

PENSAMIENTO NOVOHISPANO



NOÉ HÉCTOR ESQUIVEL ESTRADA
Coordinador



**PENSAMIENTO
NOVOHISPANO**



Universidad Autónoma del Estado de México

Dr. en C. I. Amb. Carlos Eduardo Barrera Díaz
Rector

Dra. en C. S. Martha Patricia Zarza Delgado
Secretaria de Investigación y Estudios Avanzados

Dra. en C. S. Rosalba Moreno Coahuila
*Encargada del Despacho de la Dirección
del Instituto de Estudios sobre la Universidad*

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

PENSAMIENTO NOVOHISPANO



Noé Héctor Esquivel Estrada
Coordinador
nohectoresquivel49@gmail.com



Toluca, 2022

PQ Pensamiento Novohispano 22 / Noé Héctor Esquivel Estrada, coordinador -- 1ª ed
7111 -- Toluca, México : Universidad Autónoma del Estado de México, 2022.
.P46 192 p. : il.
2022
ISBN 978-607-633-390-7 (impreso)
ISBN 978-607-633-389-1 (PDF)
1. Literatura hispanoamericana – Historia.



Noé Héctor Esquivel Estrada

Coordinador

Imagen de portada: SEMINA FORTVNÆ GEMINAT CVM TEMPORE VIRTVS, tomada del libro *SANCTI GREGORII MAGNI PAPAE PRIMI OPERUM TOMVS TERTIVS*, propiedad del Fondo Reservado Bibliográfico de la Dirección General de Patrimonio y Servicios Culturales de la Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de México.

Libro publicado con la previa revisión y aprobación de pares doble ciego externos. Expediente de obra 288/2021, Dirección de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados, adscrita a la Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados, UAEM.

Primera edición: enero de 2022

ISBN 978-607-633-390-7 (impreso)

ISBN 978-607-633-389-1 (PDF)

D.R. © Universidad Autónoma del Estado de México

Instituto Literario núm. 100 Ote. C.P. 50000, Toluca, México

<http://www.uaemex.mx>

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

El contenido de esta publicación es responsabilidad de los autores.



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

Hecho en México.

CONTENIDO

9 **Presentación**

SIGLO XVI

13 **Los criterios de Bartolomé de las Casas en torno al derecho y los derechos humanos**

Napoleón Conde Gaxiola

27 **Bartolomé de las Casas: insigne defensor de la naturaleza humana de los indios**

Noé Héctor Esquivel Estrada

41 **La influencia del pensamiento aristotélico en la noción de prudencia lascasiana**

Nayeli Palma Valdos y Cihualpilli Palma Valdos

51 **El clero secular y las lenguas indígenas en la región de Matlazingo**

Gerardo Pérez Silva

61 **Políticas colonialistas sobre la corporalidad femenina de las nahuas en la Nueva España (1524-1550)**

María Cristina Ríos Espinosa

79 **Repensando la difusión de obras novohispanas en el siglo XVI.**

El caso de la transmisión textual de una obra de Alonso de Molina

Miguel Santiago Flores Colín

SIGLO XVII

101 **Memoria y oralidad contra cuaderno, libro y biblioteca. El advenimiento de la cultura escrita en las universidades de la época moderna**

Armando Pavón Romero

115 **De meretriz a modelo de virtud. María Magdalena en el discurso sermionario**

Virginia Trejo Pinedo

SIGLO XVIII

- 129 **Bartolache y su posición ante la epidemia de viruela de 1779**
Martha Eugenia Rodríguez Pérez y Jimena Perezblas Pérez
- 141 **Entendimiento y origen de las ideas en la obra de Andrés de Guevara y Basoazabal. Siglo XVIII**
Hugo Ernesto Ibarra Ortiz
- 159 **El pensamiento ilustrado y la superstición: Benito Jerónimo Feijoo y la crítica progresista a las costumbres**
Annia González Torres
- 171 **Litigios por la tierra y por los recursos del bosque en la margen derecha del Río Chignahuapan en el siglo XVIII**
Florencio Barrera Gutiérrez

PRESENTACIÓN



ensamiento Novohispano 22 integra doce trabajos de investigación correspondientes al período colonial. El siglo xvi está conformado por seis trabajos: tres de ellos abordan el pensamiento filosófico, jurídico y social del fraile dominico Bartolomé de las Casas; los otros tres se refieren al clero secular, a las políticas colonialistas sobre la corporalidad femenina y a la difusión de obras novohispanas pertenecientes al siglo xvi (el caso de Alonso de Molina). El siglo xvii nos oferta dos trabajos: uno sobre la función e importancia de la memoria y oralidad en la pedagogía universitaria, desde la Edad Media hasta la presencia de la obra escrita (modernidad); el otro es una investigación sobre María Magdalena en el discurso sermionario. El siglo xviii reúne cuatro trabajos: uno sobre la presencia de la viruela en el año 1779; dos colaboraciones sobre el trabajo específico de Andrés de Guevara y Basoazabal y Benito Jerónimo Feijoo, y finalmente se nos presenta una exposición acerca de los litigios sobre la tierra y los recursos del bosque en el siglo xviii.

A través de la historia de nuestra América se han alzado voces a favor y en contra acerca del hecho de la conquista del Nuevo Mundo. Han surgido muchas interpretaciones para los que aún se preguntan y quieren saber sobre “el sentido” de la conquista del Continente Americano. Sin pretender tomar partido sobre el asunto, quiero apelar a uno de los estudiosos de este período colonial y fijar la atención en algunos de los aspectos que el autor considera relevantes de este hecho. Me refiero a Lewis Hanke, autor que se pronuncia sobre este fenómeno universal, y sostiene que la conquista militar de América, llevada a cabo por los españoles, fue mucho más que una empresa militar realizada por pocos y en poco tiempo. Hubo conquistadores que catalogaron a los indios como bestias, condición que, según ellos, les autorizaba para ejercer dominio y vejación; también hubo grandes defensores y promotores de la dignidad humana de estos seres nobles y valientes, tal fue el caso de Bartolomé de las Casas, quien difundió con ímpetu el Evangelio de Jesús en defensa de los pobres y desprotegidos de América.

En esta publicación buscamos presentar las aportaciones que algunos investigadores actuales dan a luz, mismas que enriquecen este período colonial. Sus posturas novedosas y críticas, a la distancia de más de 500 años, siguen abriendo horizontes de comprensión en favor de las culturas indígenas.

Mi reconocimiento y gratitud a los colaboradores de *Pensamiento Novohispano* 22. Su dedicación y empeño se reflejará en la publicación de este texto que esperamos cubra las expectativas de sus lectores.

Noé Héctor Esquivel Estrada
Coordinador

A highly decorative, black and white initial letter 'S'. The letter is filled with intricate, swirling floral and foliate patterns, characteristic of the Renaissance or Baroque styles. The 'S' is the first letter of the word 'SIGLO' and is positioned to the left of the rest of the text.

**SIGLO
XVI**

LOS CRITERIOS DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS EN TORNO AL DERECHO Y LOS DERECHOS HUMANOS



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

Introducción

En el presente trabajo tratamos de estudiar los criterios fundamentales de Bartolomé de las Casas para establecer un derecho humano pertinente desde un punto de vista análogo y humanista. El objetivo radica en la aproximación a una interpretación hermenéutica de sus ideas centrales frente a los colonizadores, en defensa de los indios y de las víctimas de una guerra de exterminación por parte del Imperio Español. Se trata de fundamentar la filosofía del derecho, la ciencia del derecho y los derechos humanos de un pensador libre y autónomo, buscador de un derecho justo, igualitario y prudente, así como de una comprensión crítica basada en la ética y en una política alternativa. También tratamos de recuperar su noción de derechos humanos que está estructurada en una base jusnaturalista asentada en la naturaleza humana y, de manera directa, en una propuesta jurídica de factura ontológica, moralista y antropológica de nuevo tipo. Las preguntas que guían esta investigación son las siguientes: ¿En qué medida podemos recuperar, en los tiempos actuales de pandemia y de incertidumbre general, el marco conceptual del dominico sevillano Bartolomé de las Casas? ¿Hasta qué punto podemos considerar su pensamiento jurídico desde el tejido humanista de la hermenéutica analógica? ¿Cuáles son los presupuestos y análogo principal de su propuesta? ¿De qué manera su obra escrita es un paradigma jurídico en la actualidad, en tiempos de corrupción, impunidad y mono-juridicidad? A nuestro juicio, Bartolomé responde a estas interrogativas por el significado del derecho y el modelo de los derechos humanos, cuestión central en este trabajo.

Desarrollo

Bartolomé de las Casas nació en Sevilla en 1474 y falleció en el año de 1566. Su pensamiento ha sido malinterpretado por antropólogos, historiadores y juristas. Algunos autores de corte equivocista han querido desprestigiar su pensamiento, como es el caso del posmoderno Guy Rozat, quien en su artículo “Fronteras

semióticas, escritura y alteridad en las crónicas novohispanas” señala que Las Casas, en su famosa *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*,

[...] no sitúa, ni en el tiempo, ni en el espacio las masacres que reporta. Ni mucho menos describe “étnicamente” a los sujetos sobre los cuales se ejercen estas violencias extremas. Las idiosincrasias indígenas locales o regionales no interesan al santo varón, ni tampoco a sus contemporáneos. Sólo ven, los mejores de ellos, almas desperdiciadas de manera estúpida, que no alcanzaron a ser bautizadas, y por ende no cantaron las alabanzas al Creador después del juicio final. También ve en estas masacres un desperdicio vital para el antiguo imperio español, tantas vidas de sujetos inútilmente desperdigadas cuando hubieran podido producir riquezas que engrandecerían a la corona imperial.¹

Así vemos que Rozat es un equivocista a todo terreno, pues señala que Bartolomé no interpreta ni comprende la cultura de los indígenas, sino que describe de manera relativista su estudio. En ese camino, se encarga de despreciar teóricamente a nuestro autor y denostar sus contribuciones al servicio de los indios. Rozat no entiende la época en que vivió Bartolomé ni el hecho de que sus conceptos de historia, sociedad, cultura, derecho y derechos humanos son de enorme trascendencia, vitalismo y, en cierta medida, hermeneutas.

La lectura subjetivista del pensamiento y praxis de Las Casas ha tenido auditorio y escuchas, en buena parte indeterministas, ya que cuestionan su tejido conceptual y temático, así como sus actividades a nivel fáctico y material. En este contexto, se ubican los comentarios de Fernández Buey (en la introducción de su libro recopilatorio sobre Bartolomé), acusándolo de no ser un hombre de ciencia, así como por pretender situar su obra en un marco eurocéntrico, pro-colonial e idealista.²

El rescate de sus ideas es una fuerte tarea de carácter teórico e histórico que permitirá ubicar su pensar de manera analógica. En esa ruta, el filósofo mexicano Mauricio Beuchot Puente se ha encargado de reivindicar la postura icónica de su mundo, distanciándose de los utilitaristas, pragmatistas y mecanicistas.³ A nuestro juicio, es necesario recuperar al sevillano, ubicarlo desde una perspectiva humanista y entender así su ideología, con el propósito de rescatar su pensamiento del positivismo y de la posmodernidad.

¹ Guy Rozat, *Fronteras semióticas, escritura y alteridad en las crónicas novohispana*, [Recurso web], p. 14.

² Cfr. Francisco Fernández Buey, “Introducción de Fernández Buey”, en: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, p. 18 y ss.

³ Cfr. Mauricio Beuchot, *Bartolomé de las Casas (1484-1566)*, pp. 14-25.



La importancia de Bartolomé de las Casas en la fundamentación del derecho y de los derechos humanos

En la actualidad hay un choque de trenes entre el positivismo jurídico y el derecho natural; el primero niega la fundamentación, como sucede con la pensadora española Victoria Camps, quien señala que la fundamentación del derecho y los derechos humanos no es necesaria, lo que importa es descubrir su validez, ya que ellos tienen un valor en sí mismos fuera de toda discusión.⁴ Otro negador de la fundamentación de los derechos humanos es Eugenio Bulygin, quien nos dice al respecto:

Por eso, la fundamentación de los derechos humanos en el derecho natural o en una moral absoluta no sólo es teóricamente poco convincente, sino políticamente sospechosa, pues una fundamentación de este tipo tiende a crear una falsa sensación de seguridad: si los derechos humanos tienen una base tan firme, no hace falta preocuparse mayormente por su suerte, ya que ellos no pueden ser aniquilados por el hombre. Para la concepción positivista, en cambio, los derechos humanos son una muy frágil, pero no por ello menos valiosa conquista del hombre, a la que hay que cuidar con especial esmero, si no se quiere que esa conquista se pierda, como tantas otras.⁵

El abogado argentino señala que es innecesaria la fundamentación en el derecho, pues lo importante es su positividad, es decir, lo determinante en su idea de derecho está relacionado con el carácter coactivo del derecho mismo. Piensa que el derecho natural deberá dar una respuesta idealista a tal problemática, ya que el positivismo jurídico considera las normas y el orden coactivo como la plataforma puntual del ordenamiento y del sistema jurídico, por lo tanto, no necesita una fundamentación por su rechazo a la ontología y a la concepción antropológica del hombre. De hecho, el positivismo ha sido incapaz de responder a la pregunta por el derecho, debido a su rechazo de las virtudes, la frónesis y los valores.

En el otro extremo, el nihilismo niega radicalmente la fundamentación. Susan Sontag, desde un horizonte escéptico, indica que no sólo está en contra de la interpretación, sino que, a riesgo de no caer en la orientación de la fundamentación, prefiere la narratividad y la metáfora.⁶ Mauricio Beuchot opone, ante los negacionistas de los fundamentos, lo siguiente respecto de los derechos humanos:

⁴ Cfr. Victoria Camps, “El descubrimiento de los derechos humanos”, p. 112 y ss.

⁵ Eugenio Bulygin, “Sobre el estatus ontológico de los derechos humanos”, p. 84.

⁶ Cfr. Susan Sontag, “Contra la interpretación”, pp. 25-39.

La tesis sistemática es que los derechos humanos aún pueden fundamentarse filosóficamente en la idea de una naturaleza humana, como se hacía con los derechos naturales. Nuestra argumentación consistirá en mostrar que: a) sí es posible y aun necesaria una fundamentación filosófica de los derechos humanos, aunque se dice que ya han fracasado las empresas fundadoras, e, incluso, argüiremos que debe ser una fundamentación ontológica o metafísica; b) la idea de naturaleza humana es defendible [...].⁷

Volviendo a Bartolomé de las Casas, nos aproximaremos a su concepto de derecho. Él nos dice:

Desde el principio el género humano, todos los hombres, todas las tierras y todas las otras cosas, por derecho natural y de gentes, fueron libres y alodiales, o sea francas y no sujetas a servidumbre. En cuanto al hombre se demuestra, porque desde el origen de la naturaleza racional todos los hombres nacían libres, puesto que siendo todos los hombres de igual naturaleza, no hizo Dios a un hombre siervo, sino que a todos concedió idéntica libertad.⁸

En este pensamiento nos percatamos de la importancia que Bartolomé le confiere al derecho natural, es decir, al privilegio de lo óntico sobre lo deóntico, vinculado a la defensa de la naturaleza humana. Tales conceptos han sido olvidados a partir del auge del derecho como negocio y como subordinación total al Estado. Su jusnaturalismo se destaca como la base de una consideración general sobre la vida que busca igualar las diferencias. Se trata de un jurista de vanguardia que no sigue al pie de la letra —literal y metonímicamente— su apoyo al normativismo y a otras corrientes similares en el tiempo que le tocó vivir. Su idea de sociedad es una de las más avanzadas en su época renacentista, ya que cree en una visión humana de la formación societal.

Todas las naciones del mundo son hombres, y de cada uno de ellos es una no más la definición; [...] todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores, y se mueven por los objetos de ellos; todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal y se alteran con lo desabrido y les hace daño.⁹

⁷ Mauricio Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*, p. 16.

⁸ Bartolomé de las Casas, *De regia potestate o derecho de autodeterminación*, p. 16.

⁹ Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, p. 334.



Esta definición del hombre se basa en las características racionales y volitivas a que responde todo el género humano, ubicando en un doble aspecto su consideración, es decir, lo trascendente —bajo la forma de un hombre libre creado por Dios— y lo material —en forma de las actitudes corporales y racionales respecto de las cosas—.

Como vemos, Las Casas justifica y legitima la necesidad de fundamentar el derecho a partir de la construcción de una visión de los derechos del ser humano realista y responsable, sobre todo, a partir de la especificidad de la misma naturaleza. Veamos cómo lo dice: “A cualquiera cosa que es algo natural o le pertenece de ley o derecho natural, también le es natural y le pertenece de ley o derecho natural todo aquello sin lo cual lo primero y principal no podría tenerlo o alcanzarlo o conservarlo”.¹⁰ De esta manera, visualizamos su vocación jusnaturalista al formular el nexo entre lo natural y lo específicamente humano, es decir, no plantea una fundamentación normativista o como última fuente la ley. Se adhiere a la ley natural y, en consecuencia, a un ordenamiento jurídico naturalista donde el hombre, por propia naturaleza, mantiene su defensa de lo justo. Concibe lo natural como momento cardinal, al considerar al hombre desde una perspectiva comprometida. A continuación indica: “El derecho natural es común a todos los hombres del mundo y entre todas las gentes poco más o menos siempre se hallará, como se dice en el decreto, distinción. Distinguiendo 1: *Ius naturale est commune ommium nationum*”.¹¹ En efecto, le asigna un lugar vertebral al derecho de gentes con un carácter corresponsable al derecho natural. Recordemos que el *Ius gentium*: la regla no escrita que implica regular las relaciones entre seres humanos, es decir, que la razón natural es determinante, mas no la razón reglamentarista.

La relevancia del sevillano con relación a la ética

Entendemos la ética como un apartado especial de la filosofía que se encarga de plantear y establecer las diversas posturas del ser humano expresadas en su moral, es decir, en su comportamiento y convivencia. Es proporción y confín, pues la naturaleza humana es la frontera trascendente por excelencia al indicar los caminos que nos conducen a practicar el bien y no el mal. Aquí tiene un lugar destacado la condición humana de Bartolomé de las Casas, ya que es la frontera ontológica de la misma eticidad. En esa vía, su existencia y su pensamiento han sido, históricamente hablando, uno de los paradigmas éticos en el marco del siglo XVI. Sobre el vínculo entre la ética y la jusfilosofía, Mauricio Beuchot nos dice que “[...] las Casas, como buen iusnatu-

¹⁰ Bartolomé de las Casas, “Tratado comprobatorio del imperio soberano”, p. 1061-1064.

¹¹ *Ibidem*, p. 1069.

ralista, lo da [el paso del deber al ser]; por eso presupone una ontología de la persona, o antropología filosófica, para basar en ella la ética y el derecho que va a establecer, esto es, la parte valorativa o normativa”.¹² Como dice Beuchot, presupone una ontología del ser humano donde la ética, en su nexa con el derecho, tenga un lugar central. También entiende a Bartolomé como un destacado miembro del derecho natural al concebir los derechos naturales, como es el caso de la libertad y de la solidaridad, en su idea de la juridicidad. Esto lo indica su tendencia a manifestar su simpatía por la hegemonía de los derechos naturales como autonomía e independencia del hombre mismo. Eso podría ser su postura ante la razón natural. Como Beuchot afirma: “Por eso hemos dicho que esos derechos naturales que tanto defiende las Casas son equivalentes, o por lo menos análogos, a los derechos humanos de hoy en día”.¹³ Es obvio que no es exactamente lo mismo a la conceptualización de tales derechos humanos —hecha por juristas—, sobre todo, desde un ámbito positivista.

Sin duda alguna, Bartolomé de las Casas es el jurista ibérico de mayor envergadura vinculado al derecho natural. El jusnaturalismo ha sido su arma de combate ante los embates cuasi-positivistas representados por Juan Ginés de Sepúlveda, quien se atenía al análisis superficial de las costumbres de los “bárbaros del Nuevo Mundo” para postular una definición sobre la naturaleza de los mismos. Vemos que escribe: “[...] si es que conoces las costumbres y naturaleza de una y otra gente, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo é islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores á los españoles como los niños á los adultos”.¹⁴ Aquí no podemos dejar de pensar en lo que plantearía dos siglos después Emmanuel Kant sobre la edad adulta de la conciencia, al postularla como un elemento básico de la edad ilustrada;¹⁵ pero el jurista español la considera un distintivo civilizatorio entre dos culturas lejanas, dejando a un lado el pensamiento crítico que permite abrir el sendero de la interpretación de los otros. Su manera de definir lo que es natural al ser humano se ubica dentro de su horizonte colonial que, desproporcionadamente, se compara como poseedor de una civilidad ejemplar. Ginés de Sepúlveda, jurídicamente, es un legalista y reglamentarista a favor del poder de la corona española.

Vemos que la postura combativa de Bartolomé frente a la mirada autoritaria, racista y represiva del colonizador cordobés, se decanta por una mayor generalización ontológica de la naturaleza humana, basada en una idea de derecho humanista: “El derecho natural es común a todos los hombres del mundo, y entre todas las gentes poco más

¹² Mauricio Beuchot, *Filosofía y política en Bartolomé de las Casas*, p. 58.

¹³ Mauricio Beuchot, *Bartolomé de las Casas (1484-1566)*, p. 50.

¹⁴ Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, p. 101.

¹⁵ Cfr. Emmanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, pp. 25-27.



o menos siempre se hallará”.¹⁶ Su idea de derecho natural se basa en la de derecho de gentes: “[...] algún uso razonable y conveniente al bien e utilidad de las gentes, que fácilmente cognoscen por la lumbré natural, y en él todos consisten como en cosa que les conviene, como las justas conmutaciones, compras y ventas y otras semejantes necesarias, sin las cuales los hombres unos con otros vivir no podían”.¹⁷ Y tiene razón, ya que el derecho natural se ubica, gnoseológicamente, desde Aristóteles a Tomás de Aquino y desde Domingo de Soto hasta Mauricio Beuchot, con el propósito de construir conocimiento nuevo.

El derecho natural de Bartolomé implica la afirmación de la dignidad y la adecuada fundamentación de sus ideas jurídicas, ligadas a los derechos naturales de los seres vivos. El autor toma como referencia los planteamientos avanzados de los juristas escolásticos como los mencionados Tomás de Aquino y Domingo de Soto, además del renacentista Francisco de Vitoria. Ahora bien, no sólo es un pensador teóricamente hablando, sino un transformador y militante orientado a defender a los indígenas mexicanos.

El concepto de ética en nuestro autor se desprende de estas consideraciones acerca del derecho natural. Lo que distingue a este derecho es su postura ideacional defensora de los indios, postulando principios vinculados con la naturaleza humana que se acercan a la universalidad de lo que contemporáneamente pensamos como derechos humanos. La diferencia central del positivismo jurídico frente al naturalismo jurídico radica en su moralidad. En el primero se niega la moralidad en favor del imperio de la norma, la coacción y el imperativismo. En el segundo es esencial la moralidad plenamente vinculada al derecho, pues su atención se centra en la actividad del hombre, como su fundamento primordial; a su vez, coloca al jusnaturalismo enlazado con los criterios morales, dándole un contenido principialista, integrador y hermenéutico, lo cual le permite entender el discurso formal y el contenido de dicha moralidad.

Su actitud ética la encontramos manifiesta en su afán por señalar los abusos de las autoridades, sustentados en la concepción minimizadora sobre la naturaleza de los indígenas mexicanos para dejar en claro la improcedencia de sus teorías. Bartolomé acusa que “[...] los que mandan son los principales culpables en cuanto a la gravedad de los crímenes y de los daños que se hacen en la guerra contra los infieles, pecando más gravemente que todos los demás [...]”;¹⁸ en el contexto de la guerra proclamada

¹⁶ Bartolomé de las Casas, “Tratado comprobatorio del imperio soberano”, pp. 1070-1071.

¹⁷ *Ibidem*, p. 1071.

¹⁸ Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, p. 446.

a los indios, y asesorada por los consejeros intelectuales, quienes no seguían una iluminación de fe y razón, sino de avaricia y conquista:

La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos ha sido solamente por tener su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción de sus personas, conviene a saber: por la insaciable codicia y ambición que han tenido, que ha sido la mayor que el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices y tan ricas, y las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas, a las cuales no han tenido más respeto ni dellas han hecho más cuenta ni estima.¹⁹

Su confrontación es directa y no duda en señalarla. Al mismo tiempo subraya las características positivas de los habitantes del Nuevo Mundo, remarcando su humildad y susceptibilidad ante los extraños que llegaron del mar. Aquí seguimos notando su base jusnaturalista ubicada en el campo de los humores y los valores, pues la felicidad, la paciencia y la humildad se encuentran dentro de lo bueno. Prosigue defendiendo: “[...] esta es una muy notoria y averiguada verdad que todos, aunque sean los tiranos y matadores, la saben y la confiesan: que nunca los indios de todas las Indias hicieron mal alguno a cristianos, antes los tuvieron por venidos del cielo”.²⁰

Así vemos en el dispositivo categorial y temático de Bartolomé un antecedente histórico de primera línea que podrá plantearse a nivel de pregunta de investigación sobre la importancia de la construcción de un derecho de nuevo tipo. De esta forma, se plantea como hipótesis su papel en la construcción de una filosofía jurídica, donde es relevante la ética, la justicia, la libertad y, por supuesto, los derechos humanos.

El valor actual del pensamiento del dominico en la interpretación de la juridicidad

En el marco del juspositivismo, en general, históricamente se ha manejado que el origen de los derechos humanos se encuentra en el racionalismo ilustrado y no en la línea aristotélico-tomista; a nivel específico, en Bartolomé de las Casas. Desde nuestra óptica, Las Casas propuso una filosofía jurídica de carácter humanista; así promovió y atendió la idea de derechos humanos. Sin embargo, es muy importante la manera en cómo vio los derechos naturales, es decir, existe una interpretación radical de su significado para plantear la correspondencia entre los derechos huma-

¹⁹ Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, p. 157.

²⁰ *Idem.*



nos y los derechos naturales. Con relación al derecho natural y de gentes, Bartolomé ha señalado que la razón jurídica debería vincularse al derecho real, como es el caso de la compra-venta, sin la cual los seres humanos no estarían en condiciones para vivir. La ley natural tiene el ímpetu y la fuerza notable de un derecho natural auténtico y sistemático; de esta manera, Aristóteles, Tomás de Aquino, Vitoria y Grocio se guiarán por el derecho natural, de acuerdo con las condiciones históricas de tiempo y espacio en que les tocó vivir y actuar.

El derecho natural actual ha tomado de manera significativa el papel de Bartolomé en la construcción de un tejido conceptual de vanguardia. No sólo es el caso de Mauricio Beuchot,²¹ sino también de Alejandro Rosillo,²² Jesús Antonio de la Torre,²³ Javier Saldaña²⁴ y otros. Me parece importante la revaloración de su pensamiento, dado que proporciona elementos para entender la profunda crisis moral y económica de nuestro tiempo y, en especial, en una incertidumbre total, derivada de la pandemia del virus de COVID-19.

La defensa de las ideas lascasianas constituye —a mi juicio— un deber ineludible de los juristas y abogados, orientado a la defensa de las víctimas y de los marginados. El sevillano se propone, a lo largo y ancho de la existencia, la defensa abierta de los indios; de forma definitiva él dice: “Dios ha de derramar sobre España su furor e ira, porque toda ella ha comunicado e participado poco que mucho en las sangrientas riquezas robadas y tan usurpadas y mal habidas, y con tantos estragos e acabamientos de aquellas gentes”.²⁵ Es un claro ejemplo de la condena a los colonizadores que han tenido una idea equívoca de religión y evangelización, alejándolos de la ley natural y los principios más claros de un cristianismo mal entendido.

Es importante señalar que Bartolomé tuvo una existencia y militancia de alto compromiso con los indígenas. Hizo lo mismo desde 1551 hasta su fallecimiento en 1566, al ser nombrado procurador de indios, con el propósito de llevar las denuncias y maltratos sufridos por indios frente a los españoles. Sus últimos años los vivió en Madrid, en un convento llamado San Pedro Mártir y Atocha, siempre acompañado de Fray Labrada.

²¹ Cfr. Mauricio Beuchot, *Derechos humanos. Iuspositivismo y iusnaturalismo*, pp. 94-104.

²² Cfr. Alejandro Rosillo, “El fundamento de derechos humanos en el pensamiento de Bartolomé de las Casas”.

²³ Cfr. Jesús Antonio de la Torre, *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de las Casas*.

²⁴ Cfr. Javier Saldaña Serrano, *Derecho natural. Tradición, falacia naturalista y derechos humanos*.

²⁵ Bartolomé de las Casas, *Doctrina*, p. 161.

¿Cuáles han sido las aportaciones de nuestro autor a nivel teórico y práctico? En primer lugar, la defensa innegociable hacia los pobres (en general) y los indígenas (en particular). A medio milenio de su acción, nos damos cuenta de que en la época actual aún no se ha extendido, desde un horizonte solidario, la lucha con los indios, pues siguen en la pobreza, el hambre y la injusticia. Él constituye un ejemplo de perseverancia en la protección de los pobres, tan ausente en el momento actual en el que vemos un auge de la postmodernidad, la cual plantea que ya no hay deberes, pues sólo se trata de vivir instalados en el goce, como Lipovetsky lo afirma: “El bien se reduce a los placeres y a lo útil, basta buscar el propio interés para ser virtuosos: la corriente utilitarista ha reconciliado o armonizado felicidad y virtud, amor a uno mismo y bien público, ya que el interés de cada uno es ser moral”.²⁶ La idea principal de este autor indica que vivimos en la época del postdeber, caracterizada por la desaparición de los deberes con la sociedad, los pobres, los agraviados, los damnificados, los refugiados, los migrantes y los explotados.

En segundo lugar, su pensar y actuar nos conduce a la aproximación de una ciencia del derecho basada en la creación de normas consensuadas, donde la coacción y la represión no ocupen un lugar central. Su idea de derecho es de carácter analógico, humanista y naturalista, y está fundada en la participación de la comunidad. Su gran aportación sobre la pertinencia de la vida comunitaria es un paradigma para aproximarnos a una crítica amable de las principales teorías jurídicas de la modernidad y de la época contemporánea, saturada de positivismo y neopositivismo.²⁷

En tercer lugar, su punto de vista sobre la filosofía jurídica ha construido y reconstituido la perspectiva aristotélico-tomista sobre la edificación de un pensamiento centrado en los principios jurídicos de nuevo tipo, como es el caso de las leyes, la ética, la ontología y, sobre todo, el modelo de sujeto jurídico, el cual toma como base la moral, la eticidad y el compromiso: tan ausentes en la historia del derecho.

En cuarto lugar, promovió una propuesta ejemplar de la reconstrucción de un derecho natural basado en la ley natural, sobre todo, en la naturaleza humana, y en una visión innovadora de la justicia, la comunidad, la responsabilidad, la religión, el bien común, la política y la solidaridad. Tales criterios nos plantean un punto de vista que brillaba por su ausencia en los modelos jurídicos de su tiempo y, con más peso, en el momento actual.

²⁶ Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, p. 34.

²⁷ Cfr. Hans Kelsen, *Teoría pura del derecho*, pp. 53-56.



En quinto lugar, propone uno de los principios fundamentales de una sociología jurídica al plantear un enlace entre la sociedad y el derecho. En su época no había surgido el concepto de sociología y mucho menos de sociología del derecho, no obstante, reconstituyó, con su obra y pensamiento, una serie de conceptos fundamentales: sociedad, cultura, derechos naturales, ley natural, principios, política, entre otros.

En sexto lugar, replantea el papel primordial de lo que ahora es la antropología jurídica, ya que formula una nueva estructura basada en la cultura, los pueblos originarios, el pluralismo, el método, las instituciones, el formalismo, la decisión y otros conceptos antropológicos necesarios para las ciencias sociales y culturales.

En séptimo lugar, indaga la idea de persona, misma que lo lleva a formular los criterios centrales para la concepción de persona, creando las ideas puntuales de un personalismo de carácter tomista, orientado a señalar la hegemonía de la persona jurídica por encima de las leyes.

En octavo lugar, su obra constituye un antecedente de los derechos humanos en la ruta del derecho de gentes, derechos subjetivos y derechos naturales para contribuir de manera clara en lo que hoy se conoce como derechos humanos.

En noveno lugar, su apego por el bien y su distanciamiento del mal como una contribución radical de su concepto de hombre. En esa vía, renueva la igualdad entre indígenas y colonizadores, en aras de configurar una propuesta de sociedad y de derecho basada en el bien común.

En último lugar, su postura religiosa ubicada en la construcción de un evangelismo no violento, dialógico y participativo. Como crítico del autoritarismo, la corrupción y la impunidad fue criticado por los juristas de su época, sin embargo, luchó por una visión divina del derecho y de sus ideas fundamentales.

A manera de conclusión

Hemos abordado la contribución del pensador y actor participante Bartolomé de las Casas desde la perspectiva de la hermenéutica analógica. En cierta medida, pensamos que su contribución es fundamental en el derecho moderno, sobre todo, en la era contemporánea. Estamos conscientes de que sólo hemos planteado algunas pinceladas breves sobre el pensamiento y obra de uno de los creadores e

impulsores de los derechos naturales que ahora se conocen como derechos humanos, así como de una idea justa del derecho, ubicada en la ley natural y la naturaleza humana.

Fuentes de Consulta

Bibliografía

- Beuchot, Mauricio. *Bartolomé de las Casas (1484-1566)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995.
- _____, *Derechos humanos. Iuspositivismo y iusnaturalismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995.
- _____, *Filosofía y derechos humanos (Los derechos humanos y su fundamentación filosófica)*, Siglo XXI, México, 2004.
- _____, *Filosofía y política en Bartolomé de las Casas*, San Esteban Editorial, Salamanca, 2013.
- Camps, Victoria, “El descubrimiento de los derechos humanos”, en Javier Muguerza *et al.*, *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989.
- De la Torre, Jesús Antonio, *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de las Casas*, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México, 2007.
- De las Casas, Bartolomé, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Universidad de Alicante, España, 2006.
- _____, *De regia potestate o derecho de autodeterminación*, CSIC, Madrid, 1969.
- _____, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.
- _____, *Doctrina*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992.
- _____, *Historia de las Indias*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1986.
- _____, “Tratado comprobatorio del imperio soberano”, en *Tratados*, t. II, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
- Ginés De Sepúlveda, Juan, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- Kant, Emmanuel, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, Trotta, Madrid, 2011.
- Lipovetsky, Gilles, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona, 2000.
- Saldaña Serrano, Javier, *Derecho natural. Tradición, falacia naturalista y derechos humanos*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2012.
- Sontag, Susan, “Contra la interpretación”, en *Contra la interpretación*, Alfaguara, Buenos Aires, 2005.



Hemerografía

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

Rosillo, Alejandro, “El fundamento de derechos humanos en el pensamiento de Bartolomé de las Casas”, *Dignitas. Revista del Centro de Estudios de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México*, 13, julio-septiembre, 2010, pp. 27-50.

Mesografía

Rozat, Guy, “Fronteras semióticas, escritura y alteridad en las crónicas novohispanas”, Disponible en: <https://antcritica.tripod.com/id5.html> [Fecha de consulta: 25 de febrero de 2021].

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS: INSIGNE DEFENSOR DE LA NATURALEZA HUMANA DE LOS INDIOS



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

Introducción

En este apartado se expondrán las *Razones* que el fraile dominico desarrolla en su obra *Tratado sobre las encomiendas*, y presentaremos algunas “reflexiones conclusivas” respecto a este tema defendido con ahínco por fray Bartolomé. El objetivo de este trabajo de investigación es doble. Por una parte, expondremos algunas razones y causas por las cuales Bartolomé de las Casas ha sido reconocido como un insigne defensor de la *naturaleza humana de los indios*, de manera especial, haremos hincapié en la *justicia*, la *libertad* y la *racionalidad* aceptadas y reconocidas como derechos naturales y divinos de todos los seres humanos; además, reconoceremos a los indígenas como individuos capaces y dispuestos para recibir la verdadera religión cristiana, la cual constituía el auténtico motivo y justificación de la conquista española. Por otra parte, se presentará el sistema de las *encomiendas* como un atentado en contra de la naturaleza humana de los indígenas, y violatorio tanto del *derecho natural* como del derecho *divino*.

Breve reseña biobibliográfica¹

Bartolomé de las Casas nació en Sevilla en el año de 1474, fue hijo de un mercader de Tarifa que participó en el segundo viaje de Colón a América. Realizó sus estudios de latín y humanidades en su ciudad natal. Su arribo a América fue en la Isla de la Española, en 1502, con Nicolás de Ovando. Fue el primer sacerdote ordenado en América en 1510. De regreso a España, en 1515, inició su lucha en favor de los indios en contra de sus enemigos acérrimos: el obispo Fonseca, Gonzalo Fernández de

¹ Para una reseña más amplia sobre la biobibliografía de Bartolomé de las Casas, véase Yáñez, Agustín. *Fray Bartolomé de las Casas. El conquistador conquistado*, Joaquín Mortiz, México, 2014; también se puede consultar Esquivel Estrada, Noé Héctor (Coordinador), *Pensamiento Novohispano* 21, “Actualidad de Bartolomé de las Casas”, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, 2021.

Oviedo y los restantes miembros del Consejo de Indias,² debido a lo cual acudió a Fernando el Católico y al Cardenal Cisneros, quien le concedió el título de “Protector de los indios”.

Regresó a América en 1520. El Rey le otorgó el territorio de Cumaná (Venezuela), donde juzgaba que era factible realizar sus ideales. Para ello, le acompañaron algunos frailes dominicos que fueron asesinados, por lo que se vio obligado a abandonar su experimento.

En 1543 fue nombrado obispo de Chiapa y entre 1550-1551 se llevó a cabo el debate con Ginés de Sepúlveda. Murió en Madrid en el año de 1566.

Obras

Apologética Historia Sumaria; Historia de las Indias; Brevisima relación de la destrucción de las Indias; Las treinta proposiciones muy jurídicas; Tratado comprobatorio del Imperio soberano y principado universal que los Reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias; Tratado sobre la esclavitud; Tratado sobre las encomiendas; Principia quaedam ex quibus procedendum est in disputatione ad manifestandam iustitiam Yndorum; Del único modo de atraer a todos los pueblos a la Verdadera Religión; Eru-dita et elegans explicatio quaestionis: utrum reges vel principes jure aliquo, vel titulo, et salva conscientia, cives ac súbditos a regia corona alienare et alterius domini particularis ditioni subjicere possint?; Singularis tractatus reverendissima domini D.F. Bartholomei Casaus, Episcopi quondam Chiapem, super quodam quaesitum ad novum Indianum orbem Attinens (manuscrito); In regnis quae Communi Vobulo dicuntur del Peru in nostro indiarum orbe reperti fuerunt reperiunturque (manuscrito); Respuesta de Don Fray Bartolomé de Las Casas, a la consulta que se le hizo sobre los sucesos de la conquista del Perú en 1564; Carta al Padre Carranza de Miranda; Carta y Memorial de F. Bartolomé de las Casas a los dominicos de Guatemala y de Chiapa; Dos cartas al príncipe D. Felipe; Memorial en favor de los indios de Nueva España; Memorial del Obispo Fray Bartolomé de Las Casas y Fray Domingo de Santo Tomás, en nombre de los indios del Perú; Memorial al Consejo de Indias; Cláusula del Testamento que hizo el Obispo de Chiapa y Petición a S.S. Pio v.

² Cfr. Bartolomé de las Casas, *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, p.16, en donde de manera sucinta se expone esta polémica: “En ella se sustanciaron las agresiones polémicas entre el nacionalismo intelectual de Fernández de Oviedo, defensor de una fuerte conciencia de unidad vital, comunidad de sangre, integridad espiritual y de destino comunitario, que puso en la nación española y en los «perfectos españoles», y el anticolonialismo de fray Bartolomé de las Casas, contrapartida radical de lo que mantenía Fernández de Oviedo”.



El proyecto del fraile dominico se fincó en los ideales de *Libertad y Justicia* (connaturales a todo el género humano) en el que indudablemente reconocía la presencia de los indios de América.

Bartolomé: insigne defensor de la naturaleza humana de los indios³

Si pretendemos reconocer y difundir la incansable labor realizada por Bartolomé, debemos consignar dos principios que se convirtieron en el fundamento de su incansable misión y vocación a la hora de realizar su empresa evangelizadora: la lucha irrenunciable por la *justicia* y la *libertad* en favor de los indios del Nuevo Mundo, las cuales pueden perfectamente sintetizar su defensa de la *naturaleza humana universal*.

En su obra *Apologética Historia Sumaria*,⁴ el fraile dominico hace una extensa descripción en defensa de la naturaleza humana de la raza indígena, en donde recupera la situación geográfica, política, social, económica y religiosa de los pueblos nativos, con la intención de exaltar sus virtudes y disposiciones para integrarse a una nueva forma de vida. Reconoce que los indios no son arrogantes, rencorosos ni ambiciosos, antes bien sobresalen por su virtud de servicio y humildad, de la que muchos conquistadores abusaron. En esa misma obra dice: “Son eso mismo de limpios, y desocupados, y vivos en entendimientos, muy capaces y dóciles para toda buena doctrina; aptísimos para recibir nuestra santa fe católica y ser dotados de virtuosas costumbres, y los que menos impedimentos tienen para esto, que Dios crió en el mundo”.⁵ Expresiones que vienen a contrastar la visión de sus detractores, quienes se habían propuesto y empeñado en mostrar a los indios como seres inferiores, objetos de dominación, explotación y esclavitud.

Las convicciones del fraile dominico, desde su llegada a estas tierras, fueron firmes y claras respecto a la esclavitud: “[...] no fue otra cosa que violar tácita e interpretativamente las reglas del derecho natural y derecho de las gentes, [...]”⁶ no existen otras razones que justifiquen el sometimiento, el abuso y el maltrato de los indios. A partir de esta situación, se originaron las encomiendas y repartimientos que tanto dañaron la vida de los pueblos indígenas.

³ Un texto que puede proporcionarnos una información amplia y bien documentada sobre la Naturaleza Humana es el de Lewis Hanke, titulado *La humanidad es una*, en el que se nos da a conocer “El estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda.” Publicado por Fondo de Cultura Económica, México, 1985 (segunda edición).

⁴ Cfr. Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, UNAM, México, 1967.

⁵ Cfr. Bartolomé de las Casas, *Doctrina*, UNAM, México, 1982, p. 5.

⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 26.

Agustín Yáñez, en pocas palabras, sintetiza el ideal a realizar por parte de Las Casas: “Concibió en suma nobleza humana el «ethos» del Mundo Nuevo, e infundióle —con energía— el espíritu de la Justicia. Venido al principio del doloroso alumbramiento, dispuso los caminos de la Libertad, «como después de la vida sea la cosa más preciosa y estimable», y aparejó lumbreras de amor y vehemencia”.⁷ Ideal que fue encarnado por aquellos que entendieron que ese era el emblema de la conquista española: la cristianización de las Indias. Por ella, comprometieron su vida y acción, pero no todos entendieron y procedieron de la misma manera, pues hubo quienes adoptaron una actitud adversa y lucharon por la conquista violenta y la imposición del poder hasta lograr el sometimiento y la esclavitud. Situación que tuvo que enfrentar el fraile con su doctrina, evangelización y labor pastoral. Sus ideales de justicia y libertad no quedaron sometidos a la conversión al cristianismo, sino que su reconocimiento y aplicación se extendió a su visión de la naturaleza humana: racional universal. Así lo sostenía Bartolomé: “Tales indios y todos los que más tarde se descubran por cristianos no pueden ser privados de su libertad por medio alguno, ni de sus propiedades, aunque no estén en la fe de Jesucristo; y podrán libre y legítimamente gozar de su libertad y de sus propiedades, y no serán esclavos, y todo cuanto se hiciere en contrario será nulo y de ningún efecto”.⁸ Su recurrencia al derecho natural se impone y sobrepasa cualquier argumentación que atente contra la libertad y racionalidad de los indígenas; más aún, esto lo lleva a la comparación de los indios con pueblos cultos como fueron los griegos y egipcios.

En la obra *Doctrina*, Prólogo y selección de textos de Yáñez, se nos expone un recuento de los temas doctrinales defendidos y promulgados por el fraile dominico:

1. “La racionalidad es común a todos los hombres”.⁹ Sostenida en la intervención de la Providencia Divina que no puede errar respecto a la dotación de naturaleza que hace de ellos seres capaces de organizarse, gobernarse y dirigirse adecuadamente en lo referente a su vida social e individual.
2. “Los naturales de América no sólo son seres racionales y libres, sino que reúnen las condiciones presupuestas para un tipo superior de vida [...]”;¹⁰ misma que se caracteriza por la posesión de la virtud de la Prudencia (en sus tres formas) y cumple con los requisitos de la vida

⁷ Cfr. *Ibidem*, p. IX.

⁸ *Ibidem*, p. XI.

⁹ *Ibidem*, p. XIV.

¹⁰ *Ibidem*, p. XV.



- superior (organización pacífica; posesión de valores superiores: religión y justicia; su industria suficiente para la satisfacción de sus necesidades).
3. “La justicia y las otras virtudes morales indispensables para la vida social, el hombre las alcanza cuando vive de acuerdo con la razón”.¹¹ Los indios han dado ejemplo fehaciente de esa capacidad y disposición para adquirir esas virtudes que no son patrimonio ni privilegio de alguna raza, pueblo o individuo.
 4. “Por naturaleza los hombres son libres para determinar su gobierno y someterse a su imperio [...] La esclavitud es accidental y antinatural”.¹² Comentario que viene a reforzar que no hay naturaleza humana esclava, antes bien se argumenta a favor de la naturaleza humana libre.
 5. “Los príncipes a quienes el Pontífice haya cometido la dilatación de la fe, no reciben esto para aumentar honras, títulos y riquezas de sus Estados [...] Tampoco han de cumplir el encargo empleando la violencia, sino los métodos suaves de Cristo.
 6. Los príncipes no pueden delegar en particulares la jurisdicción que de Roma recibieron, ni pueden enajenar la propiedad individual de sus vasallos”.¹³ Con el propósito de encausar el verdadero principio de autoridad y prevenir toda clase de abusos y violencia.
 7. “Las guerras de los españoles contra los indios, la esclavitud y las encomiendas son injustas y contra todo derecho”.¹⁴ No existe ninguna justificación ni argumentación que sustente el abuso de que eran objeto los indígenas.
 8. “Obliga estrechamente la restitución de la libertad, servicios y bienes injustamente usurpados a los indios”.¹⁵ El propósito de la exposición y fundamentación de todos estos principios (y algunos más) tenía consecuencias prácticas; pues no era suficiente con la declaración y se exigía la restitución ante los males causados.

.....
¹¹ *Ibidem*, p. xvi.

¹² *Idem*.

¹³ *Ibidem*, p. xvii.

¹⁴ *Ibidem*, p. xviii.

¹⁵ *Idem*.

Estos principios dan cuenta del interés y convicción de Las Casas en su lucha por la defensa de la naturaleza humana de los indios en este proceso de conquista. Un ejemplo del desconocimiento y del abuso contra los indígenas fueron las encomiendas.

Las encomiendas: un atentado contra el Derecho Natural y Divino de la naturaleza humana de los indios

Tenemos conocimiento de que a la llegada de Bartolomé a este Nuevo Mundo, le fueron asignados algunos encomendados como auténtica expresión de la conversión que debía realizarse sobre el sentido y modo de la conquista, pero su decisión no se hizo esperar e inició su trabajo apostólico con la renuncia a esas encomiendas, las cuales se convirtieron en el principio de su lucha incansable por dar el vuelco a la conquista injusta, al abuso, humillación y esclavitud de los indios.

Yáñez nos comparte algunos memoriales que escribió el fraile un poco antes de morir e hizo llegar al Papa Pío V para que ordenara el respeto a la vida de los indígenas, la devolución de sus bienes, el reconocimiento de su libertad y la prohibición de las encomiendas. Ruega no autorizar más la práctica de estas atrocidades “si se permitiesen, han de tornarse a hacer, pues de sí mismas (hechas contra aquellas indianas gentes, pacíficas, humildes y mansas que a nadie ofenden) son inicuas, tiránicas y por toda ley natural, divina y humana condenadas, detestadas e malditas”.¹⁶ Esta empresa ya no la llevó a cabo aisladamente, muchos de sus hermanos de la orden dominica la compartían y se unieron a él. Sin embargo, no sólo hubo conquistadores que querían perpetuar el poder y enriquecerse a costa de las encomiendas y la esclavitud, sino también religiosos que veían con sospecha y recelo la labor del fraile dominico, lo que revela que la única motivación de sus adversarios fue la ambición y la codicia a costa del sufrimiento de los indígenas inocentes, quienes a gritos pedían se pusiera un alto a las matanzas y desaparición de pueblos.

Yáñez nos relata que el *Tratado* sobre las encomiendas se conoce con el nombre de *El Octavio Remedio*, porque son las palabras con las que inicia la portada, en la edición de 1552. El fraile dominico da comienzo a este *Tratado* con una petición a las autoridades españolas para que los indios queden bajo su protección y resguardo “como súbditos y vasallos libres que son”¹⁷ y que jamás sean encomendados a los cristianos españoles. Solicita que tal petición quede establecida como ley constitucional para

¹⁶ Bartolomé de las Casas, *Tratados I*, FCE, México, 1997, p. 11.

¹⁷ Bartolomé de las Casas, *Doctrina*, p. 55.



que no pueda ser modificada, y redacta veinte razones y causas que sostienen dicha petición. A continuación mencionaré algunas de estas razones:

La *Primera razón* se basa en sostener que no existe ninguna jurisdicción que justifique dar en encomienda, feudo o cualquier otro título a ningún vasallo del rey para su servicio. Y que quedará estrictamente prohibido, bajo pena de muerte, asignar a un indio para llevarlo consigo, como lo hizo el Almirante Cristobal Colón.

La *Segunda razón* es la finalidad de la conquista: traer a los indios a la fe de Cristo; la encomienda fue un estorbo para lograrla. Por eso, los religiosos que se empeñaron en realizar esa misión fueron vistos como los enemigos de los encomenderos, quienes les impidieron entrar a sus pueblos y haciendas. Además, las encomiendas destruían la vida social de los indios al causar la desintegración de sus familias:¹⁸ parejas, padres e hijos (al pasar a ser esclavos). Otra desgracia que ocasionaba esa organización fue el trato y la ejecución de los indios como bestias.

La *Tercera razón* se convirtió en una denuncia para quienes veían imposible de llevar a cabo la misión de evangelizar a los nativos en el Nuevo Mundo, antes bien, se sostenía que: “[...] la mayor parte son hombres viciosos y que por su corrupta, y deshonesta, y desordenada vida, son los indios, en su comparación, muy virtuosos y santos?[sic][...]”.¹⁹

En la *Cuarta razón* se comenta cuáles fueron las reacciones de los indios ante la ley de Dios y mandamientos de su Majestad: de inconformidad, de repudio, de no aceptación, provocadas por el ejemplo y abuso de los conquistadores encomenderos.

En la *Quinta razón* se apela a su Majestad para que remedie esos males imponiendo su autoridad sobre todos los reinos.

La *Octava razón* señala que no existe ninguna justificación acerca del comportamiento de los españoles, por ser contrario a toda razón y natura. “Dando los indios a los españoles encomendados como los tienen, o depositados, o en feudo, o por vasallos como los quieren, son gravados y fatigados con muchas cargas, servicios e intolerables vejaciones y pesadumbres”.²⁰ Comportamientos opuestos a toda ley natural y divina; contrarios a toda justicia y caridad.

¹⁸ No es propósito de este trabajo el estudio de la constitución de la familia, su cultura, su forma, etcétera, sino mostrar que el sistema de las encomiendas provocó separación entre sus miembros (a causa de la esclavitud).

¹⁹ Bartolomé de las Casas, *Doctrina*, p. 60.

²⁰ *Ibidem*, p. 62.

En la *Novena razón* se hace un amplio y valioso reconocimiento de la *libertad* como un derecho universal y natural, por el que vale la pena luchar y dar la vida. Cuando se pierde ésta (libertad) o les es arrebatada, se anula todo el sentido de la vida. Dice Bartolomé: “como la libertad sea la cosa más preciosa y suprema en todos los bienes de este mundo temporales, y tan amada y amiga de todas las criaturas sensibles e insensibles, y mucho más de las racionales”.²¹ Tal reconocimiento de la libertad no admite ni siquiera la renuncia voluntaria a ella.

La *Décima razón* se pronuncia en contra de quienes han recibido y mal usado ese privilegio porque es un atentado contra toda ley y razón natural: es injusta: “pues ¿qué cosa puede ser más contra nuestra fe católica que encomendar los indios a los españoles, como quiera, que tal encomienda sea destruidora de los hombres [...]?”²²

La *Razón diecisiete* la transcribo textualmente porque manifiesta cuál debería ser el procedimiento del rey en beneficio de los indios. “Si Vuestra Majestad quita a los españoles los indios y los incorpora todos en su corona real, será tan grande el gozo, alegría y consuelo que todos los indios recibirán sabiendo que son inmediatamente sujetos a Vuestra Majestad, que ninguna cosa de esta vida tanto los pueda alegrar, porque verán que ya no han de perecer y que les viene la vida y toda temporal felicidad [...]”²³

Así, todas las demás *Razones* continúan señalando cuáles han sido las consecuencias de entregar a los indios en encomiendas y los daños causados en contra de toda ley y razón natural: situación que se difundió y fue dada a conocer en todo el mundo y, particularmente, en España. Por eso, “como ya todo el mundo sienta, y conozca, y diga por esas calles, que los dineros y oro y riquezas que se traen de las Indias sean robadas, y usurpadas, y tiradas por violencia, e injustamente a sus dueños propios y naturales poseedores [...]”²⁴ este llamado es para alertar a Vuestra Majestad para que se detenga y se prohíba toda clase de abusos.

Queraltó Moreno sostiene que el surgimiento de la encomienda en las Indias se debió a una necesidad de tipo económico, pues se requería de la fuerza de trabajo de los indios. “En principio, se acordó el trabajo obligatorio de los indígenas teniendo como contrapartida el pago de un salario que sería fijado por el gobernador del territorio respectivo, lo cual por supuesto no quería decir que el indio dejara de ser libre, al

²¹ *Ibidem*, p. 65.

²² *Ibidem*, p. 68.

²³ *Ibidem*, p. 76.

²⁴ *Ibidem*, p. 78.



contrario se le seguía considerando como tal”²⁵ El punto es que las encomiendas no procedieron así, antes bien sometieron a los indios a trabajos forzados, sin pago alguno y hasta llegar a la esclavitud: lo que fundamentalmente denuncia Bartolomé. Además, se les encomendaba que instruyeran a los indios civil y religiosamente y atendieran su bienestar material, cosa que, como sabemos, tampoco se cumplió y más bien se pervirtió. Posteriormente, se les impuso un tributo que los indígenas deberían pagar a los encomenderos.

Queraltó afirma sobre el sentido original de las encomiendas lo siguiente: “En teoría pues, la institución encomendera se instrumentaba como una relación en la cual ambas partes saldrían beneficiadas: los encomenderos con el trabajo del indio o el cobro de tributo, y los indígenas con la instrucción civil y religiosa y su elevación material”,²⁶ pero los hechos manifiestan totalmente lo contrario, ya que el abuso, la sumisión y la misma esclavitud se constituyeron en prácticas comunes y cotidianas en la conquista española; por eso, “Las Casas batalló en contra de la institución encomendera con un ahínco increíble. Y ello se explica porque para él la encomienda era el origen y la causa fundamentales de todos los padecimientos que sufrían sus amados indios [...]”,²⁷ y se constituyó en el principal impedimento para que los indios fueran atraídos pacíficamente a la verdadera religión, como ya se mencionó en las *Razones*.

Y otro motivo fundamental por el que “[...] Bartolomé condena las encomiendas, es porque tal institución desemboca prácticamente en una servidumbre y esclavitud de los indios, y éstos, ya sabemos que son libres por naturaleza y en ningún modo pierden esa libertad [...]”²⁸ Tanto las disposiciones del Papa (Bulas de Alejandro VI) como las del rey de España eran adversas a las prácticas de las encomiendas.

La defensa de Las Casas no sólo se sostuvo en los principios teóricos (naturaleza humana de los indios, racionalidad, libertad, derecho natural, divino, etcétera), sino también expuso las consecuencias prácticas (desconocimiento del rey de España, la pérdida de vasallos, la rebelión de los indios, etcétera).

²⁵ Ramón-Jesús, Queraltó Moreno, *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla y Secretariado de Publicación de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1976, p. 244.

²⁶ *Ibidem*, p. 245.

²⁷ *Ibidem*, p. 246.

²⁸ *Ibidem*, p. 247.

El punto medular en contra de las encomiendas era que la Corona no tenía jurisdicción para privar de las posesiones y otorgarlas a los encomenderos que tenían pretensiones feudales y de dominación. Comenta Queraltó:

Las Casas aplica sus bases antropológicas, y dirá que la encomienda es injusta en tanto en cuanto priva de la libertad a seres humanos que son libres por naturaleza, y que además no han perdido este atributo por ninguna razón —llámese donación papal, guerra, venta, etc.— y aquí se fundamenta esta primera parte del ataque contra las instituciones encomenderas; [...] y segundo, en las obligaciones esenciales de los gobernantes. Admirable la exaltación de deber de justicia que, en todo momento, constituye para Las Casas la guía de la actuación del príncipe, éste está obligado a proceder siempre con esta virtud, sobre todo en las relaciones con los súbditos, por ello no puede enajenar bienes particulares, ni mucho menos súbditos libres.²⁹

Jesús Antonio de la Torre comenta que las *Leyes Nuevas* no tuvieron otro objetivo más que suprimir las encomiendas:

El rey de España y Emperador del Sacro Imperio Romano-Germano, Carlos V, promulgó en Barcelona, el 20 de noviembre de 1542, un cuerpo de disposiciones legislativas de las llamadas *pragmáticas* conocidas como *Leyes Nuevas*, cuyo nombre oficial es *Leyes y Ordenanzas nuevamente hechas por su magestad para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios*. El objeto principal de este conjunto de normas lo fue la supresión del sistema de encomiendas.³⁰

En ese mismo texto, De la Torre señala que el origen del sistema de las encomiendas se convirtió en el sustento de un régimen tanto económico como jurídico.

Hemos dicho que la encomienda es un derecho concedido por merced real a los conquistadores destacados —‘beneméritos de las Indias’— para percibir y cobrar para sí los tributos de los indios que les encomendaren; el indio encomendado, como hombre libre pero vasallo, paga ese tributo debido al Estado, al encomendero que, por merced real, recibe ese beneficio en compensación de los servicios que ha prestado a la Corona. El tributo se paga en especie

²⁹ *Ibidem*, pp. 253-254.

³⁰ Jesús Antonio, de la Torre, *El uso alternativo del Derecho por Bartolomé de las Casas*, Comisión Estatal de Derechos Humanos, Centro de Reflexión Teológica, A.C., Universidad Autónoma del San Luis Potosí, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales P. Enrique Gutiérrez, México, 2007, p. 131.



—con el producto de sus tierras— o en servicios personales o trabajo en los predios o minas de los encomenderos.³¹

Si originalmente las encomiendas fueron pensadas y establecidas como un respaldo o sustento del sistema económico, poco se mantuvieron así; pues pronto se convirtieron en una fuente de explotación y dominación; el indio perdía sus derechos y se convertía en un “instrumento” de trabajo o esclavitud. Precisamente esta situación de injusticia y corrupción fue lo que provocó, en Las Casas, la ira y la condena de este sistema de enriquecimiento ilícito y cruel para la vida de los indígenas.

Desde el punto de vista jurídico, podemos decir brevemente que las encomiendas encontraban su justificación en el compromiso que asumían los encomenderos de proveer a los nativos encomendados de todos los beneficios espirituales y temporales; cosa que, como sabemos, tampoco cumplieron; de este modo, se pervirtió el auténtico sentido de la evangelización en los territorios indígenas. Los indios no sólo no eran evangelizados y asistidos en sus necesidades temporales básicas, sino que tampoco era reconocida su naturaleza humana y, en muchos casos, fueron tratados como bestias de trabajo, de carga. De este modo, las encomiendas se constituyeron en fuentes de explotación.

A manera de conclusión

La absoluta defensa de los indios y de su naturaleza humana racional y libre estaba fundamentalmente sustentada tanto en el derecho natural como en el derecho divino. De ahí que todo cuanto se oponga a ello será considerado como injusto, antinatural y contrario a la verdadera fe en Jesucristo. La conversión a la verdadera religión ha de ser fruto de la predicación del Evangelio, de una decisión libre con conocimiento y pacífica, fruto del amor al prójimo, jamás impuesta por medios coercitivos y violentos.

Es de reconocer que la misión evangelizadora de Bartolomé no se vio sujeta o limitada a la expansión de la religión cristiana, más allá de ella predominaban sus ideales de justicia, libertad y racionalidad como derechos de todos los pueblos y de todos los seres humanos.

Un tema que precisamente trasciende el tiempo cronológico (siglo XVI) de Las Casas consiste en su propuesta del ejercicio democrático de la libertad de todos los seres

³¹ *Ibidem*, p. 135.

humanos (presentes ahí, indudablemente, los indios) y que hoy se reconoce como el derecho de autodeterminación de los pueblos: autoorganización, autogobernación, autolegislación y autoadministración.

Para el fraile dominico, el sistema de las encomiendas no tuvo ninguna justificación económica ni jurídica, pues los indios siempre fueron perjudicados. Él siempre se mantuvo en pie de lucha en contra de las encomiendas por considerarlas injustas y corruptas. Su ira y condenación en contra de ese sistema se debió a que era una fuente ilícita de enriquecimiento cruel para la vida del pueblo indígena.

Podríamos “concluir” preguntándonos, desde la perspectiva de Bartolomé, ¿cómo es posible evangelizar o llevar la Buena Noticia a los indios en condiciones infrahumanas, de injusticia, de esclavitud y de miseria, mismas que eran adversas al mensaje liberador de Jesucristo? Sustancial a toda su vida, pensamiento y obra fue la lucha del fraile dominico en defensa de la libertad natural de los indios y opuesta a todo sistema de dominación.³²

Fuentes de consulta

Bibliografía

- De las Casas, Bartolomé, *Doctrina*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1982.
- _____, *Apologética Historia Sumaria*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1967.
- _____, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 2017.
- _____, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Sarpe, Madrid, 1985.
- _____, *Tratados I*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- De la Torre, Jesús Antonio, *El uso alternativo del Derecho por Bartolomé de las Casas*, Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luis Potosí / Centro de Reflexión Teológica, A.C. / Centro de Estudios Jurídicos y Sociales P. Enrique Gutiérrez / Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México, 2007.
- Esquivel Estrada, Noé Héctor. “Actualidad de Bartolomé de las Casas”, en Esquivel Estrada, Noé Héctor (Coordinador), *Pensamiento Novohispano 21*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, 2021, pp. 43-58.

.....
³² Tema pendiente, vinculado a la naturaleza humana de los indios, es el de la esclavitud que se abordará en otro momento (Ver Tesis de Maestría en Ética Social de Cihualpilli Palma Valdós).



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

Queraltó Moreno, Ramón-Jesús, *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla / Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1976.

Yañez, Agustín, *Fray Bartolomé de las Casas. El conquistador conquistado*, Joaquín Mortiz, México, 2014.

Tesis

Palma Valdós Cihualpilli, *Fray Bartolomé de las Casas: crítica a la esclavitud a partir de sus nociones de libertad*, Tesis de Maestría, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, 2021.

LA INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO EN LA NOCIÓN DE PRUDENCIA LASCASIANA



Nayeli Palma Valdós
Cihualpilli Palma Valdós
Universidad Autónoma del Estado de México
naye.palmavaldos@gmail.com / cihualpilli.palma@gmail.com

Introducción

Bartolomé de las Casas es uno de los personajes de la historia de la Nueva España con mayor relevancia. La defensa que realiza a favor de los nativos americanos rebasa las fronteras de una argumentación para demostrar que merecen ser tratados con dignidad. Su pensamiento se convirtió en una tradición filosófica en la que el fraile evoca la noción de hombre perteneciente a la corriente filosófica aristotélico-tomista y lo empuja a afirmar que el ser humano es un ciudadano del mundo, en el cual se observa un particular reconocimiento y recuperación de los principios éticos de la prudencia aristotélica; de ahí que el propósito de este texto sea analizar como Las Casas hizo posible este diálogo y actualización del pensamiento de Aristóteles y, en particular, de la prudencia.

Desarrollo

La propuesta lascasiana acerca de la prudencia representa en el pensamiento del sevillano la cúspide de toda su obra. Gracias a la disputa que estableció con Sepúlveda en la Junta de Valladolid, en el año de 1550, tuvo la necesidad de formular un pensamiento con argumentos sólidos y organizados, los cuales dieron impulsos nuevos a un pensamiento revolucionario para su época, dicho de otro modo, Las Casas reconoce que la humanidad en esencia se conforma por seres de razón, por lo tanto, la cultura, el origen racial y la lengua pasan a ser meros accidentales que no alteran la naturaleza esencial del ser humano, aunque estas cualidades disten del modelo europeo, no se transforma la esencia ni la naturaleza humana. Las Casas menciona en su obra *De Regia Potestate* lo siguiente:

Lo que es accidental no pertenece a la esencia de la especie. Decimos que algo es accidental cuando sucede al margen de lo que la naturaleza pretende, como se lee en Aristóteles y Santo Tomás.¹

¹ Bartolomé de las Casas, *De Regia Potestate*, p.17.

Bartolomé de las Casas da un paso crucial en el siglo XVI, porque afirma la existencia inherente de la razón en el género humano, en lugar de percibirla sólo para distinguir objetivamente a los hombres civilizados de los hombres bárbaros como lo hacían sus compatriotas, dotándolo de un derecho natural de coexistir en el mundo con plenitud y dignidad, salvando el bien particular y el bien universal del ser humano. Para lograr tan magnífica propuesta, retoma la *sindéresis* tomista, y la concibe como un hábito natural de la razón práctica. Esta noción resulta medular para comprender la naturaleza del ser humano. Un referente que utiliza este término es Pablo de Tarso, en su *Carta a los Romanos*, pero fue hasta cuatro siglos más tarde que se relacionó la *sindéresis* como una conjunción de la naturaleza racional en el ser humano y la conciencia de ésta. Poitiers concibe a la razón natural y a la *sindéresis* como parte superior del alma, y las entiende como el lado divino del ser humano, lo que influye directamente al acto inclinado al bien: aquí nace la premisa de que el ser humano por naturaleza es bueno, sin embargo, también señala que la razón deliberada es un proceso lógico y elaborado, donde el ser humano puede errar.² Para el siglo XIII, Alberto Magno, maestro de Tomás de Aquino, expresa que la *sindéresis* está relacionada con la razón práctica y depende directamente del acto que, a su vez, tiene diferentes funciones como el rechazo al mal y la inclinación hacia el bien.

Por su parte, Santo Tomás relaciona la *sindéresis* con el hábito como virtud. El ser humano tiene el hábito de pensar y actuar conforme se piensa, inclinándose constantemente al bien, siendo la *phrónesis* la virtud que constituye la conexión entre el conocimiento teórico y la vida moral, es decir, una disposición práctica de la ética.³ Algunos autores señalan que un rastreo histórico del término *prudentia* nos remite a Cicerón; sin embargo, la traducción ciceroniana de *phrónesis* es *sapientia*, lo que añade una dificultad más a la comprensión precisa del término *prudentia*; así como en el uso indistinto que muchos padres de la iglesia occidental hicieron de ambos términos. El legado de esta ambivalencia permaneció hasta el siglo XIII, específicamente hasta el momento en que Santo Tomás de Aquino vinculó la *prudentia* con la *phrónesis* aristotélica.⁴

Estas ideas influyen en el pensamiento del fraile, quien señala que el hombre fue hecho como ser de razón, a partir de la práctica de las virtudes que posibilitan inclinarse a su propio bien, por lo tanto, se tiene en cuenta al otro; no obstante, el sevillano utiliza estas categorías aristotélico-tomistas reservándose de la percepción unívoca del ideal cristiano y de las demandas de los conquistadores que las recuperan sólo

² Cfr. Francisco Molina, *La sindéresis*, pp. 9-11.

³ Cfr. *Ibidem*, pp. 15-17.

⁴ Cfr. Ricardo Gibu, “*Prudentia* y recto apetito en Santo Tomás de Aquino”, p. 33.



como derechos particulares. Dicho de otro modo, Las Casas sobrepasa la óptica simple y simplificante de la cristianización al argumentar que el indígena es naturalmente libre, y esto lo convierte en el deseo de una vida buena para sí mismo, para el otro y lo otro. Esta noción de libertad exige sacrificios más allá de las propias elecciones: es la operación de la razón. Tomás de Aquino es el punto de partida para los argumentos que Bartolomé de las Casas utiliza en su defensa para vencer a Sepúlveda, y una de sus armas es la prudencia de origen aristotélico. Como bien señala Gauthier, el Santo no escribió ni una filosofía moral, ni una interpretación de Aristóteles, más bien realizó —en estas ideas— una transmutación profunda, pues elaboró su propia propuesta ética, por lo que sería erróneo pensar que esta vuelta a Aristóteles significa sólo una repetición de la *phrónesis* desarrollada en la *Ética Nicómaquea*.⁵ La recuperación de estos principios éticos (obrada por Bartolomé de las Casas) se encuentra en los capítulos 41-45 de *Apologética Historia Sumaria* dedicada a la prudencia:

El cual fin no lo ponen de nuevo los hombres, sino el hacedor de la naturaleza imprimió en nuestra razón práctica ciertos principios naturalmente claros, y notas que nadie puede ignorarlas por la lumbre que tiene cada uno en su ánimo, que es el entendimiento que llaman agente, si totalmente no es ligado en el uso de la razón, como en los niños, bobos y mentecaptos; y estos principios, así natos y claros, son los fines de las morales virtudes, son también los preceptos de la ley natural, contenidos todos en un hábito que llaman los teólogos sindéresis, impreso en nuestra mente, y aquella es la centella de la lumbre del ya dicho entendimiento agente, como si estuviesen en un vaso de cristal o de vidrio muy transparente.⁶

El ser humano de manera intuitiva reconoce el principio universal del carácter que tiene para obrar. La regla básica de la ley natural, según la tradición tomista, es actuar bien evitando el mal; asimismo, Las Casas aprovechó otros elementos de la misma filosofía. El fraile distinguió tres inclinaciones básicas que definen el actuar humano: la primera es el apetito natural de conservación de las cosas y los seres; la segunda es la comunicación con los otros seres, así como la conservación de la especie a través de la crianza de los hijos; la tercera es el deseo de saber las verdades, principalmente cognocer a Dios, retomando la idea inicial de la *Metafísica*⁷ de Aristóteles “*Omnnes homines natura scire desiderant*”.⁸ Podemos observar que en el pensamiento lascasiano las leyes naturales son de carácter universal y se podría afirmar que existe una mezcla

⁵ Cfr. Rene Antoine Gauthier, *L'Étique à Nicomaque Tome 1: Première partie introduction*, p. 50.

⁶ Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, p. 212.

⁷ Aristóteles inaugura el libro de la *Metafísica* diciendo lo siguiente: “Todos los hombres por naturaleza desean saber”; Aristóteles, *Metafísica*, p. 980b25.

⁸ Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, p. 213.

entre la ley divina y la natural; sin embargo, ésta última para Las Casas se delimita a unas cuantas reglas formales del pensar y obrar, ya que no contiene directamente el derecho de predicar el Evangelio.

El fraile asocia la acción humana con el razonamiento silogístico: en la premisa mayor se encuentra el principio universal de la ley natural (sindéresis) y en la premisa menor los elementos del conocimiento del sujeto basado en su experiencia particular al obrar; no obstante, dentro del acto se cometen errores derivados del conocimiento, los cuales pueden corregirse a través del diálogo. En este sentido, la posibilidad del diálogo da apertura a que todo tipo de actividad social y relación entre seres humanos se lleve a cabo de manera pacífica. Con estas ideas, Las Casas plantea y defiende el diálogo como modelo pacífico para la cristianización y para eliminar todas las diferencias entre los europeos y los oriundos del Nuevo Mundo, pues a los nativos americanos se les condena a ser inferiores y se les reconoce como animales racionales que pueden ser instruidos bajo la fe cristiana. Aunque muchos pensadores de la época, como Francisco de Vitoria, intentaron defender la naturaleza racional del indio, Bartolomé de las Casas es el único que lo logró porque argumentó que la razón es inherente al ser humano, es decir, todo ser humano es racional por naturaleza y las diferencias que pueden existir de los distintos modos de existencia son accidentes que se gestan en el contexto social, sin que signifique que las personas modifican su naturaleza; esto es un cambio esencial en el esquema tomista, porque el fraile introduce la prudencia como la virtud mediadora entre los fines, el obrar y los medios, actualizando la *phrónesis* aristotélica de manera revolucionaria.

Y porque como está dicho, en nuestra razón práctica se contienen ciertas conclusiones que son los medios necesarios o las razones de ellos para alcanzar el fin por quien los hombres se mueven a obrar, y para que estos medios se proporcionen a los fines, y cuando y como se deban tomar y usar rectamente de ellos, se requiere alguna virtud en el hombre; aquesta es la prudencia, que suele aplicar los principios universales que son los dichos fines, a las particulares conclusiones operables o que se han de obrar, y disponer convenientemente los medios para alcanzar aquello que se pretende por fin.⁹

La novedad del planteamiento lascasiano es que la prudencia es una virtud de la razón práctica, a través de la disposición del propio ser para la elección del bien y el rechazo del mal; en este sentido, el objeto de la razón práctica es la verdad considerada bajo el aspecto del bien total de la vida humana, es decir, el bien a través del cual el hombre se realiza en tanto hombre y dirige la voluntad de la acción mediante la elección de

.....
⁹ *Idem.*



un acto que tenga como fin la vida buena. Las Casas afirma en este pasaje que el criterio para elegir bienes particulares debe partir de un bien absoluto, de tal modo que toda elección supone que el ser humano conozca al menos, de modo intuitivamente verdadero y oscuro, el fin último y óptimo de la vida humana para orientar así toda la existencia en relación a él; este fin último —ya mencionado por Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*— es la felicidad: una disposición continua y perpetua del ser que sólo es posible experimentar imperfectamente. De este modo, la prudencia es una virtud que mora entre el entendimiento y la voluntad, y que toma un papel importante para posibilitar el ejercicio ético de la felicidad, tal como lo recupera el fraile.

Ahora bien, la prudencia propuesta por Las Casas distingue tres actos que ayudarán al ser humano a alcanzar su fin último: el primer acto es el consejo que obliga al ser humano a preguntar; de este modo, la duda dota de sentido su existencia, ya que ésta es el principio de una idea o pensamiento sobre el mundo y sobre sí mismo. Sostiene que la comunicación es propia del hombre; por eso, es una inclinación natural que lo lleva al fin último. La duda que se genera a través del lenguaje también establece un diálogo con el otro y consigo mismo, es decir, el ser humano está en constante construcción, con la finalidad de alcanzar una vida plena. El fraile al respecto dice: “Para efecto de lo cual, tres actos atribuyen a la virtud de la prudencia. El uno es el consejo, que es lo mismo que inquirir, buscar o razonar”¹⁰

El segundo acto es el juicio a los medios que se utilizan para preguntar sobre las cosas en el mundo y la existencia del hombre, estos nos llevan a buscar las respuestas sobre las interrogantes. El juicio es el acto que permite discernir entre lo bueno y malo, así es como el hombre puede pensar sana, correcta y justamente. Le permite conocer e indagar, es decir, el juicio corresponde a la duda existencial del ser humano ¿Quién es? ¿Hacia dónde va? ¿Qué espera del mundo? A partir de estas interrogantes, el ser humano forja su modo de ser en el mundo, dicho de otro modo, le da forma y sentido a su existencia, practica los buenos hábitos de la mente, establece un diálogo consigo mismo y con el otro, con la finalidad de beneficiar a la sociedad, por lo tanto, “El segundo acto es juzgar de las cosas que inquiriendo o buscando se hallan, y estos son los medios”¹¹

El tercer acto es mandar (en éste se concretan los actos anteriores), “el cual consiste en la recta aplicación de las cosas inquiridas o buscadas y juzgadas a nuestro obrar, y éste es el principal acto de la prudencia”¹² Primero tenemos el consejo: preguntar sobre sí mismo y el mundo que lo rodea. Después viene el juzgar de las cosas, en

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Idem.*

¹² *Idem.*

donde se realiza un juicio a los medios que se utilizan para responder las incógnitas, pudiendo discernir entre el bien y el mal. Por último, podrá mandar sobre su voluntad para llevar a cabo los principios de la prudencia. Aquí se ve concretado el acto del que habla Aristóteles, pues la prudencia no sólo es un mero proceso intelectual o racional, sino que va de la mano con el actuar conforme se está deliberando. Aquí encontramos otro elemento ético de la prudencia en la propuesta del fraile, porque se busca actuar conforme a las virtudes que el ser humano desarrolla para mejorar la convivencia en la sociedad y alcanzar el bien común.

Para Las Casas, la prudencia debe ser regulada por la sabiduría, sirviéndose tanto de la razón práctica como de la razón teórica, con la finalidad de que el ser humano descubra el fin último por sí solo; dentro de este proceso se pueden tomar decisiones o actuar de manera errónea por culpa de la inconciencia de ello o bien de conocer la verdadera sabiduría.¹³ En el pensamiento lascasiano, el elemento de la sabiduría se encuentra marginado por completo, de manera que hace una diferenciación entre la universalidad de la ley natural y la particularidad de cada acción humana, situando todo este proceso en la teoría que propone sobre la razón práctica, debido a que deja que toda acción humana esté regida bajo el juicio y el contexto cultural en el cual se desarrollan las civilizaciones, y elimina elementos como el juicio sapiencial de la elaboración del juicio moral.

El fraile pretende demostrar que las tradiciones y costumbres americanas, a pesar de ser diferentes a la cultura occidental, no se pueden categorizar como una contradicción a la ley natural, porque todo ser humano sigue el bien y evita el mal, por lo tanto, el mayor bien que la humanidad busca se encuentra en Dios y de él emanan el conocimiento, las verdades universales y la sabiduría. Por ello, el género humano busca y sigue a Dios como fin último; busca una vida sabia y plena en comunidad. Las Casas retoma la *phrónesis* aristotélica en su forma original, en palabras de Aristóteles:

Es evidente que la prudencia no es ciencia, pues se refiere a lo más particular, como se ha dicho, y lo práctico es de esa naturaleza. Se opone, de este modo, el intelecto, pues el intelecto es de definiciones, de las cuales no hay razonamientos, y la prudencia se refiere al otro extremo, a lo más particular de lo que no hay ciencia, sino percepción sensible, no a la percepción de las propiedades sensibles, sino una semejante a aquella por la que vemos que la última figura en matemática es un triángulo (pues también aquí hay un límite). Pero ésta es, más bien, percepción que prudencia, ya que aquella es de otra especie.¹⁴

¹³ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *De veritate*, q.17 art. 4.

¹⁴ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1142a25-30.



Para el estagirita, la prudencia es un modo de ser, una inclinación que posibilita pensar y existir en un mundo circundante, una vivencia del mismo entorno, entendido como aquel modo en el que de manera inmediata vivimos, es decir, es una cotidianidad del mismo entorno y contexto, de las vivencias y experiencias que son aprendidas mediante nuestra comprensión. Esta *phrónesis* propuesta por el filósofo es una especie de intuición y corazonada comprendedora, pero no de modo objetivo o calculador, sino de un modo natural y significativo que nos permite tener acceso a la vida misma, nuestra propia vida. Refiriéndose a Aristóteles, Las Casas concluye que la prudencia es la virtud principal que caracteriza e identifica la esencia natural en el ser humano, dejando como meros accidentes las prácticas culturales, por lo tanto, la acción humana dependerá del contexto cultural en el cual se desarrolla. Asimismo, acepta de la filosofía aristotélica la unión entre la sabiduría y la prudencia. El fraile concluye que todo acto humano es una manifestación de la racionalidad, pero no toda manifestación racional es estrictamente objetiva y calculadora, ya que también es una disposición que se halla en la existencia misma y en el modo en que debe ser aprendida, integrando así otro elemento sólido a la defensa de los indios. En la *Apologética* menciona:

[...] dondequiera que hubiere buen regimiento de la casa o familia y de la ciudad, los sujetos de ellas, que son los hombres, ternán prudencia y suficiente razón para regirse y ordenarse a sí mismos por naturaleza, porque sin ésta (como es manifiesto) no es posible haber orden ni gobernación económica ni política, ni alcanzarse el fin de ellas, que es el bien y utilidad y perpetuidad de los hombres.¹⁵

Siguiendo las reflexiones que realiza el sevillano acerca del actuar humano, podemos resumir que la razón práctica relacionada a la ley natural, la cual es fundamento de todos los derechos del hombre, abre varias posibilidades de comprender que existen diferentes sistemas religiosos, culturales y políticos; de esta manera, en el pensamiento lascasiano encontramos la universalidad del diálogo intercultural, este rasgo notable es herencia de los tomistas Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, en la cual todos los hombres comparten de manera unívoca y sin jerarquizaciones la definición de animal racional, porque el género humano está compuesto, según la tradición cristiana, por un cuerpo y un alma espiritual de la cual se derivan los derechos y deberes en el ser humano. El primer derecho natural que constituye al ser humano es tener acceso a la verdadera fe; por ello, la predicación a los pueblos indígenas se volvió una necesidad y deber de los españoles y tanto el fraile como sus maestros alegan que los grupos indígenas cumplen con la ley natural, y de no ser así caerían en la categoría de

¹⁵ Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, p. 219.

bárbaros, por lo tanto, sería una forma de admitir que en la naturaleza existen errores y eso no puede suceder porque las equivocaciones naturales son equivocaciones del Creador.¹⁶

A manera de conclusión

La exigencia de la ética siempre tiene vigencia y actualidad, puesto que se apoya de una reflexión intelectual y filosófica sobre la existencia misma. La reflexión sobre la universalidad de la prudencia lascasiana es reconocer el desarrollo pleno de la naturaleza humana y el respeto a la dignidad de su existencia. Las Casas juega un papel fundamental al recuperar la *phrónesis* aristotélica, la cual hizo posible el diálogo como un modo en el que el viejo mundo y el nuevo mundo intercambian, entienden y mezclan opiniones sobre diferentes reglas culturales, típicas, immanentes; sin olvidar que sin este reconocimiento de la unidad humana es imposible acceder a la paz. El fraile con su propuesta redefine el concepto tomista de la ley natural teniendo en cuenta dos objetivos: en primer lugar, reconocer en el indígena una cultura, y en segundo lugar, mostrarla como comprensible, aunque diferente. Es evidente que lo hizo usando los principios de los que disponía: la prudencia en la *Ética* de Aristóteles y en la *sindéresis* Tomista. Esta conclusión es una apertura a nuevas perspectivas de investigación. Reconocemos que la humanidad ha ido perdiendo parcelas de libertad; sin embargo, con la actualización que el fraile provee sobre la *Ética* de Aristóteles, se abre ante nosotros una tarea para repensar y reformar la existencia, mediante el ejercicio de la prudencia como aquella virtud que permite fijar o al menos querer decir verdades para siempre, mismas que sean suelo firme hacia el cual dirigir la existencia, pero fértil en un devenir en el que nada permanece.

Fuentes de consulta

Bibliografía

Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, España, 2011.

_____, *Ética Nicomáquea*, Gredos, 2da. Edición, España, 2008.

Beuchot, Mauricio, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Anthropos, España, 1994.

¹⁶ Cfr. Mauricio Beuchot, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, pp. 29-36.



- De Aquino, Santo Tomás, *De veritate*, Ediciones Universidad de Navarra, España, 2016.
- De las Casas, Bartolomé, *Apologética Historia Sumaria*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1967.
- _____, *De Regia Potestate*, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Madrid, 1969.
- Gauthier, Rene Antoine, *L'Étique à Nicomaque Tome I: Première partie introduction*, Éditions Peeters, Belgique, 2002.
- Gibu, Ricardo, “*Prudentia* y recto apetito en Santo Tomás de Aquino” en: *Actualidad hermenéutica de la prudencia*, Editorial VR, México, 2009, pp. 33-44.
- Molina, Francisco, *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico / Universidad de Navarra, España, 1992.

EL CLERO SECULAR Y LAS LENGUAS INDÍGENAS EN LA REGIÓN DE MATLAZINGO



Gerardo Pérez Silva

Universidad Autónoma del Estado de México / Seminario Diocesano de Toluca

bloy01@gmail.com

Introducción

Los misioneros se encontraron con un contexto multilingüístico cuando acontece la evangelización en la antigua región de Matlazingo (hoy valle de Toluca), en el siglo XVI, el cual estaba integrado por grupos hablantes de cinco idiomas: los del grupo otomiano de la familia lingüística otopame: matlatzinca, otomí, mazahua y ocuilteco, y el náhuatl o mexicano, el cual fue teniendo mayor presencia en esta región a partir de la conquista mexicana (1470-1480).

Este panorama multilingüístico de la región de Matlazingo representó todo un desafío para la iglesia católica en su pretensión por evangelizar y cimentar sus bases pastorales. El presente trabajo ofrece un primer acercamiento sobre el uso de las lenguas indígenas como vehículo para la evangelización, a partir del trabajo que realizó el clero secular en esta región durante el gobierno arzobispal de fray Alonso de Montúfar. Es un tema de interés para comprender los inicios de la evangelización y la conformación de la geografía eclesiástica en esta región de Toluca durante la segunda mitad del siglo XVI.

La experiencia lingüística del clero regular

La hoy región de Toluca formó parte del arzobispado de México desde 1530, en calidad de provincia conocida como “Matlazingo”, un espacio geográfico en el que habitaron varios pueblos hablantes matlatzincas, otomíes, mazahuas, tlahuicas u ocuiltecas y mexicanos.¹ En esta realidad multilingüística se encontraron los primeros misioneros que comenzaron a evangelizar dicha región.

¹ Para una distribución más precisa ver: José García Payón, *La zona arqueológica de Tecaxic-Ixtlahuaca y los matlatzincas*, pp. 149-153; Noemí Quezada, “Movimientos de población en el área matlatzinca durante la época prehispánica”, pp. 165-185.

En las cuatro cabeceras de doctrina que fundaron los franciscanos (Nuestra Señora de la Asunción de Toluca; San Pedro y San Pablo Calimaya; San Miguel Arcángel Zinacantepec, y San Juan Bautista Metepec) la población indígena hablante era matlatzinca, otomí, mazahua y mexicano.

En los conventos agustinos fundados en la parte oriente y sur de esta región: Ocuilan, Malinalco, Capulhuac y Zacualpan, también se encontraba esta realidad lingüística, agregando el tlahuica u ocuilteca.

En cuanto al grupo lingüístico otopame, hubo varios esfuerzos por asimilar dichas lenguas desde los inicios de la evangelización. El testimonio más inmediato y conocido para saber cómo los primeros misioneros tuvieron que librar la barrera del lenguaje es el de fray Andrés de Castro, considerado el apóstol de los matlatzincas por su capacidad inmediata de aprender dicha lengua desde su llegada a Toluca en 1543. Según fray Jerónimo de Mendieta, solía predicar los domingos en tres lenguas: “[...] el primero para los indios mexicanos, el segundo a los matlazingas y el tercero a los españoles [...]”² y de su experiencia misionera dejó un *Vocabulario castellano-matlatzinca*,³ el cual anotó en un ejemplar de la versión impresa de *El vocabulario en lengua castellana y mexicana* de fray Alonso de Molina, además de escribir varios sermones en dicha lengua.

Hubo otro franciscano llamado fray Gerónimo Bautista, quien también preparó unos sermones en lengua matlatzinca, fechados en 1562.⁴ Gracias a los informes de los curas tanto de Xalatlaco como de Teutenango, de 1569, sabemos que por ese tiempo residían en el Convento de San Pedro y San Pablo de Calimaya algunos religiosos diestros en esta lengua.⁵ Fray Juan de Grijalva en su *Crónica de la Orden De N.P.S.*

² Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana* (vol. II), p. 429.

³ Se ha publicado recientemente este vocabulario: Yolanda Lastra, Etna T. Pascacio y Leopoldo Valiñas (eds.), *Vocabulario castellano-matlatzinca de fray Andrés de Castro (1577)* [versión paleográfica y analítica del vocabulario por Doris Bartholomew], *Vocabulario español-matlatzinca* de Roberto Escalante y Marciano Hernández (circa 1973).

⁴ Cfr. José García Payón, *op. cit.*, p. 225.

⁵ Cfr. Luis García Pimentel (ed.), *Descripción del Arzobispado de México, hecha en 1570, y otros documentos* (de los papeles de Joaquín García Icazbalceta), pp. 112-121 y 161-170 respectivamente. Quienes también escribieron sobre el matlatzinca fueron dos frailes agustinos que realizaron su labor en la zona de Michoacán, concretamente en Charo, pueblo fundado por pobladores de la región de Toluca: Fray Miguel de Guevara (nació entre 1575 y 1590, y murió en 1640 en el convento de Charo) escribió un *Arte doctrinal y modo general para aprender la lengua matlatzinga* (1638) y Fray Diego Basalenque (nació en Salamanca, España, el 25 de julio de 1577 y murió en Charo el 12 de diciembre de 1651) escribió *Arte y vocabulario de la lengua matlaltzinga vuelto a la castellana* (1642) y *Vocabulario de la lengua castellana vuelto a la lengua matlaltzinga* (1642).



Augustin en las provincias de la nueva España..., nos dice que en el convento agustino de San Bartolomé Capulhuac había ministros que predicaban en matlatzinca.⁶

Algunos indios también solían ayudar a los misioneros como intérpretes. Un caso es Pablo Hernández, “fiscal de la iglesia en el pueblo de Toluca”, quien ayudaba a fray Gerónimo de Mendieta, durante el tiempo en que éste residió en dicho convento, “[...] a predicar en la lengua matalcinga de aquella tierra lo que [el dicho franciscano] predicaba a los mexicanos”.⁷

En 1552, al iniciarse los trabajos de reconstrucción del que fue el primer templo católico que hubo en Toluca, conocido como la “Capilla de la Santa Cruz de los Otomites de S. Pablo”, predicó en otomí el padre fray Alonso Ortiz en la ceremonia de bendición.⁸

Gracias a fuentes de la segunda mitad del siglo XVI, sabemos que en 1570 en el convento de Toluca residían tres frailes “confesores y predicadores de los indios”.⁹ En Calimaya, por su parte, moraban dos religiosos “[...] el uno confesor y predicador en dos lenguas de los indios, y el otro confesor en sola una”.¹⁰ En Metepec también había dos frailes “[...] el uno confesor y predicador en dos lenguas de los indios y españoles: el otro confesor solamente en la lengua mexicana”.¹¹ Ya para 1585, en Calimaya, había dos religiosos, uno de ellos era “[...] predicador de españoles y matlatzincos”.¹²

Desde la fundación del convento agustino de Ocuilan, en 1537, de los dos frailes que iniciaron esta empresa: fray Sebastián de Tolentino y fray Nicolás de Perea, éste último fue “diestro en el idioma Ocuilteca”, según el cronista agustino Joaquín Sardo.¹³ También del mismo siglo XVI encontramos a fray Sebastián de Medellín y fray Rodrigo Orozco, pero sería fray Gaspar Martínez, tres veces prior y muerto en Ocuilan en 1614, de quien se sabe que estudió y escribió el ocuilteco, mas no hay hasta el momento noticia de alguna obra suya (ni en manuscrito ni impresa).¹⁴

⁶ Cfr. Fray Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden De N.P.S. Augustin en las provincias de la nueva España En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, p. 235.

⁷ Fray Gerónimo de Mendieta, *op. cit.* (vol. I), p. 455.

⁸ Cfr. Nicolás León, *El Convento Franciscano de la Asunción de Toluca*, p. 34.

⁹ *Códice Franciscano (Informe de los franciscanos al Lic. Juan de Ovando y Godoy, Visitador del Consejo de Indias, 1570)*, p. 17.

¹⁰ *Ibidem*, p. 19.

¹¹ *Ibidem*, p. 18.

¹² *Descripción de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio de México, hecha el año de 1585*, p. 147.

¹³ Cfr. Joaquín Sardo, *Relación Histórica y Moral de la portentosa Imagen de N. Sr. Jesucristo Crucificado aparecido en una de las cuevas de S. Miguel Chalma*, p. 9.

¹⁴ Cfr. José García Payón, *op. cit.*, continuación de nota a pie de pág. no. 2, p. 83.

Tras la conquista mexicana, el náhuatl (o mexicano) fue extendiéndose en la región de Matlazingo, en detrimento de las lenguas originarias, y fue para el tiempo de la conquista española y la evangelización: la *lingua franca*. En 1571, en el convento de Zacualpan, moraban tres religiosos agustinos conocedores de esta lengua: fray Luis de Tolentino (prior), fray Agustín de Aranda y fray Agustín de San Guillermo.¹⁵

La presencia inicial del clero secular en la provincia de Matlazingo

El clero secular se hace presente en la provincia de Matlazingo a partir de la mitad del siglo XVI. Esto coincidirá con el gobierno arzobispal de fray Alonso de Montúfar (1551-1572), quien fundará varios curatos seculares en esta provincia, la cual —como vimos— prácticamente estaba dominada por la presencia de las doctrinas franciscanas y agustinas. Esto significará también el inicio de la secularización de dicha región.

Precisamente en su pretensión por “[...] tomar bajo su control las comunidades indígenas atendidas por los frailes misioneros, cuando estos rechazaban someterse a su autoridad en cuanto a la *cura animarum*, tal como disponía el Concilio de Trento [...]”,¹⁶ Montúfar estableció dichos curatos seculares para fortalecer su autoridad y restarle hegemonía al clero regular.

Los curatos fundados o secularizados en la provincia de Matlazingo en tiempos de Montúfar fueron: Teutenango, Tlalchichilpa, Xalatlaco, Huitzilapa, Ixtlahuaca, Xiquipilco, Zinacantepec,¹⁷ Real de Temascaltepeque, Texcaltitlán, Minas de Zacualpa, Tenancingo y Atlapulco.¹⁸ Gracias a los informes de 1569-1570 que dicho arzobispo solicitó a los curas seculares, por orden del Lic. Juan de Ovando y Godoy, Visitador

¹⁵ Cfr. Javier Romero Quiroz (estudio), *Memoria del pueblo de Tzacualpa de la parte del medio día, por Fray Luis de Tolentino, theologo, predicador, confesor de españoles y muy buena lengua mexicana. 15 de marzo de 1571. Apuntes para la Historia de Zacualpan*, pp. 21-22.

¹⁶ Cfr. Antonio Cano Castillo, *El clero secular en la Diócesis de México (1519-1650). Estudio histórico-propopográfico a la luz de la legislación regia y tridentina*, p. 129. Dice este Concilio: “En los monasterios, ó casas e hombres ó mujeres á quienes pertenece por obligación la cura de almas de personas seculares, además de las que son de la familia de aquellos lugares ó monasterios, estén las personas que tienen este cuidado, sean regulares ó seculares, sujetas inmediatamente en las cosas pertenecientes al expresado cargo, y á la administración de los Sacramentos, á la jurisdicción, visita, y corrección del Obispo en cuya diócesis estuvieren” (Sesión xxv, *De Regularibus et Monialibus*, cap. xi, *El Sacro y Ecuménico Concilio de Trento*, traducido al idioma castellano por D. Ignacio López de Ayala, Librería de Rosa y Bouret, París, 1860, pp. 378-379).

¹⁷ En 1570 retoman la administración los franciscanos.

¹⁸ Cfr. Rodolfo Aguirre Salvador, “Desafiando a los frailes evangelizadores. El arzobispo de México, Montúfar, y la creación de parroquias (1551-1572)”, en: http://institucional.us.es/tamericanistas/uploads/TA-43/07_AGUIRRE.pdf [25 de febrero de 2021].



del Consejo de Indias, sobre el estado en que se encontraban sus partidos,¹⁹ podemos tener valiosa información para saber cómo ejercían la *cura animarum* y la manera en que lograron librar la barrera del lenguaje.

Estos curas realizaron su labor bajo lo prescrito por el Primer Concilio Provincial (1555) que dicho arzobispo presidió, y en el que se ordenó que todos los clérigos nombrados para administrar los sacramentos y adoctrinar a los indios debían aprender la lengua de los naturales “[...] dentro de cierto tiempo, so pena, que el que no la quisiere aprender, no sea proveído en cargo de Indios”²⁰

A continuación se describirán los datos de algunos curatos fundados en esta provincia de Matlazingo, para esclarecer un poco el tema de la presencia del clero secular y su relación con las lenguas de sus propias jurisdicciones.

Teutenango fue la primera parroquia que se fundó en 1556.²¹ Su primer cura fue Pedro López de Buitrago (de 1556 a 1563),²² natural de Torrelaguna, España. Había llegado a la Nueva España en 1555 y tenía conocimientos de la lengua mexicana.²³ En 1569, era cura Alonso Martínez Sayas (cargo que ocupó hasta 1571),²⁴ también español de nacimiento, quien supo el matlatzinca y el mexicano.²⁵ En su informe dirigido a Montúfar²⁶ señala que las lenguas de este partido son matlatzinca (hablada por la mayoría de la población) y mexicano. Recibía ayuda de algunos franciscanos, quienes probablemente procedían de Calimaya o de Toluca, para confesar en lengua matlatzinca, mientras que él se dedicaba a confesar en mexicano, aunque señala que “[...] de aquí adelante, con la ayuda de Dios nuestro Señor los confesaré á todos, porque lo he empezado á hacer de meses á esta parte: esto los de la lengua mexicana y matlalinga, sin faltar alguno de los que á ello son obligados”. Gracias también a lo que informa Martínez Sayas, sabemos de algunos impresos en mexicano que solía utili-

¹⁹ Cfr. Luis García Pimentel (ed.), *op. cit.*

²⁰ *Concilios Provinciales Primero, y Segundo, celebrados en la Muy Noble, y Muy Leal Ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rvmo. Señor D. Fr. Alonso de Montúfar, En los años de 1555, y 1565. Dalos a la luz el Illmo. Sr. D. Francisco Antonio de Lorenzana, Arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia*, Imprenta del Superior Gobierno, del Br. D. Joseph Antonio de Hogal, en la Calle de Tiburcio, México, 1769, pp. 132-133.

²¹ Antonio Cano Castillo, *op. cit.*, p. 133.

²² Cfr. John Frederick Schwaller (con la colaboración de Anne C. Taylor Schwaller), *Partidos y párrocos bajo la real corona en la Nueva España, siglo XVI*, pp. 374-375; Antonio Cano Castillo, *op. cit.*, p. 133.

²³ Cfr. Luis García Pimentel (ed.), *op. cit.*, pp. 394-395. Ver también *Cartas de Indias*, Tomo I [edición facsimilar de la de 1877, impresa en Madrid], p. 212.

²⁴ Cfr. John Frederick Schwaller, *op. cit.*, p. 376.

²⁵ *Carta de Indias*, p. 212.

²⁶ Cfr. Luis García Pimentel (ed.), *op. cit.*, pp. 161-170.

zar en su labor pastoral: uno “para predicación, confesion é administración de los santos sacramentos, por doctrinas de Fray Alonso de Molina, de la órden de Sant Francisco”²⁷ y el otro era la “doctrina intitulada de los religiosos de la órden de Santo Domingo”.²⁸ Al haber en este curato dos corregimientos: Teutenango y Atlatlahuca-Suchiaca, Martínez Sayas recomienda que en cada uno de ellos haya sacerdotes que realicen prontamente la atención pastoral a los feligreses, y que se les provea con una pensión suficiente para su adecuada sustentación y que “aprendan las lenguas de las ovejas que se les encomendaren”.

Otra parroquia fue Tlalchichilpa, en donde era cura y vicario Agustín López (1569 a 1584),²⁹ quien sabía mexicano. Informa³⁰ que este curato lo integraban pobladores mexicanos y mazahuas, con población minoritaria de otomíes. Los más principales de los pueblos solían confesarse en mexicano. Se enseñó la doctrina cristiana a los indios mexicanos mediante una cartilla impresa que tenían, mientras que a los mazahuas se les enseña con una doctrina traducida por Tomás de Ledesma —indio natural—. López señala que hacía falta “curas lenguas” para confesar en mazahua, lo cual se remediaría si en cada pueblo hubiese un cura que confesara y entendiera esta lengua.

Juan de Segura fue natural de México y estaba recién ordenado sacerdote en el año en que remitió a Montúfar el informe³¹ sobre el curato de Xalatlaco (donde estuvo hasta 1575 aproximadamente).³² Señala que en dicho curato hay tres lenguas: mexicana, otomí y matlatzinca. Este cura sabía la mexicana y realizaba su labor pastoral con la ayuda de un fiscal (*tlapixqui*), “el cual sabe y entiende las tres lenguas”, y dos alguaciles de la iglesia, más dos indios en cada barrio y estancias sujetas (*tlapixques* menores) que “tienen cargo de llamar y traer á la doctrina” a todos para asistir a la misa los domingos, pascuas y fiestas de guardar. “Júntanse —dice Segura— todos los indios de todo mi partido en el patio de la iglesia de Xalatlaco, é partidos é divididos en tres partes, cada cuadrilla aparte segun su lengua”. Administra el sacramento de la penitencia a los mexicanos y señala que está aprendiendo el otomí para administrarlo a los de dicha lengua, mientras que a los matlatzincas los hace “[...] ir á Calimaya, que está una legua de donde ellos habitan, para que allí los confiese un religioso que

²⁷ *Ibidem*, p. 169-170. Se refiere al *Confessionario mayor, Instrucción y Doctrina, para el que se quiere bien confesar... traducido y vuelto en la lengua de los nauas, por el mismo autor*, de Fray Alonso de Molina, impreso en casa de Antonio de Espinosa, 1565 (Cfr. Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo xvi. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600*, pp. 191-192).

²⁸ *Idem*. Se refiere a la *Doctrina christiana en lengua Española y Mexicana: hecha por los religiosos de la orden de sancto Domingo*, impresa por Juan Pablos, 1548 (Cfr. Joaquín García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 82).

²⁹ Cfr. Antonio Cano Castillo, *op. cit.*, pp. 816 y 807.

³⁰ Cfr. Luis García Pimentel (ed.), *op. cit.*, pp. 153-161.

³¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 112-121.

³² Cfr. Antonio Cano Castillo, *op. cit.*, p. 812.



sabe esta lengua”. Para este y los demás sacramentos, el cura Segura dice utilizar el “catecismo y manual impreso en la ciudad de México, en casa de Pedro Ocharte, año de mil é quinientos y sesenta y ocho [...]”.³³ Para remedio de la labor pastoral en este curato, dicho cura recomienda que “el sacerdote que aquí estuviese sea lengua mexicana y otomí, y si no lo fuere otomí, procure con brevedad saberla”.

En Xiquipilco era cura Francisco de Aguilar Martel —un caso excepcional—, natural de México, hijo de Francisco de Aguilar y de Anastasia Martel. Ordenado a título de beneficio en Texcoco. En Xiquipilco fue “[...] el primero que traxo y planto el Santo evangelio en esta viña nueva del Señor y el primero que en los tiernos lavios destos pobres yndios puso la Santa doctrina y plantó la ley Catholica”.³⁴ Gracias a su informe,³⁵ sabemos que las lenguas de este partido eran: mexicano, otomí y mazahua. Además de decir misa y sermón en dichas lenguas tanto en la cabecera como en las demás estancias, también tradujo la *Doctrina* de fray Juan de Zumárraga.³⁶

Al sur de la provincia de Matlazingo, el clérigo Cristóbal de Vargas era cura de las minas de Zacualpa. Fue natural de México, e hijo de Andrés de Vargas y Catalina de Zamora, (ambos vinieron con el Marqués del Valle). Junto con su hermano Luis de Vargas fue ordenado sacerdote por don Vasco de Quiroga en la ciudad de Mechuacan. Cristóbal de Vargas sabía gramática y lengua mexicana.³⁷ En su informe³⁸ al arzobispo Montúfar señala que las lenguas que había en este curato eran: mexicana, mazateca, chontal y matlatzinca. Puntualiza que la mayor parte de los habitantes entiende la lengua mexicana, en la cual se enseña la doctrina cristiana, aunque “[...] también se les enseña en la lengua que ellos entienden, chontal y matlazinca y mazateca [...]”, apartando “[...] cada una lengua por sí, y un cantor se pone delante y les enseña la doctrina, para que entiendan lo que rezan, mediante sus intérpretes [...]”. Utiliza también el “Manual nuevamente impreso en la ciudad de México por mandado del muy ilustre y Rmo. Sr. El Arzobispo de México”³⁹ para administrar los sacramentos.

³³ Se refiere al *Manuale Sacramentorum, secundum usum almae Ecclesie Mexicanae...*, impreso por Pedro Ocharte en 1568, corregido y aumentado por el fraile dominico Juan de Bustamante y el Bachiller Juan de Salcedo, conforme a los decretos del Concilio de Trento (Cfr. Joaquín García Icazbalceta, *op. cit.*, pp. 218-219).

³⁴ Archivo Parroquial de San Juan Bautista Jiquipilco, Defunciones (1636-1654), Vol. 1, f. 1.

³⁵ Cfr. Luis García Pimentel (ed.), *op. cit.*, pp. 235-242.

³⁶ Probablemente sea la *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe catholica y a nuestra cristiandad en estilo llano para común inteligencia. Compuesta por el Reverendisimo S. don fray Juan de Zumarraga primer obispo de Mexico*, impresa en la misma ciudad de México por su mandado y a su costa, año de 1543 (Cfr. Joaquín García Icazbalceta, *op. cit.*, pp. 62-65).

³⁷ *Cartas de Indias*, p. 213.

³⁸ Cfr. Luis García Pimentel (ed.), *op. cit.*, pp. 133-139.

³⁹ Véase nota 33.

El curato de Atlapulco se fundó en 1569 con la integración de los pueblos Capuluaque, Ocuyaque, Tepeguexuyuca y Quapanoaya. Pedro de Salamanca era cura y vicario natural de México, ordenado sacerdote en 1567 y conocedor de la lengua mexicana.⁴⁰ En su informe⁴¹ señala que en este curato se hablaban las lenguas mexicana (la más común y general), otomí y matlatzinca. Administraba el sacramento de la penitencia a la mayoría de los pobladores que hablan mexicano.

Finalmente, el curato de Texcaltitlán estaba integrado por los pueblos de Temazcaltepec y Texupilco, con sus respectivos pueblos y estancias sujetas. Era cura de dicho lugar Alonso Morales e informa⁴² que las lenguas que allí se hablaban eran mexicana y matlatzinca, la mayoría entendía la primera e incluso el castellano.

A manera de conclusión

Con esta breve exposición, vemos cómo se fue instalando el clero secular en la antigua provincia de Matlazingo, después del trabajo que habían realizado tanto franciscanos como agustinos y como efecto del plan pastoral de Montúfar, segundo arzobispo de México, por establecer bajo su gobierno y tutela los territorios que estaban administrados por clero regular.

Como consecuencia, los primeros curas seculares tuvieron que librar la barrera del lenguaje en un contexto multilingüístico muy complejo para la evangelización e instalación de la estructura pastoral y de gobierno de la iglesia católica. Por los informes citados, pudimos conocer qué lenguas hablaban dichos clérigos y qué estrategias pastorales implementaron para enseñar la doctrina cristiana y administrar los sacramentos.

Cabe destacar que salió a relucir también la dificultad de varios de ellos por comunicarse con su feligresía indígena y la solicitud o recomendación para enviar “curas lenguas” que pudieran ser los interlocutores directos con los naturales.

⁴⁰ *Cartas de Indias*, p. 212.

⁴¹ Cfr. Luis García Pimentel (ed.), *op. cit.*, pp. 227-235.

⁴² Cfr. *Ibidem*, pp. 214-224.



Otro aspecto que también vale la pena destacar es la participación de algunos indígenas como colaboradores directos de los curas en la labor pastoral, especialmente como *tlapixqui*, interprete, traductor, cantor o instructor, un tema que puede ser asunto para otra exposición que complemente el panorama que se ha tratado de plantear en estas páginas.

No omito mencionar las referencias, directas o indirectas, que varios de estos curas aportan sobre los impresos litúrgicos, pastorales y doctrinales que solían utilizar para su labor. Esto nos podría dar luces para tener conocimiento de la circulación de impresos de la época en la provincia de Matlazingo, principalmente los impresos en lenguas indígenas.

Fuentes de consulta

Archivo

Archivo Parroquial de San Juan Bautista Jiquipilco, Defunciones (1636-1654), Vol. 1, f. 1.

Bibliografía

- Cano Castillo, Antonio, *El clero secular en la Diócesis de México (1519-1650). Estudio histórico-prosopográfico a la luz de la legislación regia y tridentina*, Universidad Pontificia de México / El Colegio de Michoacán A.C., México, 2017.
- Cartas de Indias*, Tomo I, Secretaria de Hacienda y Crédito Público / Miguel Ángel Porrúa / S.A. Librero editor, México, 1981 [Edición facsimilar de la de 1877, Madrid].
- Códice Franciscano (Informe de los franciscanos al Lic. Juan de Ovando y Godoy, Visitador del Consejo de Indias, 1570)*, Editorial Salvador Chávez Hayhde, México, 1941.
- Concilios Provinciales Primero, y Segundo, celebrados en la Muy Noble, y Muy Leal Ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rvmo. Señor D. Fr. Alonso de Montúfar, En los años de 1555, y 1565. Dalos a la luz el Illmo. Sr. D. Francisco Antonio de Lorenzana, Arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia*, Porrúa, México, 1981 [Edición facsimilar Imprenta del Superior Gobierno, del Br. D. Joseph Antonio de Hogal, en la Calle de Tiburcio, México, 1769].
- De Grijalba, Fray Juan, *Crónica de la Orden De N.P.S. Agustín en las provincias de la nueva España En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, reimpresión por Imprenta Victoria S.A., México, 1924.
- De Mendieta, Fray Gerónimo, *Historia Eclesiástica Indiana*, vol. II, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Col. Cien de México), México, 2002.
- El Sacro y Ecuménico Concilio de Trento*, traducido al idioma castellano por D. Ignacio López de Ayala, Librería de Rosa y Bouret, París, 1860.

- García Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo xvi. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600*, con biografía de autores y otras ilustraciones, precedido de una noticia acerca de la introducción de la imprenta en México, nueva edición por Agustín Millares Carlo, Fondo de Cultura Económica, México, 1954.
- García Payón, José, *La zona arqueológica de Tecaxic-Ixtlahuaca y los matlatzincas*, primera parte, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1974.
- García Pimentel, Luis (ed.), *Descripción del Arzobispado de México, hecha en 1570, y otros documentos*, José Joaquín Terrazas e Hijos Imps., Puente de Santo Domingo núm. 2, México, 1897.
- Lastra, Yolanda, Etna T. Pascacio y Leopoldo Valiñas (eds.), *Vocabulario castellano-matlatzinca de fray Andrés de Castro (1577): versión paleográfica y analítica del vocabulario por Doris Bartholomew. Vocabulario español-matlatzinca de Roberto Escalante y Marciano Hernández (circa 1973)*, Instituto de Investigaciones Antropológicas / Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2017.
- León, Nicolás, *El Convento Franciscano de la Asunción de Toluca*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1969.
- Romero Quiroz, Javier, *Memoria del pueblo de Tzacualpa de la parte del medio día, por Fray Luis de Tolentino, theologo, predicador, confesor de españoles y muy buena lengua mexicana. 15 de marzo de 1571. Apuntes para la Historia de Zacualpan*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1975.
- Sardo, Joaquín, *Relación Histórica y Moral de la portentosa Imagen de N. Sr. Jesucristo Crucificado aparecido en una de las cuevas de S. Miguel Chalma*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1979 [edición facsimilar de la de 1810].
- Schwaller, John Frederick (con la colaboración de Anne C. Taylor Schwaller), *Partidos y párrocos bajo la real corona en la Nueva España, siglo xvi*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1981.

Hemerografía

- Descripción de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio de México, hecha el año de 1585*, editada por Fr. Fidel de J. Chauvet, *Anales de la Provincia del Santo Evangelio de México*, núm. 2, año 4, abril-junio, 1947.
- Quezada, Noemí, “Movimientos de población en el área matlatzinca durante la época prehispánica”, *Estudios de cultura otopame*, núm. 1, Instituto de Investigaciones Antropológicas / Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998, pp. 165-185.

Mesografía

- Aguirre Salvador, Rodolfo, “Desafiando a los frailes evangelizadores. El arzobispo de México, Montúfar, y la creación de parroquias (1551-1572)”, *Temas Americanistas*, núm. 43, diciembre de 2019. Disponible en: http://institucional.us.es/tamericanistas/uploads/TA-43/07_AGUIRRE.pdf [Fecha de consulta: 25 de febrero de 2021].

POLÍTICAS COLONIALISTAS SOBRE LA CORPORALIDAD FEMENINA DE LAS NAHUAS EN LA NUEVA ESPAÑA (1524-1550)



María Cristina Ríos Espinosa

Universidad del Claustro de Sor Juana

m.riose@universidaddelclaustro.edu.mx / christina63@gmail.com

Introducción¹

En este capítulo se busca probar la existencia de una “biopolítica colonialista” ejercida sobre la población femenina nahua en la Nueva España en el siglo xvi. Según Foucault, el concepto de “biopolítica” significa: “La introducción de una práctica gubernamental [...] en donde los sujetos aparecen como una población que el gobierno debe manejar”.² Para nuestro objeto de estudio, se refiere a la “gubernamentalidad” o “técnica de poder” ejercida por la política pastoral de los franciscanos que permitieron producir un discurso de jurisdicción de la sexualidad de las mujeres y definieron lo permitido, lo prohibido y un régimen de verdad en torno al deseo y la sexualidad, es decir, la carne como la entiende el cristianismo.

El análisis se limita a este periodo porque en él observamos las primeras prácticas de control poblacional en la Nueva España, mediante el adoctrinamiento misionero franciscano. Nos referiremos tanto a las prácticas de control de la espiritualidad o “biopolítica pneumática”³ como al control del cuerpo y la sexualidad de las mujeres. Para ello, se utilizarán las categorías teóricas de Michel Foucault en su análisis de las prácticas del poder sobre la subjetividad, mediante la vigilancia de la conducta. Mientras que él las analiza a través de los testimonios sacados de la antigüedad greco-romana y del cristianismo primitivo, nuestra investigación se limita a las prácticas

¹ Esta investigación fue publicada parcialmente con el título “Biopolíticas Colonialistas en las Nahuas de la Nueva España en el Siglo xvi” en *Revista Reflexiones Marginales*, núm. especial 9, junio de 2020. <https://revista.reflexionesmarginales.com/biopoliticas-colonialistas-en-las-nahuas-de-la-nueva-espana-en-el-siglo-xvi/#:~:text=Biopol%C3%ADticas%20colonialistas%20en%20las%20Nahuas%20de%20la%20Nueva%20Espa%C3%B1a%20en%20el%20siglo%20XVI,-Mar%C3%ADa%20Cristina%20R%C3%ADos&text=Resumen%3A,emprendida%20durante%20el%20siglo%20XVI.>

² Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, pp. 40-41.

³ Por biopolítica pneumática nos referimos a las políticas para el cultivo de la vida espiritual. Término empleado por Jáuregy, Carlos A. y David Solodkow, “Biopolitics and the Farming (of) Life Bartolomé de Las Casas”, pp. 127-166.

de poder colonialista sobre la población femenina indiana en la Nueva España en el siglo XVI, con el fin de clasificarlas bajo esquemas de racionalidad moral e inmoral: ese será el aporte de nuestro trabajo.

El objetivo de esta investigación es estudiar los mecanismos de poder sobre el cuerpo de las nahuas en el siglo XVI. Sus testimonios los encontramos en la *Historia General de las cosas de la Nueva España* y el *Códice Florentino* del fraile franciscano Bernardino de Sahagún en el siglo XVI.

Estado de la cuestión

En el estado de la cuestión tenemos la labor hermenéutica de algunos teóricos dedicados a la filosofía indoamericana, de historiadores y antropólogos especialistas en la Conquista de las Indias, en particular, los aportes de Miguel León Portilla enfocados en la reacción de los indígenas frente a la cristianización; de igual manera, Jorge J. Klor de Alva en *The Life and Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, quien desacredita la interpretación de Robert Ricard en *Conquista espiritual de México*, en el sentido de que la cristianización fue rápida y exitosa; el valor de la interpretación de la conquista por Klor de Alva consiste en su revisión de los aspectos dialógicos de interacción entre los nahuas y cristianos a partir de la propia filosofía indoamericana. De igual manera, no debemos olvidar los aportes del filósofo Tzvetan Todorov, al tratar la conquista de México desde el punto de vista de los indios, ya que maneja la mirada dialógica entre europeos e indoamericanos, en lugar de considerar sus voces como una colección pasiva de información.⁴ Tenemos los aportes de Félix Báez-Jorge en *Entre los nahuales y los santos*,⁵ quien muestra la manera en que las comunidades indígenas experimentaron procesos de transformación frente a la evangelización de los frailes, y donde participaron como actores y no simples receptores de la nueva doctrina; además de que desarrollaron estrategias de supervivencia simbólica de su religiosidad, sus imágenes y su tradición cultural. Coincide con los aportes de Serge Gruzinski,⁶ Catherine Wood⁷ y Eric

⁴ Cfr. Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth. Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, p. 8.

⁵ Cfr. Félix Báez-Jorge, *Entre los nahuales y los santos*, p. 50.

⁶ Cfr. Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, pp. 48-50.

⁷ Cfr. Catharine Good, "La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero", pp. 127-150.



Wolf⁸ en la existencia de los procesos dialécticos entre la religiosidad prehispánica y la cristiana.⁹

Otros críticos de la colonialidad serían Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Santiago Castro Gómez, Mario Ruiz, Nelson Maldonado y Walter Mignolo —los más importantes para el análisis de nuestro objeto de estudio—. No obstante, ninguno de estos estudiosos se ha enfocado en la “biopolítica pneumática” ejercida sobre la vida de las nahuas y ello justifica los aportes de nuestra investigación.

El colonialismo es un término que *convencionalmente* alude a un sistema político y económico impuesto por un poder imperial sobre una población conquistada y colonizada y es un ejercicio de dominación. Sin embargo, también se puede aplicar al territorio del cuerpo sometido en otras dimensiones, pues se busca imponer leyes, costumbres y creencias. La implantación del poder patriarcal sobre la vida de las mujeres en los virreinos americanos estaba naturalizado como parte de la *mentalidad* de la época, es decir, el cuerpo de la mujer representaba para los hombres desafíos, luchas, debilidades y retos que tenían que apaciguar; por ello, se pueden considerar cinco tipos de políticas de control:

- Políticas de multiplicación de las indias: la nutrición, higiene y reproducción sexual, la indumentaria, el manejo del cuerpo, el peinado y el matrimonio.
- Políticas económicas coloniales para la explotación “humanitaria” del trabajo de las mujeres en una división según sexo y casta.
- Políticas para el cultivo de la vida espiritual (pneumo-política o biopolítica pneumática).
- Política educativa: los saberes colonizados y su reproducción en los estamentos sociales.
- Política de educación estética: el teatro, la literatura y las hagiografías de vidas de Santas, las cuales funcionaban como modelos de vida ética y ejemplar.

⁸ Cfr. Eric Wolf, *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, p. 352.

⁹ A esto lo llamo “cripto-indoreligiosidad”, ya que es la manera en que detrás de las prácticas devocionales de los santos, impuestas por los frailes, se mantuvieron las devociones a sus deidades en latencia y como una forma de resistencia simbólica.

Sabemos que algunas categorías de Michel Foucault sirvieron para explicar el control de la vida de los sujetos, su intención fue “[...] buscar cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye en sujeto [...]”;¹⁰ de manera análoga, nuestra investigación se interesa en la producción de la subjetividad femenina como objeto de estudio específico y en particular la población femenina nahua retratada por el fraile franciscano Bernardino Sahagún en su *Historia general de las cosas de la Nueva España* y en el *Códice Florentino* en el siglo XVI. Nos centraremos en lo relativo a la nutrición, higiene, reproducción sexual, indumentaria, manejo del cuerpo, peinado y el matrimonio. Este análisis crítico no pretende inscribirse dentro del campo de la historiografía, sino del filosófico, ya que se elabora un análisis hermenéutico de casos históricos escogidos.

Metodología

La metodología crítica se basa en la teoría de Michel Foucault en el *Nacimiento de la Biopolítica*, la *Hermenéutica del sujeto* y la *Historia de la sexualidad*. Las cuatro categorías elegidas para aplicarlas al estudio de las prácticas del cuidado del cuerpo y del alma en la temprana vida social novohispana son: 1) la biopolítica; 2) la gubernamentalidad; 3) las hermenéuticas o tecnologías del yo, y 4) el concepto de la carne para el cristianismo. Se utilizan para el análisis de casos emblemáticos de prácticas de control sobre las mujeres nahuas en el siglo XVI: las prácticas de racionalidad o gubernamentalidad ascética en la vestimenta, el lenguaje, la sexualidad y la espiritualidad dentro de la Provincia del Santo Evangelio.¹¹

Efectos de las “técnicas de poder” del cristianismo franciscano en la Nueva España en el siglo XVI

Las “técnicas de poder” pastoral ejercidas por los franciscanos en sus procesos de evangelización nos sirven como ejemplos para explorar las distintas prácticas de poder instauradas por el cristianismo tridentino de la Contrarreforma en la Nueva España y para producir la subjetividad femenina. Los primeros ejemplos que vamos a analizar son ejercicios de poder o “gubernamentalidad” desde fuera de la comunidad nahua e impuestas sobre ella sin su consentimiento. Se trata de la práctica de poder

¹⁰ Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad*, p. 9.

¹¹ Así se llamaba el área de evangelización destinada a los misioneros franciscanos. Fue la primera congregación religiosa en llegar a la Nueva España en 1524 conocida por los doce apóstoles americanos y encabezada por Martín de Valencia, quienes construyeron uno de los primeros conventos de estilo medieval en Huejotzingo, Puebla.



pastoral de los misioneros franciscanos sobre la conducta sexual y estética de las nahuas en el siglo XVI.

La “técnica de poder” inaugurada por el cristianismo tridentino en los virreinos americanos se dio a través de lo que Foucault llamó “tecnologías de interiorización”: la toma de conciencia, vigilancia del sí mismo con relación a sus debilidades y sus propias tentaciones¹² ante la propia carne; así fue como el cristianismo hizo funcionar, según Foucault, esta moral que permitió la sujeción del individuo por sí mismo. Este fue el efecto de la introducción del poder pastoral del cristianismo individualizante desde la sociedad romana hasta nuestros días, y en el caso que nos ocupa se introdujo en los pueblos amerindios a través de la evangelización misionera de los primeros franciscanos en una efectiva “biopolítica pneumática”, es decir, un control de la espiritualidad, la cual llevó implícita una “biopolítica” sobre el cuerpo y la sexualidad de las nahuas.

El control de la espiritualidad de los misioneros fue inseparable del ejercicio de poder sobre la corporalidad y sexualidad de las nativas, debido a que los cristianos buscaban educar en el control de las pasiones, apetitos individuales y el logro del mérito moral a partir de la renuncia subjetiva a los placeres. Todo ello con la finalidad de superar la tentación, evitar el mal, expiar los pecados para lograr la salvación eterna del alma y ganar el paraíso, a través de prácticas de purificación: ayunos, flagelación de la carne y esfuerzo corporal.

Para Foucault, la producción del saber del individuo en el conocimiento de sí mismo y la “conciencia de sí” fueron los efectos del significado de la carne en el cristianismo¹³ y de la sexualidad como base de la producción de la subjetividad interior de las nativas en la Nueva España, cuyo fundamento es la sexualidad y la autorrepresión, la cual requirió una vigilancia extrema de la conducta, los pensamientos y la imaginación de las mujeres.

Esta noción de gubernamentalidad foucaultiana fue adecuada para nuestro objeto de estudio, ya que sirvió para demostrar el ejercicio de la “técnica de poder” pastoral franciscana en los modos de evangelización, control del cuerpo y uso de los placeres de la población femenina nahua en la Nueva España en el siglo XVI. Para

¹² Cfr. “Sexualidad y poder” en Michel Foucault, *Obras esenciales*, pp. 810-811.

¹³ Foucault es quien habla de la experiencia cristiana de la carne, lo que le interesó de esta experiencia fue como, a través de esta experiencia, el sujeto puede reconocerse como sujeto de deseo, se constituye como sujeto a través de su sexualidad, y estudia el cristianismo sólo como ejemplo emblemático de cómo se ejerció ahí un mecanismo de poder que permitió producir una subjetividad a partir de la sexualidad y su regulación. Véase Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, pp. 800-814.

comprenderla, necesitamos revisar lo que significaba para la moralidad de las nahuas la abstinencia, el exceso de los placeres corporales y compararlos con los de la moralidad cristiana. En ambos tipos de racionalidad se buscaba el control de los apetitos y las pasiones como una vía de acceso al mérito moral, a partir de la renuncia subjetiva a los placeres, pero sus motivaciones eran diferentes. A diferencia de los franciscanos, quienes intentaban superar la tentación, evitar el mal y expiar los pecados; las nahuas buscaban el equilibrio del cuerpo, evitar la contaminación y obtener el favor divino. Ambas ideologías incorporaban una racionalidad de los placeres del cuerpo, la moral nahua se concentró más en una “[...] racionalidad de moderación” frente a la moralidad cristiana cuya “racionalidad era la de evitar la tentación [...]”.¹⁴ Al diferenciar la ética nahua, Jorge J. Klor de Alva¹⁵ en *The Life and Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, la considera alejada de la noción de perfección cristiana y cercana a la de conservación del equilibrio global. Tenemos como evidencia los testimonios de los informantes de Sahagún, ya que los gobernantes nahuas les decían a sus hijas lo siguiente:

La tierra no es un buen lugar, no es un lugar de felicidad, ni un lugar de contentamiento. Se dice que la tierra es solamente un lugar de felicidad cansada, un lugar de felicidad dolorosa. Como el anciano continuaba diciendo, para que nosotros vasallos no vivamos siempre gimiendo y no muramos de tristeza, nuestro señor nos otorgó la risa y el sueño; la subsistencia para volvernos fuertes, crecer y sobretodo, nos brindó la sexualidad para que más personas sean plantadas en la tierra.¹⁶

El historiador y filólogo Ángel María Garibay¹⁷ en su *Teogonía e historia de los mexicanos* de 1979 mencionaba que *Ehécatl*, dios del aire, creó el pulque para dar felicidad a la gente. *Ehécatl* posee poderes análogos al del creador de la cultura, el dios Quetzálcoatl, a diferencia del dios de la discordia y de la guerra Tezcatlipoca. La vida en la tierra tiene sus compensaciones divinas que deben gustarse con moderación.¹⁸

¹⁴ Cfr. Louise M. Burkhart, *op. cit.*, p. 130.

¹⁵ Véase Jorge J. Klor de Alva et al., *The Life and Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*.

¹⁶ Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex, General History of Things of New Spain*, 12 vols, p. 93. Traducción propia.

¹⁷ Véase Ángel María Garibay, *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, p. 107.

¹⁸ Cfr. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, p. 279; y Louise M. Burkhart, *op. cit.*, p. 131.



Entre los nahuas el exceso sexual era expresado como una vida placentera. La mujer pública y licenciosa era alguien que habitualmente se centraba en el placer y evitaba los fines serios de la vida, pero esto no era una forma de maldad, como sí lo era desde la ideología de la moralidad cristiana.

Biopolítica colonialista en la población femenina nahua en la Nueva España

Vamos a revisar los testimonios de Bernardino de Sahagún en su *Historia general de las cosas de la Nueva España*, los cuales pueden ser considerados ejemplos de lo que Foucault llamaría una “tecnología del poder” sobre la sexualidad de las nahuas en el siglo XVI. Este tipo de “biopolítica colonialista” posibilitó la construcción de un discurso sobre los tipos de esquemas de comportamiento. Sahagún clasificó a las mujeres morales o inmorales a partir de cuatro criterios de corte económico utilitarista y estético: la indumentaria; el arreglo personal; la sexualidad, y la organización del trabajo u oficios.

Los frailes franciscanos fueron los primeros misioneros que impusieron los mecanismos de poder sobre las poblaciones indígenas dentro de su proyecto de evangelización, aunque no fueron los únicos, pues tenemos otros casos de ejercicio de la “biopolítica” humanitaria en las utopías de Bartolomé de las Casas en las islas del Caribe de 1516-1518 y las de Vasco de Quiroga en sus Hospitales Pueblo en 1534-1536 en Santa Fe y Michoacán, los cuales también refieren a los oficios de mujeres: la vestimenta y la nutrición y reproducción material de la vida, incluyendo la sexual reproductiva.

El tipo de mecanismos de poder en la “biopolítica pneumática” practicada por los franciscanos sobre la población nahua fue principalmente estética y retórica, es decir, se emplearon sermones, pinturas murales, teatro, música, cuya finalidad fue producir una reacción emotiva en las receptoras para convencerlas. La estética devocional ocupó un lugar preponderante y tuvieron que aprender náhuatl y conocer su ideología moral y religiosa.

En el proceso de conversión, los nahuas fueron tratados como objetos de grandes experimentos humanísticos, con novedosas metodologías misionales, reflexiones milenarias y apocalípticas y de dogmas inflexibles, lo que los frailes dijeran o hicieran debía ser aceptado por los nativos. La cultura nahua fue un barro o material inerte moldeado por los frailes a su antojo, lo cual degradaba ontológicamente el ser del

nahua, ya que no fueron considerados socios activos de un diálogo,¹⁹ aunque también es cierto que algunos misioneros, Pedro de Gante en particular, fueron protectores de los indios frente al abuso de los encomenderos. Michel Foucault afirma que el cristianismo contribuyó a la producción de una subjetividad a través de mecanismos de poder por medio de técnicas de interiorización:

Pienso que el cristianismo encontró el medio de instaurar un tipo de poder que controlaba a los individuos a través de la sexualidad, concebida como algo de lo que hay que desconfiar, algo que introducía en el individuo la posibilidad de la tentación y la posibilidad de la caída.²⁰

Intentaremos probar la verdad de esta práctica de instauración de poder pastoral sobre la subjetivación femenina en la Nueva España del siglo XVI, a través de algunos ejemplos extraídos de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, en específico, del libro décimo titulado “De los vicios y virtudes de esta gente indiana; y de los miembros de todo el cuerpo interiores y exteriores; y de las enfermedades y medicinas contrarias; y de las naciones que han venido a esta tierra”, debido a que dedica tres capítulos enteros al comportamiento adecuado e inadecuado de las mujeres. El capítulo XIII lleva por título “de las mujeres nobles”, el XIV lo dedica a “las condiciones y oficios de las mujeres bajas” y el XV de “muchas maneras de las malas mujeres”. Nos centraremos en este último apartado por considerarlo un objeto de estudio ejemplar en la historia de la sexualidad novohispana. Este capítulo hace cuatro clasificaciones poblacionales de exclusión y censura hacia las nahuas: las mujeres públicas, la mujer adúltera, la hermafrodita y la alcahueta.

¹⁹ David Tavárez, *The Invisible War. Indigenous Devotions, Discipline, and Dissent in Colonial México*, pp. 26-27, explica la manera como los primeros franciscanos fungieron como jueces inquisitoriales antes de la instauración del Santo Oficio en 1571 por Felipe II. Destaca la campaña anti-idolátrica encabezada por fray Juan de Zumárraga, franciscano y primer obispo de la Nueva España, llevada a cabo de 1520 hasta 1571. El tipo de control y castigo sobre los nativos tuvo su mayor ejemplaridad en la corporalidad de Don Carlos Ometochtli, noble chichimeca, descendiente directo de los gobernantes de Texcoco, su abuelo fue Netzahualcōyotl. Lo acusaron de crímenes en contra de la fe católica, luego de este caso no se dio otro igual hasta 1714, al menos no con tanta crueldad, la razón es que luego de torturarlo y quemarlo en la plaza pública, el rey se enfureció muchísimo, porque el proyecto político de la Corona necesitaba de los gobernantes nativos para el control de la población y de la región. Una colonización que no incorporará a las antiguas élites estaba destinada a fracasar, pues ellos eran quienes tenían el conocimiento de la región y las costumbres de sus súbditos. Las estrategias punitivas de Zumárraga incluían: humillación pública, castigo corporal, exilio de la comunidad, trabajos forzados, castigos pecuniarios y exclusión del gobierno colonial.

²⁰ Michel Foucault, *Obras esenciales*, p. 810.



Sobre el primer caso, la mujer pública, Sahagún nos dice:

La puta es mujer pública [...] anda vendiendo su cuerpo, comienza desde moza y no lo deja siendo vieja y anda como borracha y perdida [...] muy lujuriosa, sucia y sin vergüenza, habladora y muy viciosa en el acto carnal [...] se pone colores o afeites en el rostro [...] tiñe los dientes, y suelta los cabellos para más hermosura [...] y después andarse pavoneando, como mala mujer, desvergonzada [...] y andar mascando tzictli para limpiar los dientes [...] callejera, [...] anda riéndose [...] habla a los hombres guiñando el ojo, llamar con la mano [...] escoger al que mejor le parece [...] querer que le paguen bien [...] andar alcahueteando las otras para otros y andar vendiendo otras mujeres.²¹

Reprobaba la exteriorización del cuerpo femenino, su conducta vanidosa, sus movimientos. Sahagún consideraba pecado este tipo de exteriorización del cuerpo de las nahuas: es pecadora la que se pinta la cara con color ocre y polvo rojo, así como los dientes con cochinilla, como afirma en su *Códice Florentino*, capítulo VIII. Por contraste, la mujer virtuosa no se tiñe cabello, se lo corta; nunca mira de frente a las personas, nunca sale a la calle y se encierra en clausura, como Santa Clara, un modelo de virtud femenina para instaurar en las nahuas la moderación.

Sahagún condenaba el mostrarse, notarse, gozar del placer del cuerpo, perfumarse y usar color en el rostro. Sin embargo, visto desde una mirada crítica y decolonial, las nahuas fueron capaces de decidir, libres de usar su cuerpo a su antojo, vestir y moverse sin límites y gobierno de sí. Se trata de mujeres sin autorrepresión como lo exigía la ascética del cristianismo en la reglamentación y normatividad del cuerpo.²²

Las abstinencias y penitencias de los santos cristianos fueron las “técnicas de poder” empleadas por los misioneros como modelos de comportamiento y mecanismos de

²¹ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, pp. 562-563.

²² Se ha podido documentar que desde la época prehispánica existe una preocupación por la educación de los hijos conforme a su género, como se muestra en el libro de *Huehuetlatolli* o en la *Historia de la Literatura Náhuatl* de Ángel María Garibay, prueba de que si bien está sumisión de la mujer no se origina en la época novohispana, el sometimiento posterior sí fue de corte colonialista. El libro de *Huehuetlatolli* contiene “las pláticas que los padres y madres dieron a sus hijos y los señores a sus vasallos, todas llenas de doctrina moral y política”. Fue recogido, enmendado y acrecentado por fray Juan Bautista, franciscano en el convento de Santiago Tlalilulco, Impresor Melchor Ocharte, México, 1600. La edición revisada es la transcripción del texto náhuatl y traducción al castellano de Librado Silva Galeana, con estudio introductorio de Miguel León Portilla, pp. 22.

control para construir la subjetividad de los y las nahuas. En *Psalmodia christiana y sermonario de los sanctos del año en lengua mexicana*,²³ Sahagún utiliza a Santa Clara para contrastar su conducta con la de las nahuas nobles.

A partir de la carne, como la entiende el cristianismo, se incorporó la “sexualidad al interior de esta subjetividad” y dio como resultado la sujeción de las mujeres por sí mismas, posteriormente en la sociedad novohispana del siglo xvii. Ese fue el caso de las religiosas dedicadas a la vida conventual, las cuales no analizaremos en este estudio, ya que nos centramos solamente en las nahuas del siglo xvi.

Las nahuas sí sufrieron represión venida de la exterioridad, por eso es colonialista. El tipo de represión fue retórica en un intento de introducir, dentro de la ideología nahua, los preceptos morales cristianos, en particular, el concepto de pecado. Los frailes se esforzaron en obligar a las nativas a comportarse como cristianas en las cosas más ordinarias de la vida. No estaban interesados en que entendieran el cristianismo en términos metafísicos o filosóficos, por ejemplo, su interpretación del cosmos; la organización de los calendarios a través de la historia de la salvación y de la vida de los santos; la descripción de los rituales para crear modelos de comportamiento y una subjetividad cristiana. La retórica fue fundamental dentro del discurso de la evangelización, es decir, la habilidad de usar el lenguaje con efectividad para provocar emociones y convencer a las nahuas de actuar de una manera compatible con la racionalidad cristiana, por medio de la pintura mural y la representación de la historia sagrada en el teatro y la música: una conquista simbólica de los imaginarios por medio de la estética. Se usó el teatro como instrumento de doctrina y fray Pedro de Gante fue uno de los pioneros en las representaciones en la capilla abierta del Convento de San José de los Naturales²⁴ o como observamos también en la *Rhetorica christiana*²⁵ de fray Diego Valadés, en 1579, por mencionar sólo algunos.

El uso de la estética como “técnica de poder” pastoral permitió impactar de manera efectiva a la población indiana del siglo xvi, y en el caso concreto de las mujeres nahuas se hizo mediante los sermones de vidas ejemplares de Santa Clara y la Virgen María. Los modelos de las Santas sirvieron para construir el imaginario de la buena mujer, contrario al de la puta, la alcahueta y la hermafrodita. Para Sahagún, ser mujer noble significaba mansedumbre y sumisión:

²³ Bernardino de Sahagún, *Psalmodia christiana y sermonario de los sanctos del año en lengua mexicana*, pp. 146-147.

²⁴ Cfr. Pedro de Gante, *Doctrina christiana en lengua mexicana*.

²⁵ Cfr. Diego Valadés, *Rhetorica christiana*.



La mujer noble y de buena ralea, es de buena parte y descende de caballeros. La que es buena sigue las pisadas de sus padres y les imita en virtudes y da buen ejemplo, es casta, siguiendo lo bueno y evitando lo malo, es mansa y magnífica, y en todo muestra su nobleza y vive conforme a su genealogía, correspondiendo a su linaje. Es humilde, pacífica y de apacible conversación y muy agradecida a sus bienhechores y enemiga de vanos loores entre las gentes y de ser estimada, es compasiva y no menosprecia a los pobres, los ama y ayuda, es elocuente, blanda y sosegada en el hablar, y aunque sea bastarda es muy vergonzosa y tiene empacho de todo lo malo y es de buenas entrañas y amorosa, grave, temerosa, estimada, y muy tenida de todos y reverenciada.²⁶

Aquí tenemos el contraste con la primera mujer. A diferencia de ella, ésta produce su subjetividad a partir de la emulación de las virtudes. El primer lugar lo ocupa la carne o la sexualidad: la autorepresión del deseo, de ahí que la castidad ocupe tanta importancia, pues será la base de producción de una subjetividad individualizante cuyas características son: 1) mansedumbre, 2) humildad, 3) vergüenza, 4) sumisión, 5) el silencio, pues afirma que es “sosegada en el hablar”, 6) sencillez, al no ser vanidosa y 7) la prudencia.

El orden de exposición de las virtudes esperadas de las mujeres logró construir un discurso o régimen de verdad, es decir, un modelo femenino a imitar, forma de individualización y subjetivización. La castidad ocupa el primer lugar pues, a partir de esta normatividad, se ejerció una “técnica²⁷ de poder” sobre la carne, y las mujeres habrían de producir una subjetividad de autovigilancia y autocensura un siglo después. Este será el gran triunfo de “biopolítica” de la Contrarreforma en la Nueva España que se construyó como discurso en el siglo XVI, y logró su triunfo de autorrepresión femenina hasta el XVII, a pesar de que antes fue de preparación y construcción de discursos de vigilancia, y de formación de nuevos hábitos de conducta.

Con base en la represión de la sexualidad, el cristianismo fundó la conducta moral recta: “[...] el acto sexual mismo: el cristianismo lo había asociado con el mal, el pecado, la caída, la muerte, mientras que en la Antigüedad lo había dotado de significaciones positivas”,²⁸ eso es lo que Foucault nos dice en la *Historia de la Sexualidad*. En el caso de nuestro objeto de estudio, en la moralidad náhuatl no se practicaba la monogamia y el placer no estaba asociado al mal o pecado.

²⁶ Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, pp. 560-561.

²⁷ Es una técnica porque implicó un proceso de subjetivación basado en la moralidad cristiana, como ya se explicó en este trabajo y sí logró sugestionar a sus oyentes a través de la retórica estética.

²⁸ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, p. 16.

Alfredo López Austin hace un análisis simbólico del cuerpo entre los nahuas²⁹ y dice que este se expresa a través de dos fuerzas opuestas, pero dialécticamente necesarias: el calor y el frío; visto así, el deseo sexual es calor y su satisfacción significa el enfriamiento del cuerpo. El trabajo calienta y el descanso enfría, lo mismo provoca el beber pulque, poco trabajo y mucha práctica sexual. El beber en exceso hace que el individuo pierda el equilibrio por enfriamiento del cuerpo y provoca la enfermedad. La práctica de una “racionalidad de moderación” y de gratificación diferida permite a las personas maduras robustecer su “Tonalli” (corazón) y mejorar su calidad de vida, administrando los pequeños placeres, en lugar de irse a los extremos que dañan el cuerpo y lo exponen a los peligros de su desintegración.

El “cuidado de sí” en la moralidad nahua se expresaba a través de la risa y la broma, era una forma de honrarse a sí mismo en la dignidad y el amor propio, ya que el placer era considerado un regalo divino en compensación por el sufrimiento en el mundo; a diferencia de la moralidad cristiana, donde la virtud estaba en la habilidad de resistir al placer.

Con respecto a la sexualidad, el cristianismo no adoptó un ascetismo radical, pues era necesaria la reproducción de la especie. El acto sexual era permitido sólo dentro de las reglas del matrimonio monógamo y no teniendo al placer como el fin último de la carnalidad, sino a la reproducción legítima de los hijos. Con base en esta normatividad, Sahagún condena a la mujer pública, a la adúltera, a la alcahueta y a la hermafrodita. De la adúltera dirá:

La adúltera es tenida por alevosa, o es traidora, por lo cual no es tenida en alguna reputación, vive muy deshonrada y cuéntase como por muerta; por cuanto tiene perdida la honra, tiene hijos bastardos y con bebedizos se provoca a vómito para mal parir, y por ser tan lujuriosa con todos se echa, y hace traición a su marido, engaña en todo y tráele ciego.³⁰

La “técnica de poder” sobre la carne construyó la subjetividad moral femenina, al condenar la traición al varón por la vía negativa, la mala reputación por ser: 1) objeto de habladurías y estar en la boca de todos, 2) estar desnuda a la vista del público, 3) tener hijos fuera del matrimonio. Sahagún reprueba igualmente la decisión de las mujeres nahuas de no tener hijos y provocarse el aborto: “con bebedizos se provoca a vómito para mal parir”. También dice: “es tenida por muerta”, es decir, estarlo para la vida en sociedad y para la salvación del alma: en el primer caso, por la falta de

²⁹ Alfredo López Austin, *op. cit.*, p. 210.

³⁰ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p. 562.



aceptación en la comunidad y la exclusión social como castigo por su conducta; en el segundo, por el pecado en contra del mandamiento de “no fornicarás” ni “cometerás adulterio”, pues destruyen el espíritu y sus posibilidades de salvación eterna. De igual manera, Sahagún condena a la hermafrodita por salirse de la heteronormatividad:

La mujer que tiene dos sexos, a la que tiene natura de hombre y natura de mujer, la cual se llama hermafrodita es mujer monstruosa, la cual tiene supinos, y tiene muchas amigas y criadas, y tiene gentil cuerpo como hombre, anda y habla como varón y (es) vellosa; usa de entre ambas naturas; suele ser enemiga de los hombres porque usa del sexo masculino.³¹

Es una clara exclusión de lo que dentro de la racionalidad cristiana es contra la naturaleza reproductiva. Toda conducta sexual fuera de la finalidad de la multiplicación de la especie fue reprobada en lo moral y demonizada, al asociarse con lo monstruoso, ominoso, oscuro, el mal y la perdición. Sahagún condena el placer de la carne sin legislatura, en el caso de la hermafrodita, por asemejarse a la mujer sin tener las cualidades de ésta: por tener voz, vello, genitales masculinos y utilizarlos a la manera del varón sin serlo plenamente y suplantar al hombre en el acto carnal. La hermafrodita produce una mentira, al aparentar ser mujer con cualidades masculinas; por ello, es enemiga del hombre y una inmoral. Por último, tenemos a la alcahueta:

La alcahueta, cuando usa alcahuetería es como un diablo y trae forma de él, y es como ojo y oreja de diablo, al fin es como mensajera suya. Esta tal mujer suele pervertir el corazón de otras y las atrae a su voluntad, a lo que ella quiere; muy retórica en cuanto habla, usando de unas palabras sabrosas para engañar, con las cuales como unas rosas anda convidando a las mujeres, y así trae con sus palabras dulces a los hombres embobados y embelesados.³²

Una alcahueta por su definición es una persona que procura, encubre o facilita una relación amorosa o sexual entre dos personas. No es el objeto de un acto carnal, pero es peor desde el punto de vista de la racionalidad cristiana, porque incita al pecado y a la perdición del alma, desvía a esta última de la ley divina en su búsqueda de la salvación y de una obligatoriedad. Por ello, Sahagún la compara con un demonio al tentar a hombres y mujeres. Uno de sus atributos es la retórica, el arte del buen hablar y convencer. Desde Platón se consideraba un engaño practicado por los sofistas. De igual manera, la retórica estaba asociada al canto, análogo a la acción de las sirenas: seres monstruosos que con sus cantos hundían a los tripulantes del barco en donde viajaba Odiseo.

³¹ *Idem.*

³² *Ibidem*, p. 563.

Desde nuestra interpretación, la alcahueta seduce porque conoce los deseos de los demás, la sensibilidad de las mujeres ante las flores, éstas últimas refieren al sentido de la vista y del olfato, los cuales eran considerados los sentidos groseros o vulgares para la filosofía renacentista de Marsilio Ficino en el siglo XVI. La palabra utilizada por la alcahueta era una forma de seducción a los hombres y análoga a la función de las rosas cuando se ofrecían a las mujeres para enamorarlas. La palabra es el verbo, el logos, el cuerpo de los pensamientos, posee carnalidad, fuerza, atracción, poder de producción de fantasmas o imágenes en la conciencia y, por tanto, capacidad de manipulación del deseo. La palabra apela al sentido del oído, tiene musicalidad, refiere al sentido fino, es decir, al espiritual, de ahí su fuerza para la perdición.

La palabra estaba reservada a la masculinidad y su empleo por las mujeres era un acto trasgresor en sí mismo en la mentalidad medieval que esperaba sumisión, entrega y silencio en los modelos de la mujer de esa época y en la renacentista también, lo cual se puede comprobar en los múltiples tratados espirituales escritos por hombres que retrataban modelos de virtud cristiana, a través de las hagiografías de vida ascética conventual femenina en la España del siglo XVI.

En el *Códice Florentino*, Bernardino de Sahagún presenta un patrón de conducta femenino a través de la retórica. Fue escrito en náhuatl, pero adaptado a la moralidad cristiana, y aborda temas de castidad y manejo correcto del cuerpo. Utiliza a la Virgen María como modelo de comportamiento femenino. En su sermón acerca de la Concepción aconseja a las nahuas el cuidado y protección de su virginidad:

No debes mirar a la cara a ningún hombre, no debes sonreírle a ningún hombre, no debes escuchar las palabras de ningún varón, no debes hacerte amiga de ninguno. Si te ofrece regalos no debes aceptarlos, si te busca para algo y quiere algo de ti no debes dárselo. Protege y cuida tu cuerpo y tu corazón [*tonalli*] para qué no hagas nada que ofenda a Dios, tu señor.³³

En ese mismo manuscrito, Sahagún recomienda a los padres cuidar y castigar a sus hijas cuando se bañan, ríen o divierten enfrente de los hombres. El fraile franciscano Anunciación pone también como ejemplo a la Virgen María y les aconseja a las mujeres nahuas seguir su ejemplo: “No te pasees enfrente de la gente, no mires de casa en casa, no platiques en el mercado, no te sientes aquí y allá y entre la gente, no te pares a un lado del camino, no te dirijas a los hombres, no sonrías a la gente”.³⁴ Pone de ejemplo a la Virgen María, quien corría cuando alguien se le acercaba para no ser

³³ Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, p. 93.

³⁴ Louise M. Burkhart, *op. cit.*, p. 137.



vista. En contraste, la madre de las niñas nahuas aconseja a sus hijas no apresurar sus pasos, porque al hacerlo levantan el polvo y contaminan su cuerpo; deben caminar despacio y en equilibrio, no bajar la cabeza ni mostrar sumisión enfrente de los hombres. El correr es un descuido, porque pueden caer y dañarse: los movimientos rápidos son arriesgados. Cuando Molina, fraile franciscano, confiesa a las nahuas, les pregunta si su conducta ha sido moderada en las comodidades del cuerpo, incluyendo la comida y el vestido. Es interesante como este misionero incluye el exceso de penitencia (ayunos, vigilia y autoflagelación) como conducta inmoderada, porque también daña al cuerpo, el cual es nuestra obligación autopreservar como una ley divina considerada desde el derecho natural.³⁵ Su visión es consistente con los ideales de moralidad nahua.³⁶

En su *Psalmodia christiana*,³⁷ un texto dedicado a Santa Clara, Sahagún contrasta su estilo de vida con las de las nobles nahuas: se corta el pelo y lo cubre para que no la vean, usa ropa de sayal áspero, entre más incómodo mejor y más virtuosa es su portadora. Las mujeres no deben amar, ser vistas ni pasearse en el mercado para que los varones las deseen; en cambio, deben caminar aprisa y si un hombre se dirige a ella no deben darle nada a cambio, por ejemplo, Santa Clara que guardó clausura. Por contraste, las nahuas nobles estimaban mucho el color sobre sus blusas y faldas, les gustaban los alimentos condimentados, se delineaban los ojos y las cejas con tintas café y ocre. Se mostraban en las calles y andaban con paso lento para no levantar el

³⁵ Según las teorías iusnaturalistas en la Europa del siglo xvi, Dios inscribía en el corazón de los seres humanos su ley divina y como seres racionales debíamos descubrirla al interior de nosotros mismos como ley natural evidente y cuya prescripción era la preservación de la vida, un imperativo ético interno, una obligación fundamental de donde surgían los derechos positivos, es decir, los medios necesarios para cumplir con la reproductibilidad de la vida, como son las leyes prácticas, las instituciones, la economía y cualquier tipo de institución creada por los seres humanos según sus propias necesidades, podrían diferir entre naciones y debían ser respetadas por todos, incluyendo príncipes y Papas. Cfr. Mauricio Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*, pp. 49-60.

³⁶ Si revisamos la visión de Molina, fraile franciscano, es equivocada la interpretación de Robert Ricard en la *Conquista espiritual de México*, cuando afirma que las formas de evangelización de los misioneros no tomaron los antiguos símbolos religiosos indios como análogos a las formas litúrgicas cristianas para no crear confusión ni fomentar idolatrías o herejías entre las poblaciones indígenas. Sin embargo, los estudios etnográficos y antropológicos de Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*; los de Alfredo López Austin, *op. cit.*; los de Félix Báez-Jorge, en sus estudios acerca de la nahualización de los santos; y la interpretación de Louise M. Burkhart, *op. cit.* coinciden en contradecir la visión de Ricard sobre los métodos de cristianización de los misioneros.

³⁷ Bernardino de Sahagún, *Psalmodia christiana y sermonario de los sanctos del año en lengua mexicana*, pp. 146-147.

polvo, pues era una forma de contaminación del cuerpo. La moralidad cristiana y nahua sobre los placeres del cuerpo eran antagónicas, aunque en ambas se incluía la moderación, las nahuas no tenían una ideología asociada al pecado, pues consideraban el placer como una compensación divina.

A manera de conclusión

Este trabajo logró confrontar críticamente dos modos de racionalidad en torno a la corporalidad y al placer: cosmovisión nahua y moralidad franciscana, los cuales mostramos claramente incompatibles. La imposición de esta última sobre la población nativa femenina es considerada una forma de colonialismo o de conquista simbólica de los imaginarios y de la conducta sexual de las mujeres, a través de la estética retórica de las santas vírgenes europeas (Santa Clara o la Virgen María), consideradas un modelo a imitar por las nahuas, dotado de subjetividad femenina virtuosa.

La originalidad de este trabajo frente al estado de la cuestión sobre el tema es que nos centramos en la corporalidad de las nahuas, la cual no ha sido tratada críticamente desde la metodología teórica elegida: la hermenéutica del yo y la biopolítica de Michel Foucault, sobre un objeto de estudio que no fue el de Foucault, quien revisa el cristianismo antiguo en Oriente y en la Antigüedad griega y romana, pero no la del cristianismo ascético en la temprana conquista de Nueva España; de igual manera, el aporte de este trabajo es el no ser analizado desde los lugares comunes centrados en el plano etnográfico, antropológico o historiográfico por los estudios virreinales americanos, ni tampoco en el control de las poblaciones femeninas nativas en el siglo xvi.

Fuentes de consulta

Bibliografía

- Báez-Jorge, Félix, *Entre los nahuales y los santos*, Universidad Veracruzana, México, 2008.
- Beuchot, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*, Siglo xxi editores, México, 2008.
- Burkhart, Louise M., *The Slippery Earth. Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, The University Arizona Press, Tucson, 1989.
- Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad*, Siglo xxi editores, México, 1993.
- _____, *Nacimiento de la biopolítica*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2007.
- _____, *Obras esenciales*, Paidós, Madrid, 1999.



- Gante, Pedro de, *Doctrina christiana en lengua mexicana*, Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún, México, 1981.
- Garibay, K., Ángel María, *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Porrúa, México, 1979.
- _____, *Historia de la literatura náhuatl*, Porrúa, México, 2007.
- Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- Klor de Alva, Jorge J. et al., *The Life and Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, Institute for Mesoamerican Studies, SUNY-Albany and University of Texas Press, Albany and Austin, 1988.
- León-Portilla, Miguel (ed.) y Librado Silva Galeana (Trad.), *Huehuetlahtolli*, Secretaría de Educación Pública y Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., Instituto de Investigaciones Antropológicas / Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1980.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.
- Sahagún, Bernardino de, *Códice Florentino*, 3 vols., Secretaría de Gobernación, México, 1979 [Edición facsimilar de 1563 de la Biblioteca Medicea Laurenziana y el Archivo General de la Nación].
- _____, *Florentine Codex, General History of Things of New Spain*, 12 vols., School of American Research and University of Utah, Santa Fe, New Mexico, 1982.
- _____, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México, 1999.
- _____, *Psalmódia christiana y sermonario de los sanctos del año en lengua mexicana*, Casa de Pedro Ocharte, México, 1583.
- Tavárez, David, *The Invisible War. Indigenous Devotions, Discipline, and Dissent in Colonial México*, Stanford University Press, California, 2011.
- Valadés, Diego, *Rhetorica christiana*, Petrumaconium Petrumiacobum, Perugia, Italy, 1579.
- Wolf, Eric, *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2001.

Mesografía

- Ríos Espinosa, María Cristina, "Biopolíticas Colonialistas en las Nahuas de la Nueva España en el Siglo XVI", en *Reflexiones Marginales*, núm. especial 9, 17 junio de 2020. Disponible en: <https://revista.reflexionesmarginales.com/biopoliticas-colonialistas-en-las-nahuas-de-la-nueva-espana-en-el-siglo-xvi/#:~:text=Biopol%C3%ADticas%20colonialistas%20en%20las%20Nahuas%20de%20la%20Nueva%20Espa%C3%B1a%20en%20el%20siglo%20XVI,-Mar%C3%ADa%20Cristina%20R%C3%ADos&text=Resumen%3A,emprendida%20durante%20el%20siglo%20XVI>.

Otros

Good, Catharine, “La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero”, en Johanna Broda y Catharine Good (coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004.

Jáuregy, Carlos A. y Solodkow, David, “Biopolitics and the Farming (of) Life Bartolomé de Las Casas”, en Thomas Orique, O. P y Rady Roldán-Figueroa, *Bartolomé de las Casas, O. P. History, Philosophy and Theology in the Age of European Expansion*, Brill, Leiden-Boston, 2019.

REPENSANDO LA DIFUSIÓN DE OBRAS NOVOHISPANAS EN EL SIGLO XVI. EL CASO DE LA TRANSMISIÓN TEXTUAL DE UNA OBRA DE ALONSO DE MOLINA



Miguel Santiago Flores Colín
Universidad Nacional Autónoma de México
msantiagoflores@filos.unam.mx

Alonso de Molina y el contexto de su labor traductológica

El franciscano Alonso de Molina es una de las figuras emblemáticas del pensamiento novohispano del siglo XVI. Su biografía nos evoca, debido a semejanzas, a otras figuras contemporáneas como Cristóbal Cabrera¹ (por su cercanía y formación en el entorno de Zumárraga y Vasco de Quiroga) y Diego Valadés,² cuya procedencia criolla no fue obstáculo para que fuera formado y promovido por la Orden Franciscana hasta las más altas esferas académicas y de gobierno de su instituto religioso. Esto le permitió desarrollar su labor misionera y erudita con los altos frutos literarios por los que ahora lo reconocemos. Además, su caso es muy similar al que presentamos en este trabajo e inspira el título. Ubicar obras de autores novohispanos del siglo XVI (que circularon de forma manuscrita a lo largo del siglo XVI y llegaron a imprimirse siglos después, gracias a su conservación en diversos repositorios físicos y digitales), y comparar los testigos manuscritos como impresos nos permite encontrar interesantes vías de transmisión textual, las cuales aportan informaciones novedosas sobre la

¹ Figura singular y no muy estudiada, y autor del primer texto novohispano latino impreso que se conserva en el *Manual de adultos*, donde encontramos dos referencias patrísticas, una de Sidonio Apolinario y otra de Mario Victorino. Por otro lado, su traducción latina de la carta de Eusebio de Cesarea a Carpiano, *Epistula ad Carpianum* que contiene los *Canones evangeliorum*, junto a una antología de textos de Basilio de Cesarea titulada *Basili magni sententiae memorabiles*, que se conservan en los manuscritos latinos 1164, 5026 y 5036 de la Biblioteca Vaticana, irónicamente, aunque nunca alcanzaron la imprenta, hoy pueden contemplarse a través de la web de la Biblioteca Vaticana, siguiendo una línea de transmisión textual singular. Cfr. Cristóbal de Cabrera, *Versio epistolae Eusebii Carpiano*, fols. 188r.-188v.; Cristóbal de Cabrera, *Basili magni sententiae memorabiles*, fols. 101r-121r.; José Closas Farrés, “Notas sobre el primer texto latino publicado en América”, pp. 143-154 y Elisa Ruiz García, “Cristóbal Cabrera. Apóstol grafómano”, pp. 63-64.71-78.82-84.105.

² Fruto precioso entre los intelectuales de la Nueva España, el franciscano Diego Valadés nos muestra de forma muy elocuente y pedagógica con su *opus magnum*, la *Retórica cristiana* (verdadero tesoro de humanismo de tinte vivesiano), tanto la transmisión de las enseñanzas de los Padres de la Iglesia con el horizonte novohispano como la utilización pedagógica de los mismos en la enseñanza teológica y pastoral en los ámbitos académicos y en la formación cristiana de los fieles. Cfr. Diego Valadés, *Retórica cristiana*.

microhistoria³ novohispana y nos lleva a proponer un puntual caso de identificación de un manuscrito descrito hasta ahora anónimo, por ejemplo, una antología de textos extractada de la obra de Molina o perteneciente a una tradición textual aún por determinar.

Alonso de Molina fue,⁴ de forma semejante a Diego Valadés, cobijado por los franciscanos que se fijaron en él por su habilidad en el dominio de la lengua náhuatl, a pesar de su corta edad, lo cual permitió que fuera formado adecuadamente no sólo para convertirse en sacerdote y misionero franciscano, sino principalmente para adquirir los conocimientos específicos que le permitieron desarrollar su obra gramatical y traductológica como máxima aportación a la cultura novohispana del siglo XVI. Esto lo confirma Hernández de León Portilla:

El hecho de que su Orden le encargase elaborar el primer confesionario en una lengua vernácula de la Nueva España es muestra del nivel de inmersión lingüística que Molina había alcanzado en la lengua mexicana. La redacción de un confesionario en la década de 1560, es decir en los años del Concilio de Trento (1544-1563), requería una precisión hermenéutica casi sagrada para adaptar términos nahuas a la espiritualidad cristiana con una carga semántica, como lo hizo Molina. Y no digamos el riesgo que se corría en el uso de nombres y tiempos verbales para preguntar y responder; para lograr la apertura de otra alma escuchando con precisión sin herir con las preguntas, pero sin dejar de preguntar; para abrir los resquicios del espíritu y graduar el valor del pecado en el confesando.⁵

Pensó en beneficiar al máximo las posibilidades de una lengua que él calificaba en el “Prólogo al lector” de “copiosa, elegante, y de tanto artificio y primor en sus metaformas y maneras de decir, cuanto conocerán los que en ella se exercitaren”. Pero en realidad, este esfuerzo por conservar el purismo, puede verse también como un testimonio elocuente de su proyecto lingüístico, el de preparar el futuro de la Nueva España como país hablante de dos lenguas, el castellano y el mexicano. Tal propósito encajaba en el espíritu indigenista que muy pronto se generó en su orden y que imprimió un sello definitivo en la evangelización.⁶

³ Cfr. Darío G. Barrera (Comp.), *Ensayos sobre microhistoria*, pp. 99-261; Giovanni Levi, *Microhistorias*, pp. xvii-xix.397-409.

⁴ Tomamos como base biográfica de Alonso de Molina: Ascensión Hernández de León Portilla (ed.), *Fray Alonso de Molina, Arte de la lengua mexicana y castellana*, pp. 13-41.

⁵ *Ibidem*, p. 35.

⁶ *Ibidem*, p. 40.



Las grandes figuras que conviven con Molina en el Colegio de Tlatelolco: Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún precedidos por Francisco Jiménez y Alonso Rengel;⁷ además de ese formidable grupo de colegiales formados en dicho Colegio, verdadera élite intelectual indígena de la cual conocemos algunos personajes: Alonso Vejarano, Antonio Valeriano, Pablo Nazareo, Martín Exidio, Martín Jacobita, Bernardino Jerónimo, Joaquín, Gregorio, Antonio Ramírez, José Castañeda, Gregorio Medina, Mateo Sánchez o Hernando Alvarado Tezozómoc, entre otros, quienes fueron personajes protagonistas de esa obra colectiva denominada el “scriptorium de Tlatelolco”⁸ y que desarrolló esa gran labor intelectual y evangelizadora de diálogo cultural, transculturación o inculturación,⁹ la cual implicó toda una serie de trabajos científicos de varias disciplinas, y no solamente una labor de copistas o imitación mediocre de modelos, sino de profunda creatividad:

La obra lexicográfica de Molina no debe considerarse un mero traslado del *Vocabulario* nebrisense. Thomas Smith ha comprobado, mediante un minucioso co-tejo, que algunos verbos documentados en Nebrija como jubilar no se encuentra en Molina, y que éste, por su parte, registró 30 verbos en sus Vocabularios de 1555 y 1571 que no aparecen en aquél. Por su parte, Juan M. Lope Blanch, ha confrontado, así mismo, las primeras 21 páginas del Vocabulario de Molina con el del sevillano y ha comprobado que un centenar de voces introducidas por aquél no se encuentran en el material lexicográfico de éste... En suma, es un hecho indudable la influencia que ejerció Elio Antonio de Nebrija, fundador de la descripción de las lenguas vulgares, en la elaboración de vocabularios elaborados en el Nuevo Mundo, pero también es un hecho indudable el que los gramáticos

⁷ Juan Guillermo Durán, “El “Confesionario breve” de fray Alonso de Molina (1565). Un ejemplo para el estudio de la disciplina penitencial en el Nuevo Mundo”, p. 29. Cfr. Pilar Máñez Vidal, “Fray Bernardino de Sahagún, precursor de los trabajos lexicográficos del Nuevo Mundo”, pp. 523-529; Miguel Ángel Esparza Torres, “La “lengua de los vencidos” y “nuestra lengua”: De nuevo en torno al ideario de la lingüística misionera”, pp. 273-294.

⁸ José Rubén Romero Galván, “El Colegio de Tlatelolco. Universo de encuentros culturales”, pp. 18-20.

⁹ Cfr. Pilar Máñez Vidal, *Religión y magia. Un problema de transculturación lingüística en la obra de Bernardino de Sahagún*, pp. 320-324; Pilar Máñez Vidal, *La Lingüística Misionera y sus implicaciones transculturales*, p.5 ss.; Pilar Máñez Vidal, “Acerca del concepto transculturación”, pp. 249-263; Klaus Zimmermann, “La construcción discursiva del diccionario en la Lingüística Misionera: Interculturalidad, glotocentrismo e hibridez en diccionarios náhuatl y hñähñu-otomí de los siglos XVI y XVII (Alonso de Molina, Alonso Urbano y autor anónimo 1640)”, pp. 167-168.170-175.178-180; Erika Liliana Vargas Romero, *Un caso de interferencia lingüística en dos obras catequéticas del siglo XVI*, pp. 21-34; Fabiola Itzel Cabrera García, “Transculturación”, pp. 366-369.

misioneros encargados de tan difícil tarea, de quienes Molina y Sahagún son dignos representantes, tuvieron que diseñar modelos lexicográficos acordes a la naturaleza de idiomas de tipología diferente a la latina y castellana.¹⁰

En el caso específico del *Vocabulario* de Molina, varios especialistas nos indican que “algunas innovaciones que incorpora Molina [...] modernizan la obra hasta el punto de que su macroestructura vino a coincidir en parte con los diccionarios actuales”. Entre sus principales características e innovación tenemos:

[...] la ordenación alfabética de los vocablos, la enunciación de los verbos en primera persona del presente y la indicación de la raíz verbal y la indexación de los verbos transitivos [...] Estos son ejemplos de cómo, al igual que otros gramáticos españoles del momento, Molina supo apreciar las diferencias específicas del náhuatl frente al castellano y al latín. Comprendió la necesidad de prescindir de los moldes gramaticales latinos y de captar las peculiaridades estructurales de la lengua náhuatl. En este sentido, no se puede seguir afirmando que la obra de Molina sea una copia servil de Nebrija, como han sostenido algunos especialistas [...].¹¹

Sabemos, por último, que en su labor traductológica, Molina contó especialmente con la ayuda de Hernando de Ribas.¹²

¹⁰ Pilar Máñez Vidal, “El proyecto lexicográfico de dos frailes españoles en México”, pp. 88-89.94. Cfr. José Antonio Flores Farfán, “La variedad misionera del náhuatl en el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* de fray Alonso de Molina (1555-1571)”, pp. 263-264; Laura Romero Rangel, *Aportación del Vocabulario de Fray Alonso de Molina a la lexicografía española*, p. 24 ss.; Augusto Rojas Álvarez, *De las penitencias a la penitencia. Sincretismo y conversión en el Confesionario mayor de fray Alonso de Molina*, pp. 109-114; Iván Darío Toro, “El libro como medio necesario de evangelización y civilización en la Nueva España”, p. 82.; Ascensión Hernández de León-Portilla, “Fray Alonso de Molina y el proyecto indigenista de la Orden Seráfica”, pp. 63-81.

¹¹ Manuel Galeote-Miguel Figueroa-Saavedra, “El español en la frontera: Interacción comunicativa y contacto hispano-náhuatl a través del *Vocabulario bilingüe* (1555) de Alonso de Molina”, pp. 1110-1111. Semejante valoración y confrontación directa contra Ester Hernández, cf. Manuel Galeote, “Guardianes de las palabras. El *Vocabulario bilingüe* (1555) de fray Alonso de Molina”, pp. 140-144, que a su vez, rebate a Galeote: Ester Hernández, “Influencias de método y concepción entre los vocabularios novohispanos del siglo XVI”, p. 66, n. 17. Véase además el estudio comparativo de las Gramática de Olmos, Gilberti y Molina que resaltan sus aportaciones y novedades con respecto al texto de Nebrija, cf. Otto Zwartjes, “Métodos de enseñanza y aprendizaje de lenguas en la Nueva España: El Colegio de Tlatelolco”, pp. 174-203.

¹² Ascensión Hernández de León Portilla (ed.), *Fray Alonso de Molina*, p. 38; véase también la mención del prólogo del *Sermonario en lengua mexicana* de Juan Bautista como apoyo de esta afirmación, cf. Ester Hernández, “Los glosarios de lenguas indígenas”, pp. 215-216; Ascensión Hernández de León-Portilla, “Hernando de Ribas, intérprete de dos mundos”, pp. 447-493.



Por todo esto, se puede concluir que en la labor de Molina “la lexicografía misionera hispánica adquiriese un cariz no humanístico, sino evangelizador y contrarreformista, teñido de matices luteranos, en cuyo análisis todavía habrá que profundizar...”, distanciándose del “ideario nebrisense”.¹³ Al respecto, Ester Hernández postula (a veces en diálogo o confrontación con Clayton) que varios de los documentos sobrevivientes que nos dan testimonio de la labor lexicográfica de los franciscanos en el siglo XVI y que tienen al Colegio de Tlatelolco como semillero de formación de una herencia traductológica castellana-lenguas indígenas¹⁴ (principalmente el náhuatl) muestran una continuidad intelectual de línea nebrisense y europea;¹⁵ en otra investigación, también Hernández se enfoca en el sincretismo lingüístico y conceptual de lo que Dibble denominó “nahuatlización del cristianismo”¹⁶ y, desde esta realidad, se muestra la derivación de varios autores franciscanos que se basan en dicho trabajo común, sea de “equipo” o no, para plasmarlo en el otomí, mazatlanca, zapoteco o en la lengua tarasca, como el caso del corpus de textos del también franciscano Maturino Gilberti.¹⁷

La obra identificada: el *Confesionario mayor*

Descritos estos elementos que se enmarcan dentro de la Historiografía Lingüística, podemos confirmar en el *Confesionario mayor* el uso de hispanismos para aludir a muchos de los conceptos medulares de la religión cristiana, ya que “el franciscano prefirió aludir a tales conceptos mediante su denominación original, para evitar cualquier posible confusión en los nuevos catecúmenos”.¹⁸ Así, por ejemplo, tanto en el *Dialogo de doctrina christiana en lengua de Mechuacan* de Gilberti como ésta que analizamos, en relación al término “san” y todas las veces que aparece como

¹³ Manuel Galeote, “Alonso de Molina entre «Vocabularios» y «Artes»: de lexicografía misionera hispánica”, p. 266.

¹⁴ Ester Hernández, “Los glosarios de las lenguas indígenas novohispanas”, pp. 204-225.

¹⁵ Para reconocer el amplio panorama de este contexto europeo del desarrollo de textos lexicográficos plurilingües o políglotas que generan diccionarios, vocabularios, nomenclaturas y coloquios semejantes a las obras de Molina, *cfr.* Isabel Acero Duránte, “Lexicografía plurilingüe de los siglos XVI y XVII”, pp. 7-36. Véase también los pormenorizados estudios de Galeote que insisten en denominar a Molina “el Nebrija de las Indias” y su relación e interacción tanto con Sahagún como con Olmos: Manuel Galeote, “Alonso de Molina, el *Nebrija de las Indias*: su labor lexicográfica”, pp. 403-404 y Manuel Galeote, “A vueltas con las entradas religiosas en los vocabularios de Alonso de Molina (1555-1571)”, pp. 507-520.

¹⁶ Sobre la “nahuatlización del cristianismo” *cfr.* Mercedes Montes de Oca Vega, “Más allá de la nahuatlización del cristianismo”, pp. 242-262 y Berenice Alcántara Rojas, “Evangelización y traducción. La *Vida de san Francisco* de san Buenaventura vuelta al náhuatl por fray Alonso de Molina”, pp. 91-95.

¹⁷ Ester Hernández, “Los glosarios de las lenguas indígenas novohispanas”, pp. 216-219.

¹⁸ Pilar Máñez Vidal, “Un caso de interferencia lingüística en el *Confesionario mayor* de fray Alonso de Molina”, pp. 372.

“sant”, podemos constatar la permanencia del hispanismo en lengua indígena en el texto¹⁹ como sintagma “adjetivo + sustantivo”,²⁰ lo cual se confirma en los 117 casos en donde Molina traduce “Sant Fra[n]cisco (25 veces); San Fra[n]cisco (1 vez); Sa[n]t Fra[n]cisco (1 vez); Sant Fra[n]ciscoe (1 vez); S. Fra[n]cisco (23 veces); S. Francisco (24 veces), y Sant Francisco (42 veces) de la fuente, obra de San Buenaventura, en su versión náhuatl de la “Vida del Bienaventurado Sant Francisco”.²¹ La variación en las abreviaciones pudiera deberse, en parte, a criterios de imprenta muy usados en impresos del siglo xvi.²²

Citas y alusiones patrísticas del *Confesionario mayor*

Detectamos la utilización de adjetivos calificativos relacionados con los Padres de la Iglesia al momento de evocarlos y citar sus obras, lo cual se observa en otros escritos novohispanos del siglo xvi como la *Doctrina breve* de Zumárraga y la *Retorica christiana* de Diego Valadés. En el *Confesionario mayor* tres veces encontramos estos adjetivos referidos a San Agustín. En todos los casos, Molina los presenta traducidos al náhuatl: sabio y docto (yn uey tlamatini), bienaventurado (ynSant) y glorioso (ytlatloltzin). Presentamos a continuación, en conjunto, las referencias patrísticas de la obra junto a las características reseñadas destacadas en negrita; otros hispanismos presentes en los textos aparecen en cursivas en ambas columnas:

¹⁹ Sant Augustin y Sant Gregorio respectivamente, *cfr. Ibidem*, p. 378. Aunque en ambos Confesionarios y en las obras que hemos señalado sí es una constante, tenemos en cuenta la afirmación de Máynez sobre este tipo de casos, debido a un interesante descubrimiento que hemos realizado y que expondremos en la cuarta cita patrística de este *Confesionario mayor*: Pilar Máynez Vidal, “La incidencia de hispanismos en los “Confesionarios” mayor y menor de fray Alonso de Molina: un análisis contrastivo”, pp. 282-284. Observamos que la creación del neologismo “uey teopixcatlatoani”: supremo gobernante de los sacerdotes, como correspondiente a la palabra castellana “papa”, pudiera dirigir el camino hacia la posibilidad que no se dio de hecho, de un neologismo náhuatl para el término “san”, *cfr.* Manuel Galeote – Miguel Figueroa Saavedra, “El *Vocabulario náhuatl-español* (1571): la aportación mayor de fray Alonso de Molina a la lexicografía misionera”, p. 77.

²⁰ Véase el caso de sant Pedro y sant Miguel equiparables a nuestros casos en análisis: Erika Liliana Vargas Romero, *op. cit.*, pp. 61-62.

²¹ Véase el ejemplo de los primeros dos párrafos del prólogo donde aparece escrito en el texto náhuatl dos veces “sant Francisco” y una “san Francisco”, Berenice Alcántara Rojas, *op. cit.*, pp. 98-99. La estádística la hemos realizado en base al ejemplar digitalizado de la Universidad de Salamanca, en <https://gredos.usal.es> (acceso a través de registro de usuario).

²² Para profundizar en este tema, véase el sitio del Diccionario digital de abreviaturas novohispanas Ak’ab ts’ib. <https://www.iifilologicas.unam.mx/dicabenovo> [01/03/2021].



No.	Página	Autor	Texto amplio citado (náhuatl)	Texto amplio citado
1	Fols. 16v.-17r.	Agustín	<p>Yniuh mitzmomelauililia yn uey tlamatini Sant Augustin, yniquac ytechpa motlatoltia yntleoy ynimauizco neyolcuilitiztli: yn quimitalhua. Yn teoyotica neyolcuilitiztli, ynitoca <i>sacramental confession</i>, yc poliui yn yxquich aqualli ayectli tenemiliz, auh yc mixnextia, yccenquix cachicaua in yxquich qualtiliztli yectiliztli <i>v[ir]tudes</i>: yc cenca tlaconpilhua, qualqualtia inte <i>anima</i>: uel yc panaulo, yc xicolo, yc telchiualo yn yxquichtin tlatlacatecolo: yuan uel ynneyo-llaliliz, uel impah yntlatlacouanime. Auh niqitoua ca yn yehuatl neyolmelualiztli, uel quitzaqua in mictlanycamac, auh uel quitlatlapouhtiquetza ynzquitetl yluica tlatzacuillotl. Ynin tlatolli, ca uel ytlatoltzin yn Sant Augustin.</p>	<p>Texto en glosa: August. De vera & falsa paenitentia.</p> <p>Como te lo declara y dice el muy sabio y docto Sant Augustin, quando habla y trata de la gran dignidad y honra de la confession: diciendo assi. Por la espiritual y <i>sacramental confession</i>, es destruyda la mala, y pestifera vida de los hombres, y se adquiere y alcança, y es muy fortalecida y es forçada toda <i>virtud</i> y bondad; y por tal confession merece y es santificada el <i>anima</i>: y con ella son vencidos, menospreciados y desterrados todos los demonios: y ella es verdadera consolacion y medicina de los pecadores. Y digo, que la dicha confession sacramental, cierra de todo en todo la boca del infierno, y abre de par en par, todas las puertas de la gloria. Estas palabras son verdaderamente del glorioso Sant Augustin.</p>
2	Fol. 17r.-17v.	Gregorio	<p>Texto en glosa: Gregor us ad regem Ungaric.</p> <p>Auh yn Sant Gregorio, no quimomahuicalhua ynic qualli, ynic mahuizcauhqui, ynic mahuiztic neyolmelahualiztli, ca quimi talhua. Ma muchitlacatl quimahuico, yuan ma muchitlacatl quimeycamati yn yehuantin mopixtinemi, yn mochiphahuacanemitia, yn quicentelchiua tlahelpaquiliztli, auh yn quimocuitlahua yhuian yo cuxca nemiliztli: auh mano quimahuicocan inic momelahua ca nemitia, ynic vel tzonquizqui ynin justicia, ynintetlaoco liliz, ynin teyconoytraliz ynitlayecolticahuan yn totecuiyo Dios; yece yn nehuatl amo canquenin niqinmahuicohua innecnotequilitzica mo yolmelahua, yn quimocuitia yntlatlacol.</p>	<p>Texto en glosa: Gregor us ad regem Ungaric.</p> <p>Y Sant Gregorio, assi mismo se maravilla y admira de la bondad y excelencia y gran dignidad de la confession; el q. dize assi, Admirense todos y tengan por cosa muy grande y admirable la castidad y limpieza de todos aquellos que menosprecian y se apartan de los sucios deleytes: y espántense de los que biven en toda paz y concordia: y maravillense de los que usan de toda rectitud y perfecta justicia, a assi mesmo de la misericordia y piedad de los siervos de nuestro Señor Dios: empero yo, no assi como quiera me admiro y maravillo de los que con humildad se confiesan y conocen sus pe[ca]dos.</p>
3	Fol. 17v.	Agustín	<p>Texto en glosa: August ad frat. in here. serm. 20.</p> <p>Ypampayn, quimitalhua ynsant Augustin</p> <p>Yyo notlaço teyccahuane, maximoyolmelahuacan xicmocuitican yn amotlatlacol, macamo çan ytla ypampa xichuecauacā, ynic vel anquicêpachiuitizque amanimā, ynic anquitalqualtizque yn nican talticpac, yca ygracia totecuiyo, auh yçatepanvelic anquic nophiluizque in gloria inilhuicacemicac papaq^liztli. Amē.</p>	<p>Texto en glosa: August ad frat. in here. serm. 20.</p> <p>Y por esto dize el bienaventurado San Augustin, O hermanos muy amados, confessaos, y conosed vuestros pecados y maldades, y no diferays vuestra confession por cosa alguna, q[ue] se os ofrezca para q[ue] refocileys vuestra anima, y le deys refecion en este mundo, mediante la gracia de nuestro Señor, y después merezcays alcanzar la gloria y bienaventurança sempiterna del cielo Amen.</p>
4	Fol. 74r.	Agustín	<p>Texto en glosa: Augusti.</p> <p>Zan no yuhqui quimithuiaya yn Sanct Augustin, yn iquac quimonochiliaya totecuiyo dios yn quitohuaya. Notecuiyoe ac neoatl, ac ninomati, ynic nimitzoceliliz yn ipan Sanctissimo Sacramento?</p>	<p>Texto en glosa: Augusti.</p> <p>Y de la misma manera orava Sant Augustin: quando hablaba con nuestro Señor Dios diciendo. Señor quien soy o miserable: para q[ue] me atreva a recebiros: en el Sanctissimo Sacramento:</p>

Algunos estudiosos reportan las posibles fuentes textuales en las que podría haberse basado Molina para la elaboración de su obra,²³ de procedencia española o europea, que pertenecen al tipo de obras conocidas como “Confesionarios”.²⁴ Estos textos a veces citan las fuentes patrísticas como las encontramos concentradas al principio del *Confesionario mayor*. Por otro lado, nos llama especialmente la atención el estudio de Andrés Lira, enfocado cronológicamente en “Confesionarios” relacionados con la Nueva España en el siglo xvi, ubicando precisamente el *Tripartito christianissimo y consolatorio* de Juan Gerson, impreso por Cronenberger en 1544, como modelo en secciones completas de la obra de Molina sin aportar, de forma fehaciente, algún ejemplo de dicha dependencia textual.²⁵ Debido a lo sintético y manualístico de la obra gersoniana, no presenta ni una cita o referencia bíblica o patrística en su texto, lo cual pudiera evidenciar esa fuente de inspiración de la obra de Molina. También otras investigaciones suponen la conciencia y aplicación en el *Confesionario mayor* de las normativas del Concilio de Trento y, de forma contemporánea, de los dos primeros concilios provinciales mexicanos, lo cual estaría relacionado con su apoyo eclesiástico y la difusión plasmada en las tres ediciones de este *Confesionario* en un lapso menor de quince años (1565, 1569 y 1578). La nobleza indígena fue destinataria de forma especial de esta catequesis penitencial (se nota en las múltiples referencias directas del *Confesionario mayor*) y hay que destacar que el texto fue un instrumento necesario para los confesores que no dominaban el náhuatl²⁶ (es una pista importante relacionada con el descubrimiento que presentamos).

²³ Cfr. Josep Maria Riera i Sans, *Estudio genético-histórico de los instrumentos pastorales de fray Alonso de Molina (1546 y 1565)*. Aunque no hemos podido revisar esta publicación, el resumen de la misma indica la influencia agustiniana presente en general en toda la tradición catequética medieval, cfr. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=163860>. [15 de diciembre de 2020].

²⁴ Luis Arias González – Agustín Vivas Moreno, “Los manuales de confesión para indígenas del siglo xvi (hacia un nuevo modelo de formación de la conciencia)”, pp. 250, nota 24. De las nueve obras enlistadas en el artículo, todas pueden ser consideradas menos las dos últimas por razones obvias de datación. Cfr. Luis Martínez Ferrer, “Casos de conciencia, profecía y devoción. Comentarios sobre el directorio para confesores y penitentes del Tercer Concilio Mexicano (1585)”, p. 285.

²⁵ Andrés Lira González, “Dimensión jurídica de la conciencia. Pecadores y pecados en tres confesionarios de la Nueva España, 1545-1732”, pp. 1139.1155. Conviene tener en cuenta, como investigación comparativa, la conclusión de Riera i Sans respecto a la falta de originalidad de Molina y dependencia de la catequesis hispana, específicamente la supuesta dependencia, afirmada por Ricard, con respecto a la “Doctrina pueril” de Raimundo Lulio que hoy ya no es sostenible, cfr. Josep Maria Riera i Sans, “Fray Alonso de Molina y Ramón Llull. A propósito de una hipótesis de Robert Ricard”, pp. 1021-1032.

²⁶ Augusto Rojas Álvarez, *op. cit.*, pp. 89-92.119-127. Cfr. Benjamín Flores Hernández, “Para tu favor y ayuda”. El *Confesionario mayor* de fray Alonso de Molina, como texto para enseñar a vivir su nueva religión a los indios mexicanos recién convertidos al cristianismo”, pp. 67-68; 71-73.



Podemos establecer una comparación en la opción traductológica de los textos bíblicos y patrísticos (en éste y otros textos contemporáneos), como el *Dialogo* de Gilberti y algunas obras de Bernardino de Sahagún, basándonos en la propuesta de Murillo Gallegos:²⁷

- La presentación o mera enunciación en náhuatl de algunos temas o pasajes bíblicos.
- La presencia de citas bíblicas en latín dentro de los discursos en lengua mexicana.
- La presencia de fragmentos bíblicos completamente traducidos al náhuatl.

En este texto de Molina se observa (en los textos patrísticos localizados) la traducción completa, paráfrasis o traducción libre del texto patrístico evocado.

Teniendo en cuenta lo expuesto, presentamos un análisis por separado de dichas referencias patrísticas:²⁸

La primera cita del tratado pseudo-agustiniano conocido como *De vera et falsa poenitentia* (PL 40, 1113-1130), como nos confirma Fernández Rodríguez,²⁹ pertenece a una fuente muy utilizada en tratados sobre el sacramento de la penitencia de la época. La influencia de esta obra en la doctrina altomedieval sobre la confesión individual, junto a su adopción tanto por Pedro Lombardo como por las referencias del Concilio de Trento, ha sido ampliamente estudiada.³⁰ Sin embargo, no hemos detectado que el texto del *Confesionario mayor* sea una traducción textual del *De vera et falsa poeni-*

²⁷ Verónica Murillo Gallegos, “Evangelización y traducción a la lengua náhuatl: las Sagradas Escrituras en la Nueva España del siglo XVI”, p. 480.

²⁸ Las referencias que hemos encontrado sobre las citas patrísticas en el *Confesionario mayor* se reducen a una mera enumeración de referencias bíblicas y patrísticas, *cfr.* Antonieta Lilian Méndez Castro, *Los conceptos de pecado y confesión a través del Confesionario mayor de fray Alonso de Molina, O. F. M.*, p. 31. La afirmación de Méndez Castro que basa la obra de Molina en las *Confesiones* de san Agustín, *cfr. Ibidem*, p. 32, ha de calificarse como totalmente peregrina, ya que además de coincidir el orden de los capítulos en el libro X de las *Confesiones* con el *Confesionario mayor*, en vista de las citas explícitas atribuidas a san Agustín en esta obra, se esperaría igualmente al menos alguna referencia o alusión a las mencionadas *Confesiones*, hecho que no ocurre. Véase también Benjamín Flores Hernández, *op. cit.*, pp. 95-99. Para el contexto de la concepción del sacramento y de la figura del confesor en el entorno del Concilio de Trento, *cfr.* Daniela Tarantino, “De la escucha al perdón. Notas acerca del rol del confesor como *curatus medicus animarum* en la normativa canónica y en la reflexión doctrinal”, pp. 212-219.

²⁹ Pedro Fernández Rodríguez, “Historia del sacramento de la penitencia”, pp. 1003-1004.

³⁰ *Cfr.* Alessandra Constanzo, *Il trattato de Vera et falsa poenitentia: verso una nuova confessione. Guida alla lettura, testo e traduzione*; Karen Teresa Wagner, *De vera et falsa poenitentia: An Edition and Study*.

tentia, por lo cual consideramos que es una alusión que resume o interpreta el texto fuente. Lo interesante y destacable es la forma de la alusión del texto, es decir, una traducción libre o explicación resumida del original y la traducción al náhuatl de algunos conceptos teológicos o no (al estilo de Molina), o sea, el uso de hispanismos o neologismos en la referencia abordada.

En la posible cita de Gregorio Magno, como ha sido señalada por otros estudiosos, reconocemos que se presenta una gran dificultad de localización, ya que suponemos que Molina está parafraseando el texto que alude, en vez de realizar una traducción literal del mismo (caso de todas las referencias estudiadas). La nota marginal “Gregorius ad re/gem Vngari(ae)” nos puede remitir al Papa Gregorio VII y a la conversión de Géza (gran príncipe de los húngaros) y su hijo San Esteban I de Hungría, quienes se relacionan con la predicación de San Adalberto de Praga y el reinado de San Ladislao (finales del siglo XI d. C.), como se recoge en el *Acta Sanctorum*³¹ Ésta podría ser la fuente del texto que refiere Molina; de ser así, tendríamos que descartar las figuras patristicas de Gregorio Magno o tal vez los otros Gregorios, el Niseno o el Nacienceno.

La tercera referencia patristica del *Confesionario mayor* ofrece una familiaridad más cercana. El texto pseudo-agustiniano del que proviene sería, en vez del sermón 20, el sermón 30 *De confessione peccatorum*³² de la colección conocida como *Ad fratres ad eremo*, de procedencia medieval profundamente ligada a la tradición espiritual agustiniana.³³ En este caso, sí se puede observar la forma en que Alonso de Molina parafrasea partes del texto agustiniano, lo que nos refuerza la hipótesis señalada, por lo que es muy difícil rastrear el texto fuente y también es complicado establecer una correspondencia en la traducción de los mismos: del latín, pasando por el español hasta el náhuatl.

³¹ Joannes Bollandus, Godefridus Henshenius (eds.) *Acta Sanctorum Februarii*, Tomus Primus, p. 135.

³² Cfr. Pseudo Augustinus, “*Ad fratres ad eremo*”, cols. 1288-1290.

³³ Cfr. Eric Leland Saak, *Creating Augustine: Interpreting Augustine and Augustinianism in the Later Middle Ages*.



Y por esto dize el bienaventurado San Augustin, **O hermanos muy amados, confessaos,** y conosced **vuestros pecados** y maldades, y **no diferays vuestra confession** por cosa alguna, q[ue] se os ofrezca para q[ue] refocileys vuestra anima, y le deys refecion en este mundo, mediante la gracia de nuestro Señor, y después merezcays alcanzar la gloria y bienaventurança sempiterna del cielo Amen.

Nec soli Deo sufficit confiteri, sed alterutrum peccata nostra confiteri debemus. Non igitur tardes confiteri Deo, non tardes converti ad Deum, nec differas de die in diem..

Et nolite, fratres mei, differre confiteri peccata vestra...

Igitur **non differamus, sed cum ad confessionem accesseris** tu homo vel femina, cave ne rideas, vel ornate incedas, ne fabulas primo proferas, sed cum humiliato capite, et dorso cinere et cilicio infuso, **confiteamini alterutrum peccata vestra. Sed deprecor te, o homo, ut confiteri non paveas...**

Nolite ergo timere peccata confiteri, o fratres: nam illud quod per confessionem scio, minus scio quam illud quod nescio. Cur confiteri times peccata?...

Confitemini, o fratres mei, et nolite differre: ad sacram messem confessionis accedere festinate...

El documento 382 del fondo mexicano de la BNF, una antología del *Confesionario mayor* de Alonso de Molina

La última referencia patrística advertida en el *Confesionario* nos arroja de nuevo sorpresas profundamente interesantes y probablemente una línea de investigación documental que solamente podemos esbozar en este artículo: se trata de un pequeño texto atribuido a Agustín que plantea la misma problemática de identificación que las anteriores. Lo sorprendente es que cuando la detectamos en un manuscrito inédito y —como se demuestra— poco estudiado de la Biblioteca Nacional de Francia proveniente del Fondo Goupill,³⁴ comprobamos que dicho manuscrito contiene el texto completo del *Confesionario menor* y una sección completa del *Confesionario mayor*, recordando la simbiosis de ambos escritos:

El *Confesionario mayor*, o ‘algo dilatado’, está principalmente en función de los ‘penitentes para saberse confesar y declarar los pecados y circunstancias dellos’; pero no deja de ser útil para los ‘confesores y predicadores para entender muy bien a los penitentes’, los primeros; ‘y para predicar en los púlpitos las

³⁴ Hemos localizado al menos cuatro investigaciones que mencionan dicho texto como de autor anónimo, partiendo de la presentación del documento en la investigación del proyecto Amoxcalli: Kathia Liliana Pérez Reyes–Elia Rocío Hernández Andín–Doris Bartholomew, *Fondo mexicano de la Biblioteca Nacional de Francia. Documento No. 382. Aparejo para los que se quieren confesar. Original en tres idiomas: español, náhuatl y otomí*; Joaquín Galarza–María de Lourdes Bejarano Almada, *Catálogo de documentos del Fondo mexicano de la Biblioteca Nacional de Francia. Amoxcalli*, p. 142; Klaus Zimmermann, “La descripción del otomí / hñahñu en la época colonial: lucha y éxito”, pp. 115.129; Doris Bartholomew, “Algunas observaciones sobre la retención léxica otomí en el *Credo*”, pp. 195.208.

materias espirituales y de la Iglesia que se ofrecieren en diversos propósitos, los segundos. En cambio, el *Confesionario breve* es para uno de los ‘sacerdotes que comienzan a confesar a los dichos naturales en su lengua’ [...].³⁵

El manuscrito 382 *Aparejo*, es en realidad una antología textual que mezcla los dos *Confesionarios* de Molina conforme a la estructura que presentamos a continuación:

Parte	<i>Confesionario breve o mayor</i> ³⁶	Manuscrito 382
Amonestación con que el sacerdote amonesta al que se quiere confesar	<i>Confesionario breve</i> fols. 2r.-4v.	fols. 1r.-4v.
Preguntas antes de la confesión	<i>Confesionario breve</i> fols. 4r.-5v.	3v.-5r.
Preguntas acerca de los diez mandamientos	<i>Confesionario breve</i> fols. 5v.-16v.	5v.-18v.
Preguntas acerca de los siete pecados mortales	<i>Confesionario breve</i> fols. 16v.-18v.	18v.-20v.
Amonestación con que el sacerdote ha de amonestar al que se hubiere confesado	<i>Confesionario breve</i> fols. 18v.-20v.	20v.- 23r.
Aparejo		
Aquí se trata del aparejo con que te has de aparejar, quando ovieres de recibir el Sanctissimo Sacramento de la comunión	<i>Confesionario mayor</i> fols. 71r.-73r.	23r.-25v.
Aquí se trata del aparejo de tu anima	<i>Confesionario mayor</i> fols. 73r.-76v.	25v.-30r.
Aparejo para los que se quieren casar	<i>Confesionario mayor</i> fols. 44v.-58r.	30r.-46r.
Aquí se trata de como han de baptizar en necesidad, los que tienen cargo del baptismo	<i>Confesionario mayor</i> fols. 21v.-25r.	46r.-50v.
Si guense las fiestas de guardar, las cuales solamente obligan a los naturales desta Nueva España, so pena de peccado mortal	<i>Confesionario mayor</i> fols. 27r.- 27v.	50v.- 51v.
Los días que son obligados ayunar, los indios naturales desta Nueva España	<i>Confesionario mayor</i> fols. 67r.- 68r.	Variante textual en el primer párrafo 51v.-52v.
[Texto que describe quienes no están obligados al ayuno]		52v.-53v.
Síguese una exhortación, y amonestación, con que uno consuela, y esfuerza al enfermo, que se quiere morir		53v.-72v.

³⁵ Juan Guillermo Durán, *op. cit.*, pp. 33-34.

³⁶ Para una descripción detallada de la estructura del *Confesionario mayor*, véase: Antonieta Lilian Méndez Castro, *op. cit.*, pp. 73-75.



Resaltamos que en el manuscrito 382 se observan las variantes textuales con respecto a la palabra “Sanct”, demostrando lo que Máynez señalaba: no hay estrictamente homogeneidad con respecto a la escritura de las palabras, mejor dicho, existen procesos complejos de transmisión textual en los textos novohispanos; además, teniendo en cuenta que dicha transmisión es distante en el tiempo, ya que los Confesionarios son publicados en 1565 y se ubica al manuscrito 382 en la segunda mitad del siglo XVI, con un término *post quem*: 1608 (fecha de la muerte del franciscano Alonso de Urbano, autor del *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe*),³⁷ tenemos un lapso probable de unos cuarenta años.

Creemos que la variación textual es atribuible al copista, lo cual muy probablemente se comprobaría a través de un estudio más pormenorizado de todo el texto y se observa de forma superficial en diferentes grafías y variantes textuales como ha observado Hernández Andón.³⁸ Podemos también preguntarnos si nos encontramos, en parte, ante un caso de “tradiciones discursivas”, como el que Mendoza Posadas ha planteado para el modelo de testamento que aparece en el mismo *Confesionario mayor* de Molina.³⁹ Si se llegara a plantear un documento fuente para Molina y el manuscrito 382, o con respecto a la traducción otomí presente en el manuscrito citado, hay que considerar especialmente la tradición de copiado y uso de manuscritos entre los franciscanos, y que dentro de las obras de Molina se menciona específicamente una con el título *Aparejos para recibir el Santísimo Sacramento del altar*.⁴⁰ Cabe recordar que también circulaban manuscritos entre los indígenas que causaron profundas susceptibilidades y sospechas con las consecuencias conocidas de la censura y confiscación de libros, principalmente a raíz del Concilio de Trento.⁴¹ Por último, señalamos, para futuras investigaciones, la dependencia textual de más del setenta por ciento del texto de la obra homónima del también franciscano Juan Bautista de Viseo,⁴² con respecto a los *Confesionarios* de Molina, lo que demuestra la evidente transmisión de los mismos,⁴³ actualizados, a la realidad teológica y pastoral de principios del siglo XVII.

³⁷ Jaime Peña Arce, *Urbano, Alonso, O. F. M. (ca. 1529-1608)*.

³⁸ Véase el aparato de notas en la edición del Proyecto Amoxcalli. https://amoxcalli.org.mx/paleografia.php?id=382#_ftn1 [15/12/2020].

³⁹ Cfr. Mauro Alberto Mendoza Posadas, “La retraducción colonial al español de dos testamentos nahuas del siglo XVI: adaptaciones de una Tradición Discursiva”, pp. 1965-1982.

⁴⁰ Jaime González Rodríguez, “La difusión manuscrita de ideas en Nueva España”, pp. 89-116, la mención se encuentra en la p. 98 y nota 38. Cfr. Roger Chartier, *Las revoluciones de la cultura escrita*, pp. 137-156.

⁴¹ Cfr. Verónica Murillo Gallegos, “Las voces bajo el discurso: los indígenas en la composición de textos lingüísticos-misionales novohispanos”, pp. 35-55.

⁴² Juan Guillermo Durán, “El “Confesionario” de Fr. Juan Bautista (1599). Un testimonio en torno a la pastoral penitencial y eucarística con los neófitos americanos”, pp. 101-157.

⁴³ Carmen J. Alejos Grau, “Análisis doctrinal del “Confesionario” de fray Joan Baptista (1555-1607/1613)”, pp. 486-488.

A manera de conclusión

Un interesante caso de transmisión textual de principios del periodo novohispano

Como conclusión, consideramos dos aspectos interesantes e importantes como fruto de esta investigación. En primer lugar, reconsiderar el aspecto multidisciplinar de los estudios novohispanos que abordamos, ya que nos recuerda que la labor del historiador, el filólogo, el codicólogo o el bibliotecario no son esfuerzos aislados, sino un conjunto de esfuerzos comunes, gracias a los cuales podemos lograr el avance de la investigación y de las ciencias humanas que nos ayudan a conocer mejor aquellas sociedades que nos han precedido, sus conocimientos, sus intereses, sus grandes esfuerzos intelectuales y el trabajo y vida cotidiana reflejada en los objetos históricos que de ellos conservamos. A pesar de las coyunturas históricas tan singulares como la que ahora afrontamos a causa de la pandemia actual, la investigación es posible y seguimos aprendiendo que las herramientas digitales son útiles y complementan este esfuerzo compartido. En segundo lugar, el compromiso por nuestra parte de comunicar a la sección correspondiente de la Biblioteca Nacional de Francia sobre la identificación del documento 382, de modo que se puedan ampliar líneas de investigación tanto en relación con escritos semejantes en lengua náhuatl como en otomí.

Fuentes de consulta

Bibliografía

- Barriera, Darío G. (Comp.), *Ensayos sobre microhistoria*, Red Utopía A. C. / jitanjáfora Morelia / prohistoria, Morelia, 2002.
- Cabrera García, Fabiola Itzel, “Transculturación”, en Irlanda Villegas Salas, Gunther Dietz, Miguel Figueroa Saavedra (coords.), *La traducción lingüística y cultural en los procesos educativos: hacia un vocabulario interdisciplinar*, Universidad Veracruzana / Universidad Nacional Autónoma de México, Xalapa–México, 2019, pp. 363-384.
- Constanzo, Alessandra, *Il trattato de Vera et falsa poenitentia: verso una nuova confessione. Guida alla lettura, testo e traduzione*, Studia Anselmiana, Roma, 2011.
- Chartier, Roger, *Las revoluciones de la cultura escrita. Diálogo e intervenciones*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- Galeote, Manuel, “A vueltas con las entradas religiosas en los vocabularios de Alonso de Molina (1555-1571)”, en Antonio Briz Gómez et al., *Estudios lingüísticos en homenaje a Emilio Ridruejo*, vol. 1, Universitat de Valencia, Valencia, 2019, pp. 507-520.



- _____, “Alonso de Molina entre «Vocabularios» y «Artes»: de lexicografía misionera hispánica”, en Rosa María Castañer Martín y Vicente Lagüéns Gracia (coords.), *De moneda nunca usada. Estudios dedicados a José Ma. Enguita Utrilla*, Instituto Fernando El Católico / CSIC, Zaragoza, 2010, pp. 263-269.
- Hernández de León Portilla, Ascensión (ed.), *Fray Alonso de Molina, Arte de la lengua mexicana y castellana*, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas / Fideicomiso Felipe Teixidor y Montserrat Alfau de Teixidor / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México, 2014.
- Hernández, Ester, “Influencias de método y concepción entre los vocabularios novohispanos del siglo XVI”, en Mar Campos Souto, Félix Córdoba Rodríguez, José Ignacio Pérez Pascual (eds.), *América y el diccionario*, Servizo de Publicacións Universidade da Coruña, A Coruña, 2006, pp. 63-78.
- _____, “Los glosarios de las lenguas indígenas novohispanas”, en Ester Hernández y Pilar Máynez Vidal (eds.), *El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*, Editorial Grupo Destiempos, México, 2016, pp. 204-225.
- Levi, Giovanni, *Microhistorias*, Universidad de los Andes. Facultad de Ciencias Sociales / Ediciones Uniandes, Bogotá, 2019.
- Montes de Oca Vega, Mercedes, “Más allá de la nahuatlización del cristianismo”, en Ester Hernández y Pilar Máynez Vidal (eds.), *El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*, Editorial Grupo Destiempos, México, 2016, pp. 242-262.
- Riera i Sans, Josep Maria, *Estudio genético-histórico de los instrumentos pastorales de fray Alonso de Molina (1546 y 1565). Una hipótesis sobre sus fuentes teológicas*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1989.
- Romero Galván, José Rubén, “El Colegio de Tlatelolco. Universo de encuentros culturales”, en Ester Hernández y Pilar Máynez Vidal (eds.), *El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*, Editorial Grupo Destiempos, México, 2016, pp. 10-25.
- Saak, Eric Leland, *Creating Augustine: Interpreting Augustine and Augustinianism in the Later Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford, 2012.
- Valadés, Diego, *Retórica cristiana*, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 2019.
- Zimmermann, Klaus, “La descripción del otomí / hñahñu en la época colonial: lucha y éxito”, en Klaus Zimmermann (coord.), *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, Vervuet / Iberoamericana, Madrid – Frankfurt am Main, 1997, pp. 113-132.
- Zwartjes, Otto, “Métodos de enseñanza y aprendizaje de lenguas en la Nueva España: El Colegio de Tlatelolco”, en Ester Hernández y Pilar Máynez Vidal (eds.), *El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*, Editorial Grupo Destiempos, México, 2016, pp. 174-203.

Hemerografía

- Acero Durántez, Isabel, "Lexicografía plurilingüe de los siglos xvi y xvii", *Philologia Hispalensis*, vol. 22, 2008, pp. 7-36.
- Alcántara Rojas, Berenice, "Evangelización y traducción. La *Vida de san Francisco* de san Buenaventura vuelta al náhuatl por fray Alonso de Molina", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 46, 2013, pp. 89-158.
- Alejos Grau, Carmen J., "Análisis doctrinal del "Confessionario" de fray Joan Baptista (1555-1607/1613)", *Archivo Ibero-Americano*, Año núm. 50, 1990, pp. 473-492.
- Arias González, Luis y Vivas Moreno, Agustín, "Los manuales de confesión para indígenas del siglo xvi (hacia un nuevo modelo de formación de la conciencia)", *Studia Historica. Historia moderna*, vol. XI, 1993, pp. 245-259.
- Closas Farrés, José, "Notas sobre el primer texto latino publicado en América", *Universitas Tarraconensis. Revista de Geografía, Historia i Filosofía*, 1, 1976, pp. 143-154.
- Durán, Juan Guillermo, "El "Confesionario breve" de fray Alonso de Molina (1565). Un ejemplo para el estudio de la disciplina penitencial en el Nuevo Mundo", *Teología. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 33, 1979, pp. 21-54.
- _____, "El "Confesionario" de Fr. Juan Bautista (1599). Un testimonio en torno a la pastoral penitencial y eucarística con los neófitos americanos", *Teología. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 36, 1980, pp. 101-157.
- Fernández Rodríguez, Pedro, "Historia del sacramento de la penitencia", *Angelicum*, 90, 2013, pp. 977-1028.
- Flores Farfán, José Antonio, "La variedad misionera del náhuatl en el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* de fray Alonso de Molina (1555-1571)", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 45, 2013, pp. 233-266.
- Flores Hernández, Benjamín, "Para tu favor y ayuda". El *Confesionario mayor* de fray Alonso de Molina, como texto para enseñar a vivir su nueva religión a los indios mexicanos recién convertidos al cristianismo", *Caleidoscopio*, núm. 9, 2001, pp. 67-122.
- Galeote, Manuel, "Alonso de Molina, el Nebrija de las Indias: su labor lexicográfica", *Boletín de Filología*, vol. 39, núm. 1, 2002, pp. 399-412.
- _____, "Guardianes de las palabras. El *Vocabulario bilingüe* (1555) de fray Alonso de Molina", *Anales del Museo de América*, núm. 11, 2003, pp. 137-154.
- González Rodríguez, Jaime, "La difusión manuscrita de ideas en Nueva España", *Revista Complutense de Historia de América*, 18, 1992, pp. 89-116.
- Hernández de León-Portilla, Ascensión, "Hernando de Ribas, intérprete de dos mundos", *Revista Latinoamericana de Pensamiento y Lenguaje*, 2, 1996, pp. 447-493.
- _____, "Fray Alonso de Molina y el proyecto indigenista de la Orden Seráfica", *Estudios de Historia Novohispana*, 36, 2007, pp. 63-81.
- Lira González, Andrés, "Dimensión jurídica de la conciencia. Pecadores y pecados en tres confesionarios de la Nueva España, 1545-1732", *Historia Mexicana*, 55, 2006, pp. 1136-1178.



- Martínez Ferrer, Luis, “Casos de conciencia, profecía y devoción. Comentarios sobre el directorio para confesores y penitentes del Tercer Concilio Mexicano (1585)”, *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, 22, 2016, pp. 271-323.
- Máynez Vidal, Pilar, “El proyecto lexicográfico de dos frailes españoles en México”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 37, 2006, pp. 85-94.
- _____, “Fray Bernardino de Sahagún, precursor de los trabajos lexicográficos del Nuevo Mundo”, *Estudios de cultura náhuatl*, 29, 1999, pp. 523-529.
- _____, “La incidencia de hispanismos en los “Confesionarios” mayor y menor de fray Alonso de Molina: un análisis contrastivo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 30, 1999, pp. 275-284.
- _____, “Un caso de interferencia lingüística en el *Confesionario mayor* de fray Alonso de Molina”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 28, 1998, pp. 365-379.
- Murillo Gallegos, Verónica, “Evangelización y traducción a la lengua náhuatl: las Sagradas Escrituras en la Nueva España del siglo xvi”, *Mirabilia*, 31, 2020, pp. 466-494.
- _____, “Las voces bajo el discurso: los indígenas en la composición de textos lingüísticos-misionales novohispanos”, *Entre caníbales. Revista de literatura*, 3, 2019, pp. 35-55.
- Ruiz García, Elisa, “Cristóbal Cabrera. Apóstol grafómano”, *Cuadernos de filología clásica*, 12, 1977, pp. 59-142.
- Tarantino, Daniela, “De la escucha al perdón. Notas acerca del rol del confesor como *curatus medicus animarum* en la normativa canónica y en la reflexión doctrinal”, *Vergentis*, 4, 2017, pp. 212-219.
- Toro, Iván Darío, “El libro como medio necesario de evangelización y civilización en la Nueva España”, *Historias*, núm. 31, 1993-1994, pp. 79-98.
- Zimmermann, Klaus, “La construcción discursiva del diccionario en la Lingüística Misionera: Interculturalidad, glotocentrismo e hibridez en diccionarios náhuatl y hñahñu-otomí de los siglos xvi y xvii (Alonso de Molina, Alonso Urbano y autor anónimo 1640)”, *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana*, 13, 2009, pp. 161-186.

Mesografía

- Galarza, Joaquín y Bejarano Almada, María de Lourdes, *Catálogo de documentos del Fondo mexicano de la Biblioteca Nacional de Francia. Amoxcalli*, s. l., s. a. Disponible en: <https://amoxcalli.org.mx/catalogo.pdf>. [Fecha de consulta: 15 de diciembre de 2020].
- Máynez Vidal, Pilar (s. a.), *La Lingüística Misionera y sus implicaciones transculturales*, 21 pp. Disponible en: https://www.academia.edu/10485339/la_Ling%C3%BC%C3%ADstica_Misionera_y_sus_implicaciones_transculturales [Fecha de consulta: 20 de diciembre de 2020].
- Peña Arce, Jaime, *Urbano, Alonso, O. F. M. (ca. 1529-1608)*. Disponible en: <https://bvfe.es/es/component/mtree/autor/10807-urbano-fr-alonso.html>. [Fecha de consulta: 15 de diciembre de 2020].
- Pérez Reyes, Kathia Liliana - Hernández Andín, Elia Rocío – Bartholomew, Doris, *Fondo mexicano de la Biblioteca Nacional de Francia. Documento No. 382. Aparejo para los que se quieren confesar. Original en tres idiomas: español, náhuatl y otomí*. Disponible en: <https://amoxcalli.org.mx/fichaTecnica.php?id=382> [Fecha de consulta: 5 de diciembre de 2020].

Tesis

- Máynez Vidal, Pilar, *Religión y magia. Un problema de transculturación lingüística en la obra de Bernardino de Sahagún*. Tesis de Maestría en Letras (Lingüística Hispánica), Universidad Nacional Autónoma de México- FFyL, México, 1987.
- Méndez Castro, Antonieta Lilian, *Los conceptos de pecado y confesión a través del Confesionario mayor de fray Alonso de Molina, O. F. M.* Tesis Licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México- FES Acatlán, México, 2002.
- Rojas Álvarez, Augusto, *De las penitencias a la penitencia. Sincretismo y conversión en el Confesionario mayor de fray Alonso de Molina*. Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México- FFyL, México, 2005.
- Romero Rangel, Laura, *Aportación del Vocabulario de Fray Alonso de Molina a la lexicografía española*. Tesis de Licenciatura en Lengua y Literaturas Hispánicas, Universidad Nacional Autónoma de México-FFyL, México, 1997.
- Vargas Romero, Erika Liliana, *Un caso de interferencia lingüística en dos obras catequéticas del siglo xvi*. Tesis de Licenciatura en Lengua y Literatura Hispánica, Universidad Nacional Autónoma de México-FES Acatlán, México, 2013.
- Wagner, Karen Teresa, *De vera et falsa penitentia: An Edition and Study*. Thesis for the degree of Doctor of Philosophy, University of Toronto–Department of Medieval Studies, Toronto, 1995.

Otros

- Bartholomew, Doris, “Algunas observaciones sobre la retención léxica otomí en el *Credo*”, en Ana María Salazar y Verónica Kugel, (eds.), *Homenaje a Yolanda Lastra. X Coloquio internacional sobre Otopames*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas / UNAM–IIA / Hmunts’ Hem ‘i – Centro de Documentación y Asesoría Hñahñu, México, 2010, pp. 195-209.
- Bollandus, Joannes, Godefridus Henschenius (eds.) *Acta Sanctorum Februarii*, Tomus Primus, Victor Palmé, París, 1863.
- Cabrera, Cristóbal de, *Versio epistolae Eusebii Carpiano*, Medina de Rioseco, 1559, en Biblioteca Apostolica Vaticana. Vat. Lat. 1164, fols. 188r.-188v., Disponible en: <https://digi.vatlib.it/mss/detail/213763> [Fecha de consulta: 1 de marzo de 2021].
- _____, *Basilii magni sententiae memorabiles*, s. l., 1577, en Biblioteca Apostolica Vaticana. Vat. Lat. 5026, fols. 101r-121r., Disponible en: <https://opac.vatlib.it/mss/detail/192613> [Fecha de consulta: 1 de marzo de 2021].
- Diccionario digital de abreviaturas novohispanas Ak’ab ts’ib. Disponible en: <https://www.iifilologicas.unam.mx/dicabenovo> [Fecha de consulta: 1 de marzo de 2021].
- Esparza Torres, Miguel Ángel, “La “lengua de los vencidos” y “nuestra lengua”: De nuevo en torno al ideario de la lingüística misionera”, *Boletín Hispánico Helvético*, 23, 2014, pp. 273-294.
- Galeote, Manuel y Figueroa Saavedra, Miguel, “El *Vocabulario náhuatl-español* (1571): la aportación mayor de fray Alonso de Molina a la lexicografía misionera”, *Boletín de Filología*, 44, 2009, pp. 55-81.



- _____, “El español en la frontera: Interacción comunicativa y contacto hispano-náhuatl a través del Vocabulario bilingüe (1555) de Alonso de Molina”, en César Hernández Alonso y Leticia Castañeda San Cirilo (eds.), *El español de América: Actas del VI Congreso Internacional de “El español de América” (Tordesillas, Valladolid, 25-29 de octubre de 2005)*, Diputación de Valladolid, Valladolid, 2007, pp. 1107-1124.
- Máynez Vidal, Pilar, “Acerca del concepto transculturación”, en AA. VV., *La Romanía interacción: Entre historia, contacto y política. Ensayos en homenaje a Klaus Zimmermann*, Iberoamericana Vervuert, Madrid/Frankfurt, 2007, pp. 249-263.
- Mendoza Posadas, Mauro Alberto, “La retraducción colonial al español de dos testamentos nahuas del siglo XVI: adaptaciones de una Tradición Discursiva”, en María Luisa Arnal Purroy *et al.* (coords.), *Actas del X Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española. Zaragoza, 7-11 de septiembre de 2015*, vol. 2, Institución Fernando el Católico / Diputación Provincial de Zaragoza, Zaragoza, 2018, pp. 1965-1982.
- Proyecto Amoxcalli. *Documento 382 Paleografía del texto en español*. Disponible en: https://amoxcalli.org.mx/paleografia.php?id=382#_ftn1 [Fecha de consulta: 15 de diciembre de 2020].
- Pseudo Augustinus, “Ad fratres ad eremo” en Jean Paul Migne (Ed.), *Patrología Latina, Cursus completus*, vol. 40, París, 1845, cols. 1235-1358.
- Riera i Sans, Josep Maria, “Fray Alonso de- Molina y Ramón Llull. A propósito de una hipótesis de Robert Ricard”, en Josep Ignasi Saranyana *et al.*, *Evangelización y teología en América (siglo XVI). X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 1021-1032.



**IGLO
XVII**

**MEMORIA Y ORALIDAD CONTRA CUADERNO, LIBRO Y BIBLIOTECA.
EL ADVENIMIENTO DE LA CULTURA ESCRITA
EN LAS UNIVERSIDADES DE LA ÉPOCA MODERNA**



Armando Pavón Romero
Universidad Nacional Autónoma de México
apavon@unam.mx

La enseñanza universitaria medieval fue oral y memorística. Tenía grandes limitaciones técnicas. No existía imprenta que facilitara la multiplicación de los libros ni su difusión, ni se contaba con acceso a grandes cantidades de papel. Las bibliotecas eran escasas y dispersas y el costoso pergamino era el soporte del libro; de hecho, el papel sólo se popularizaría en el siglo xv¹ y, más todavía, casi al mismo tiempo que la imprenta.

Frente a estas limitaciones, los universitarios tenían la mente humana como principal y casi única herramienta para crear y transmitir conocimiento. En este sentido, la lógica y la memoria fueron instrumentos fundamentales para el conocimiento. La lógica permitía moverse con rigurosidad en el universo de textos disponibles, argumentar y extraer conclusiones. La memoria, por su parte, permitía suplir la ausencia de libros y bibliotecas. Memorizar un libro equivalía a incrementar la biblioteca personal. Para ello, se desarrollaron técnicas memorísticas —nemotécnicas— que pervivieron durante siglos y fueron pan cotidiano entre los universitarios. Uno de los textos preferidos fue la *Rethorica ad Herennium*, de autor desconocido, pero atribuida durante la Edad Media a Cicerón.

Estas limitaciones técnicas también explican algunas características de los académicos medievales que perduraron en la época moderna. Por una parte, la escritura no era una necesidad urgente, como sí lo era la memoria. Ello explica por qué los profesores universitarios no estaban obligados a escribir textos académicos. Lo importante era el desarrollo oral. La disputa académica no era la traslación del torneo caballeresco medieval —como afirma Le Goff—,² más bien era la única posibilidad de intercambio intelectual que tenían los universitarios. Por ello, cualquier acto académico medieval era obligadamente oral, desde la clase más sencilla hasta el acto de doctoramiento. Los catedráticos no estaban obligados a escribir, pero sí a sostener

¹ Cfr. Christopher de Hamel, *Copistas e iluminadores: artesanos medievales*, p. 16.

² Cfr. Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la edad media*, p. 48.

disputas académicas —orales— de manera regular, a veces de forma semanal, quincenal, mensual o incluso anual.³

De la misma manera, la biblioteca no era un recurso obligado en las universidades medievales y sólo de manera muy tardía comenzaron a generalizarse en la época moderna; los libros se portaban en la memoria, por tanto, las bibliotecas se construían en la mente de profesores y estudiantes. Existen varios casos en que los profesores, incluso en la época moderna, hacían alarde de poder recitar libros completos,⁴ a veces de adelante para atrás y viceversa.

El currículum de las distintas facultades se basaba en la lectura y comentario de unos cuantos textos. De hecho, el nombre de las cátedras universitarias estaba determinado por el nombre del texto que se estudiaba: Decreto, decretales, instituta, maestro de las sentencias, sagradas escrituras... Unos pocos libros eran suficientes para dar soporte a los planes de estudio. Con cierta frecuencia, los libros disponibles en las universidades se utilizaban para la asignación de puntos tanto para concursos de oposición como para la obtención de grados académicos. Este es el caso de la universidad de México, nacida en 1551. En efecto, el opositor o el graduando debía preparar una lección que se elegía luego de “picar” tres veces uno de los libros propios de la facultad, donde se designaría al catedrático o donde se obtendría el grado. Para esto sí resultaba indispensable contar con los libros de la facultad. Éstos, por otra parte, no se guardaban en una biblioteca, sino en el archivo universitario. No se crea que semejantes limitaciones inhibían la creación del conocimiento. La memoria y los escasos libros de cada facultad sólo eran el punto de partida para el desarrollo intelectual de los académicos medievales, el cual se lograba mediante el uso riguroso de la lógica.

Así pues, ni la escritura, ni el papel, ni el libro manuscrito (luego impreso), ni la biblioteca fueron recursos que impidieron el desarrollo universitario medieval o moderno. La lógica, la memoria y la cultura oral sustituyeron a aquellos elementos y fueron la base de las universidades en la Edad Media y, en buena medida, en la Época Moderna. Esta realidad, sin duda, fue cimbrada por la producción masiva de papel de algodón y por la aparición de la imprenta de tipos móviles.

Ambos elementos produjeron evidentemente cambios en el modelo pedagógico universitario. Estas transformaciones ocurrieron ya en el periodo moderno. La velocidad y profundidad de estos cambios afectó de diferente manera a las diferentes áreas

³ Cfr. Valero y Pérez Martín, V.13. en: *Constituciones de Martín V.*

⁴ Cfr. Mauricio Beuchot, *El tratado de Francisco Naranjo para la enseñanza de la teología en el siglo XVII*, p. 17.



de la vida universitaria. Veamos en concreto los efectos que produjo la aparición del cuaderno de apuntes.

La disposición masiva de papel fue el primer gran golpe contra la memoria y, en cierta forma, contra la cultura oral. Los profesores escribieron textos para preparar sus clases y utilizaron cuadernos; los alumnos, en cambio, en los cuadernos pudieron tomar notas también de manera escrita. Ahora se podían repasar los apuntes, lo que hacía menos necesaria una memoria formidable.

Al parecer, antes que apuntes de clase, la primera técnica pedagógica universitaria que aprovechó la escritura fue el dictado. No deja de ser significativo que para nosotros, hoy en día, el dictado sea un recurso memorístico, en tanto que para los universitarios del periodo moderno era justamente lo contrario: una reducción de la importancia de la memoria.

Estudios recientes sobre la Universidad de París echan por tierra la idea de que el dictado era de origen medieval, antes bien fue un desarrollo de la época moderna.⁵ Por lo que toca al mundo hispánico, los registros más antiguos que se tienen acerca del dictado son del siglo xvi y relativos a la Universidad de Salamanca.⁶ Como adelantaba arriba, los profesores preparaban sus lecciones por escrito y las dictaban a los alumnos. Se producía entonces un gran cambio en la enseñanza; para empezar, el ritmo de la clase se ralentizaba porque el profesor repetía la idea varias veces o hablaba “tan despacio que vayan aguardando a los oyentes que la escriban”.⁷ La memoria también perdía importancia, pues ahora podía consultarse el cuaderno cuando fuera necesario. El profesor que escribía sus “lecciones” se convertía en “autor”, algo que no contemplaba el modelo pedagógico universitario escolástico.

Clara Ramírez⁸ considera que el dictado, además de un recurso didáctico, obedecía a otras finalidades. Por una parte, multiplicaba la obra del profesor. Si unos 50 alumnos “copiaban” el texto dictado, al final del curso esta obra se multiplicaba por 50. No era necesario imprimir un texto para que éste se difundiera. Las copias manuscritas po-

⁵ Cfr. Paul Saenger, “La lectura en los últimos siglos de la Edad Media”, en: *Historia de la Lectura en el mundo occidental*, pp. 234-236.

⁶ Cfr. Clara Inés Ramírez González, “La polémica en torno al dictado en la universidad de Salamanca durante el siglo xvi”, en: *Aulas y Saberes*, vi *Congreso Internacional de Historia de las Universidades Hispánicas*, pp. 357-366.

⁷ Cfr. Covarrubias, xxi. Véase Diego de Covarrubias, *Estatvtos hechos por la mvy insigne vniversidad de Salamanca* y para París véase Paul Saenger, *op. cit.*, p. 235.

⁸ Cfr. Clara Ramírez, *op. cit.*, II, pp. 357-366.

dían viajar a la par que sus propietarios. Existen algunas noticias⁹ como la de Martín de Ledesma, catedrático de vísperas de teología en Coimbra, quien leía su curso a partir de los cuadernos de notas que había tomado de su maestro salmantino, Francisco de Vitoria. De hecho, el caso de Vitoria es muy ilustrativo, pues nunca escribió con la finalidad de publicar, pero sus obras se conocen gracias a los cuadernos de sus alumnos. De esos cuadernos se han tomado los textos que hoy conocemos de Vitoria.

Por otra parte, el texto que se dictaba, nos dice Ramírez, quedaba manuscrito y escapaba a la censura que la monarquía había impuesto a la publicación de libros. De esta manera, los profesores gozaban de mayor libertad intelectual. “Era difícil controlar los contenidos dictados por un profesor a sus alumnos, revisar cada una de las copias y, por último, vigilar su distribución”.¹⁰

Al mediar el siglo XVI, nos muestra Clara Ramírez, se inició una batalla contra el dictado. Como ya he dicho, para la autora, la lucha tenía que ver con los esfuerzos de control ideológico e intelectual por parte de la Corona. Algunos de los textos no explican las razones de la prohibición y otros utilizan argumentos pedagógicos.

Una revisión de los distintos estatutos salmantinos del siglo XVI nos arroja lo siguiente: antes de 1561 no hay menciones acerca del dictado. Como sabemos, Vitoria era profesor en Salamanca desde 1526; por tanto, si la primera prohibición es de 1561, significaría que para entonces la práctica era tan cotidiana que se le consideraba ya un problema. La siguiente prohibición es de 1564, cuando otro visitador reitera la prohibición del dictado: “Íten, mandamos que demás de lo que está mandado por estatuto que no dicten, así mismo mandamos que no den teórica a ninguna persona so pena de privación de las cátedras”.¹¹ En este caso, también se prohíbe la “teórica”, es decir, los comentarios propios del catedrático.

En 1566 tuvo lugar la visita de Diego de Simancas y, poco después, otra del Lic. Járraba. Simancas reiteró la prohibición del dictado, pero nos dejó un interesantísimo argumento. Al dictar, nos dice, los profesores “[...] les quitaban el ejercer la memoria y se la destruían [...] estragaban los discípulos los entendimientos [...] y quitábanles el cuidado y diligencia [...] y, sobre todo, lo que habían de leer [los lectores] en un mes no esperando a que escribiesen los discípulos, no lo leían en seis meses”.¹² Sin duda, estamos ante la confrontación de dos modelos pedagógicos bien distintos, uno que aprovecha la cultura escrita y, con ello, reduce la importancia de la memoria en el

⁹ Cfr. *Idem*.

¹⁰ *Ibidem*, t. II, p. 361.

¹¹ *Ibidem*, t. II, p. 359.

¹² *Ibidem*, t. II, p. 362.



proceso de enseñanza-aprendizaje, y otro que justamente se opone y reivindica el uso de la memoria, uno de los recursos pedagógicos tradicionales en la enseñanza universitaria.

Los profesores contestaron que, de aplicarse las restricciones, los alumnos “rescibirían muy notable daño porque muchas veces es necesario que escriban parte de lo que les leen porque como oyen muchas lecciones no pueden tener particular memoria de todas ellas para pasarlas y estudiarlas después en sus casas”.¹³ Aquí, los profesores defienden el dictado argumentando que la memoria de los alumnos no era tan formidable y que, de una a otra clase, podían olvidar cosas.

Los profesores de leyes y cánones contestaron deslindándose: “[...] diciendo aquellos no dictan ny dan por scripto, pero que si los estudiantes quieren scribir ellos no se lo pueden impedir”;¹⁴ por tanto, la respuesta de la Corona fue contundente, ordenando:

[...] de aquí adelante ninguno de vos, los dichos oyentes, lleve a las dichas lecciones, así de catedráticos, como de no catedráticos, ninguna dellas, cartapacios enquadernados, ni por enquadernar, ni quadernos de muchos pliegos de papel, ni libros blancos, ni bolsas de cartapacios, salvo el papel que vaste para poder tomar y escribir en él la cota, remisión o otra cosa que quisieren para su recuerdo y memoria [...].¹⁵

El monarca reducía al máximo el uso de la escritura como método de enseñanza-aprendizaje. Se oponía al uso de un recurso novedoso y potente: el cuaderno. Trataba de regresar a la tradición universitaria clásica en la que la memoria tenía un papel fundamental. Eso sí, permitía el uso de papel para tomar el comentario del profesor o algún otro apunte “para su recuerdo y memoria”. Aún con este presunto regreso al modelo tradicional, la Corona dejaba claro que la memoria se estaba convirtiendo en memoria escrita. La reiteración de las prohibiciones continuó. En ese sentido, contamos con disposiciones de 1568, 1574 y 1594, lo cual nos dice que el dictado no se había erradicado. Una ley se reitera porque lo que se manda en ella no se cumple.

De particular relevancia es la visita de 1574, cuando los profesores de cánones y leyes propusieron que de la hora de clase:

¹³ *Ibidem*, t. II, p. 363.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ *Idem*.

[...] las tres partes del tiempo de la lición gastarlas leyendo y disputando viva voce, parece leyendo en fluxu oraciones, insiendiendo siempre en todo este tiempo solamente en el verdadero entendimiento del texto [...] e que en todo este tiempo no pueda ningún oyente scribir cosa alguna [...] y que la otra quarta parte del tiempo pueda el tal catedrático o lector recogerse y dar una breve teórica [...].¹⁶

Por su parte, los teólogos, aprovechando los peligros que había generado la Reforma protestante, decían:

[...] conviene que las fuentes de la doctrina católica estén muy limpias y claras por el peligro de los tiempos; y habiéndose de dar por escrito, pónese mayor obligación a los lectores de que miren lo que enseñan, e la propiedad y distinción con que hablan, lo cual no sería si sólo en voz se dijese.¹⁷

El resultado fue desfavorable para los canonistas, a quienes no se les autorizó su propuesta, y favorable para los teólogos. Sin embargo, en 1594, los juristas insistieron en su propuesta ante el visitador Zúñiga y se aceptó que pudieran dictar durante el último cuarto de hora de la clase.

Antes de comentar el alcance de estas medidas, vale la pena señalar que, en el texto de presentación del visitador, los miembros del Consejo señalaban los perjuicios que ocasionaba el dictado: pérdida de tiempo en las clases; absentismo de los alumnos, pues con copiar el cuaderno de los compañeros podían preparar las clases, y descuido, pérdida de rigurosidad y de memoria de aquellos que sí asistían, pues “[...] con tenerlo en ellos [los cuadernos], olvidándolo todo y no ejercitando la memoria ni encomendando a ella los dichos principios y términos”.¹⁸ Era la expresión nostálgica de un modelo pedagógico en retirada que amenazaba con ser sustituido por la memoria escrita.

Los acuerdos de 1574 y 1594 son importantes porque se mantendrían en los estatutos de 1625. Se decía que “pareze ser muy conveniente y necesario apartar el tiempo del declarar y el tiempo del escribir [...]”.¹⁹ Se mantenía un cuarto de hora para el dictado en las facultades jurídicas y tres cuartos en teología. Así, de manera regulada, la cultura escrita se había incorporado a la enseñanza universitaria.

¹⁶ *Ibidem*, t. II, p. 364.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ *Ibidem*, t. II, p. 365.

¹⁹ Véase en Rodríguez-San Pedro Bezares. *Estatvtos hechos por la Vniversidad de Salamanca, 1625*. Estatutos 1625, título XXI, Constitución 16 y 17.



Por su parte, en la universidad de México, en los dos cuerpos estatutarios del siglo xvii: los de Cerralvo y los de Palafox recogen las conclusiones de la disputa por el dictado en Salamanca, expresadas en los estatutos de 1625, ya citados. En los de Cerralvo, de 1626, se percibe que la comisión redactora tenía a la vista los salmantinos de 1625, pues en el título 17 “[...] de cómo han de leer los lectores y a qué ora, i cómo an de oír los oyentes” se transcribe casi literalmente el estatuto salmantino ya citado; por ejemplo, podemos leer la declaración de que “parece mui conveniente y necesario apartar el tiempo de declarar y el tiempo del escribir”.²⁰

Eso sí, el texto de Cerralvo concede a los catedráticos de cánones y leyes media hora para dictar y media hora para explicar. Más tiempo para el dictado que el autorizado en Salamanca e invertido el turno del dictado y la explicación. Palafox, por su parte, en 1646, extiende este modelo a todos los catedráticos universitarios:

Ordenamos que todos los catedráticos, así de cátedras de propiedad, temporales, y de substitución, tengan obligación de leer una hora entera, por el Relox de la Universidad, o Ampolleta, la media hora dictando y escribiendo y la otra media explicando lo que hubieren escrito en latín, si ya no es, que la dificultad sea tan grande que pida su explicación en romance [...] a los cuales catedráticos se les encarga la conciencia, pues no es justo que defrauden el tiempo a la Universidad y a los oyentes; y los quadernos que leyeren cada año tengan obligación de entregarlos enquadernados, para que se pongan en el Archivo, los Catedráticos de propiedad, veinte días después de la Natividad de nuestra Señora; y sin certificación del Secretario, de haberlo hecho, no se les pague el último tercio de su salario de aquel año.²¹

Esta disposición se mantendría durante más de cien años, pues la reedición de las Constituciones de Palafox de 1775 fue una confirmación de su vigencia. En el caso de los estatutos de Cerralvo, podemos decir que es comprensible esa concesión mayor para el tiempo del dictado, pues en la elaboración de esos estatutos participaron algunos catedráticos novohispanos. Podría pensarse que ellos legislaban en su propio interés; pero en el caso del cuerpo normativo de Palafox, no cabe duda de que es el visitador, representante del monarca, quien autoriza la media hora de dictado. Lamentablemente, en el archivo histórico de esa universidad antigua no quedan cuadernos de los catedráticos, como si no hubieran cumplido con la disposición estatutaria.

²⁰ Véase en González, *Proyecto de estatutos ordenados por el virrey Cerralvo (1626)*, título 17.

²¹ Palafox, 1775, xi. cxxiv, véase Juan de Palafox y Mendoza, *Constituciones de la Real y Pontificia Universidad de México*.

Por último, es importante señalar que Montserrat A. Ramírez, en su estudio sobre las certificaciones de estudiantes novohispanos foráneos, ha puesto de relieve que el cuaderno se hacía indispensable para aprobar los cursos. En efecto, hasta antes de este cuerpo normativo, los cursos se aprobaban con la asistencia del alumno a la cátedra. Dicha asistencia se probaba mediante la testificación de dos estudiantes. Al respecto, una cédula real de 1758 criticaba este método de acreditación:

[...] reduciéndose toda la prueba de la asistencia del curso a la deposición de los dos testigos sus discípulos, las más veces tan desaplicados como el que pretende probar el curso, resultando conseguir el estudiante su certificación aunque no haya asistido ni un día [...].²²

Por tanto, se recuperaba el estatuto 243 de Palafox, el cual establecía:

[...] para admitirle el curso preceda necesariamente el presentarse por el Estudiante, que pretende probarle, los quadernos de la materia que vbiere oýdo à sus Maestros aquel año, y rubricados, y firmados de ellos, con el nombre del Estudiante à quien pertenecen, y no de otra manera.²³

El cuaderno de apuntes, un elemento característico de la cultura escolar escrita, se convertía en elemento de prueba para la acreditación del curso. Este dato se complementa con otro relativo a los requisitos necesarios para obtener el grado de licenciado.

4. Yten, se horedan y manda que diez días antes que aya de entrar en examen [...] ofresca a la información que a de dar sumaria de aver pasado y estudiado y tenido libros, y tenerlos, de la facultad que quiçiere rresevir el grado [...].²⁴

La alusión a la posesión de libros nos introduce necesariamente en el tema de las bibliotecas tanto personales como universitarias. Es un tema que forma parte de esta transformación de la cultura nemotécnica y oral universitaria a la cultura escrita. Las bibliotecas personales de catedráticos crecieron de manera significativa apenas surgió la imprenta. En la Nueva España, por ejemplo, catedráticos como Francisco Cervantes de Salazar o Hernando Ortiz de Hinojosa contaban con bibliotecas que

²² Lanning, John Tate, *Reales cédulas de la Real y Pontificia Universidad de México, de 1551 a 1816*, “Real cédula del 22 de noviembre de 1758”, pp. 194-195.

²³ Palafox, 1775, xvii, 243.

²⁴ González, 23.4.



rondaban los 370 ejemplares (el primero) y los 700 (el segundo).²⁵ También es cierto que las bibliotecas de instituciones como conventos o colegios también se multiplicaron, pero no ocurrió así con las bibliotecas universitarias. Nos encontramos ante el mismo modelo escolástico que surgió en un momento en que la ausencia de libros hacía necesario memorizarlos. Por ello, una breve revisión de la historia de bibliotecas universitarias como las de París, Salamanca, Valencia o México nos arrojan resultados parecidos, a saber, bibliotecas muy pequeñas. Las universidades de París y Salamanca, por supuesto, contaron con bibliotecas desde la Edad Media, pero, insisto, eran muy pequeñas. De la universidad de México existe una primera referencia a su biblioteca en 1728 y de la universidad de Valencia sabemos que surgió hacia el último cuarto del siglo XVIII, gracias a la generosa donación de Francisco Pérez Bayer, anunciada en noviembre de 1775. La biblioteca personal de este doctor y antiguo catedrático se calculaba en 20 000 ejemplares.²⁶ A decir verdad, sabemos que el incremento de las bibliotecas de Salamanca, México y Valencia se debió a donaciones de sus profesores: a causa de la muerte, el traslado o la simple generosidad.²⁷ El caso de Pérez Bayer era singular, pues las donaciones solían ocurrir a la muerte de los propietarios. Semejantes ofrendas fueron las que acrecentaron las bibliotecas universitarias o como en el caso de Valencia sirvieron de base para fundar la biblioteca. La historia de las bibliotecas universitarias de México y Valencia nos ofrece un ejemplo de las vicisitudes que podían darse para la conformación de los acervos; por ejemplo, la novohispana contó primero con un edificio y sólo creció al nutrirse de los fondos jesuitas tras la expulsión de la compañía; en tanto que la valenciana tuvo, primero, un considerable volumen de libros, pero no contó con instalaciones adecuadas, sino diez años después del anuncio de la donación. La ceremonia de inauguración tuvo lugar el 27 de julio de 1785, pero sólo abrió sus puertas al público el 3 de noviembre de 1788, pues el tema de las instalaciones seguía demorándose.²⁸

²⁵ Sobre la biblioteca de Cervantes de Salazar en: Millares Carlo, *Cuatro estudios bibliográficos mexicanos*, pp. 67-107; y sobre la biblioteca de Hernando Ortiz véase Clara Inés Ramírez González, "La Biblioteca de Hernando Ortiz de Hinojosa", en: *Cátedras y catedráticos en la historia de las universidades e instituciones de educación superior en México. I. La educación colonial*; de la misma autora *En tierra donde la codicia impera... Vida de Hernando Ortiz de Hinojosa (ciudad de México, 1544-1598)*.

²⁶ La donación se anunció en Claustro del 4 de noviembre de 1775, en Blasco Gil, *Claustros de catedráticos de la Universidad de Valencia, 1775-1779. Estudio preliminar y transcripción*, pp. 44-47.

²⁷ Sobre la historia de la universidad de Salamanca véase Oscar Lilao Franca y Margarita Becedas González, "La biblioteca general universitaria: Evolución histórica y fondos", en: *Historia de la universidad de Salamanca*, pp. 779-953. Para la historia de la biblioteca de la universidad de México puede verse el estudio clásico de Ignacio Osorio, *Historia de las bibliotecas novohispanas*.

²⁸ En el acta del Claustro general de catedráticos del 24 de julio de 1785, Archivo de la Universidad de Valencia (en adelante AUV), Libro de claustros de catedráticos (en adelante Claustros), vol., 79, fs. 135-137 se detalla el protocolo de la ceremonia y la apertura se anunció en el claustro general de catedráticos del 3 de noviembre de 1788, *ibidem*, vol. 79, fs. 323 v.-324.

El retraso en el crecimiento o surgimiento de las bibliotecas universitarias se debió a que al estar sujetas las cátedras a textos bien definidos por la tradición y, al paso de los siglos, por estatutos y constituciones, ninguna materia universitaria requería de más libros que los señalados en los estatutos. Si los libros eran necesarios en las escuelas, era debido a los concursos de oposición, pues se les requería para asignar los puntos a los opositores; esto es, los opositores abrían el libro en alguna página al azar en tres ocasiones, se registraban los temas que salían y el opositor elegía uno de ellos. El objetivo era dar una lección ante un grupo de estudiantes y así demostrar sus cualidades académicas. De esta suerte, al ser tan pocos, los libros no necesitaban de una biblioteca y, con frecuencia, se guardaban en el archivo. Al menos, así hay testimonios provenientes de las universidades de México²⁹ y Valencia del siglo XVIII. En Valencia, tratando de una donación hecha por el inquisidor general, el claustro agradecido determinó colocar “dichos Libros en el Archivo para perpetua memoria hasta que se efectúe y logre esta Universidad Librería general”.³⁰ No fue el caso de las bibliotecas de los colegios, pues al ser residencias para estudiantes contaron desde muy pronto con una sala para repasar las lecciones, por lo que los libros siempre fueron necesarios en los colegios. Es indispensable tener en cuenta esta diferencia entre colegios y universidades, pues como sabemos las bibliotecas de los colegios jesuitas alimentaron y, a veces, conformaron las bibliotecas universitarias.

Antes de terminar este trabajo vale la pena mencionar un último elemento que transformaría el viejo modelo escolástico basado en la oralidad y la memoria: la redacción de libros por parte del profesorado. Hemos visto ya que los catedráticos no tenían obligación de escribir textos; en su lugar, debían sostener disputas orales. La redacción de libros, como la existencia de algunas bibliotecas universitarias, fue una actividad que siempre existió en las universidades; pero en la época moderna pudo ser estimulada tanto por la masificación del papel como por la aparición de la imprenta. Sin embargo, sabemos que en algunos casos, como el de la universidad de México, ese estímulo fue

.....
²⁹ Ma. Fernanda Gloria en su tesis de licenciatura dice que en 1729 “el claustro retomó la propuesta de creación de una biblioteca para la universidad y se comenzaron a separar los libros de los documentos del archivo además se compraron lotes de libros de no más de 500 pesos. Se discutió si era necesario pagar a un bibliotecario para que cuidara de ellos, sin embargo, por la poca cantidad se descartó la sugerencia, y el secretario continuó como encargado de este asunto. Los esfuerzos por concretar el proyecto de la biblioteca continuaron hasta la década de 1730 [...]”; asimismo, nos dice que en 1772 el virrey sugirió separar el archivo de la biblioteca, debido a la llegada de los libros del Colegio de San Pedro y San Pablo, véase en: María Fernanda Gloria Cortez, “El papel del bibliotecario en la pública real biblioteca (Real Universidad de México), 1761-1810”, pp. 55-56 y 58.

³⁰ Archivo de la Universidad de Valencia, Claustro general de catedráticos, 18 de octubre de 1783, AUV, Claustros, vol. 79, f. 98.



bastante limitado.³¹ A decir verdad, sólo con la ilustración y la intervención Real, la elaboración de textos comenzó a ser una tarea propia de los catedráticos universitarios. Para el caso valenciano, contamos con la real cédula del 10 de octubre de 1777 en la que se ordenaba que, además de elegir un texto para la enseñanza de la filosofía, “[...] la Universidad se dedique a formar un cuerpo completo de Filosofía para que todos los Maestros enseñen por él esta facultad, y hecho lo remita a el Consejo para su examen”,³² es decir, el rey ordenaba a los catedráticos escribir un texto de filosofía. Esta orden, por cierto, era acompañada de la “Real Cédula sobre fomento del Arte de las Ymprentas”.³³

Habían pasado varios siglos desde el surgimiento de las universidades y del modelo escolástico basado en la oralidad y la memoria. En estas páginas hemos visto cómo en el siglo xvi comenzó a transformarse este modelo al incorporar el cuaderno de apuntes y el dictado, con lo cual se introdujo la escritura como actividad cotidiana en las clases universitarias; al mismo tiempo que la imprenta promovió, entre los catedráticos, la formación de bibliotecas personales. El crecimiento o la formación de las bibliotecas universitarias tuvo una notable demora, debido a que las cátedras estaban ancladas a unos pocos textos. La ilustración, la expulsión de los jesuitas y la decisión real beneficiaron a las bibliotecas universitarias. Por último, hemos visto que a fines del siglo xviii, con la promoción real de la imprenta, se introdujo en las universidades la orden de escribir libros. De esta suerte, la cultura oral, característica del modelo universitario escolástico, había dado paso a la cultura escrita y sus elementos característicos: el cuaderno de apuntes, el libro y las bibliotecas. No habían desaparecido los métodos orales ni nemotécnicos, pero convivían con estos otros instrumentos novedosos.

³¹ Salvador Albiñana, “Notas sobre Universitarios y libros novohispanos en el siglo xvi”, en: *Doctores y Escolares. II Congreso Internacional de Historia de las Universidades Hispánicas*. (Valencia, 1995), pp. 37-48.

³² La cédula real del 10 de octubre de 1777 se dio a conocer en el claustro de catedráticos del 15 de octubre de 1777, Yolanda Blasco Gil, *op. cit.* pp. 153-156.

³³ La cédula real de “Fomento del arte de las Ymprentas” se vio en claustro de catedráticos del 19 de octubre de 1778, Yolanda Blasco Gil, *op. cit.*, pp. 211-215.

Fuentes de consulta

Archivo

Archivo de la Universidad de Valencia, Libro de claustros de catedráticos, vol. 79.

Bibliografía

- Albiñana, Salvador, “Notas sobre Universitarios y libros novohispanos en el siglo xvi”, en Mariano Peset (coord.), *Doctores y Escolares. II Congreso Internacional de Historia de las Universidades Hispánicas*. (Valencia, 1995), Universidad de Valencia, Valencia, 1998, pp. 37-48.
- Beuchot, Mauricio, *El tratado de Francisco Naranjo para la enseñanza de la teología en el siglo xvii*. Universidad Nacional Autónoma de México-CESU, México, 1994.
- Blasco Gil, Yolanda, *Claustros de catedráticos de la Universidad de Valencia, 1775-1779. Estudio preliminar y transcripción*, Universitat de València, Valencia, 2012.
- Covarrubias, Diego de, *Estatvtos hechos por la mvy insigne vniversidad de Salamanca*, Casa de Iuan María de Terranoua, Salamanca, 1561.
- González, Enrique (ed.), *Proyecto de estatutos ordenados por el virrey Cerralvo (1626)*, Universidad Nacional Autónoma de México-CESU, México, 1991.
- Hamel, Christopher de, *Copistas e iluminadores: artesanos medievales*, Akal, Madrid, 1999.
- Lanning, John Tate, *Reales cédulas de la Real y Pontificia Universidad de México, de 1551 a 1816*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1946.
- Le Goff, Jacques, *Los intelectuales en la edad media*, trad. por Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1986.
- Lilao Franca, Oscar y Margarita Becedas González, “La biblioteca general universitaria: Evolución histórica y fondos”, en Luis Enrique Rodríguez-San Pedro y Juan Luis Polo (coords.), *Historia de la universidad de Salamanca*, Ediciones Universidad de Salamanca, vol. II, Salamanca, 2006, pp. 779-953.
- Millares Carlo, Agustín, *Cuatro estudios bibliográficos mexicanos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- Osorio, Ignacio, *Historia de las bibliotecas novohispanas*, Dirección general de bibliotecas de la Secretaría de Educación Pública, México, 1986.
- Palafox y Mendoza, Juan de, *Constituciones de la Real y Pontificia Universidad de México*, Imprenta de D. Felipe de Zúñiga y Ontiveros, México, 1775.
- Ramírez González, Clara Inés, *En tierra donde la codicia impera... Vida de Hernando Ortiz de Hinojosa (ciudad de México, 1544-1598)*, Universidad Nacional Autónoma de México-IISUE, México, 2019.
- _____, “La Biblioteca de Hernando Ortiz de Hinojosa”, en María de Lourdes Alvarado y Leticia Pérez (coords.), *Cátedras y catedráticos en la historia de las universidades e instituciones de educación superior en México. I. La educación colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México-IISUE, México, 2008, s.p.



- _____, “La polémica en torno al dictado en la universidad de Salamanca durante el siglo xvi”, en Mariano Peset (coord.), *Aulas y Saberes, VI Congreso Internacional de Historia de las Universidades Hispánicas* (Valencia, 1999), Universidad de Valencia, t. II, Valencia, 2003, pp. 357-366.
- Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis Enrique (ed.), *Estatvtos hechos por la Vniversidad de Salamanca, 1625*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990.
- Saenger, Paul, “La lectura en los últimos siglos de la Edad Media”, en Guglielmo Cavallo y Roger Chartier (dirs.) *Historia de la Lectura en el mundo occidental*, Taurus, Madrid, 2001, pp. 213-259.
- Valero Pilar y Manuel Pérez Martín (eds.), *Constituciones de Martín V*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991.

Tesis

- Gloria Cortez, María Fernanda, *El papel del bibliotecario en la pública real biblioteca (Real Universidad de México), 1761-1810*, Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2019.

DE MERETRIZ A MODELO DE VIRTUD. MARÍA MAGDALENA EN EL DISCURSO SERMONARIO



Virginia Trejo Pinedo
Secretaría de Educación del Estado de Zacatecas
virginiatrejopinedo@yahoo.com.mx

*Alcanzadme santa mía
lágrimas de contrición,
Magdalena penitente
pues tu ejemplo me movió
a pedir humildemente
de mis pecados perdón.¹*

Introducción

Los sermones fueron relegados por los historiadores durante mucho tiempo al considerarlos productos de una ideología clerical; sin embargo, en los últimos años se han hecho trabajos muy interesantes que han demostrado la importancia de este discurso no sólo en el ámbito religioso, sino en el histórico. Como muestra de estas investigaciones están los trabajos de Brian Connaughton² y de Carlos Herrejón.

En los inicios de la evangelización de la Nueva España el sermón fue utilizado como instrumento didáctico para transmitir cuestiones de dogma; además, fue una herramienta pedagógica para la enseñanza de valores y modelos. Conforme se consolidó el cristianismo en territorio novohispano, el sermón se fue transformando de dogmático (moral y ejemplos de vida de los santos, la Virgen y Cristo) al de circunstancia, es decir, pasó de exhortar la conversión a refrendar posiciones políticas, legitimar gobiernos y alabar las acciones de las autoridades.

Dentro de los usos que se le dieron al sermón, hay que diferenciar entre el público y el privado. El primero era destinado para los feligreses que asistían al templo a escuchar. Los oyentes podían ser de diferentes condiciones económicas, incluso, algunos no sabían leer ni escribir. En cuanto al uso privado, lo encontramos en los claustros, donde los religiosos acudían a los sermones impresos como arquetipos para elaborar sus propios discursos. Esta práctica también la realizaron los que compraban el sermón o lo recibían como regalo por haber patrocinado la impresión.

¹ *Novena de la bienaventurada Santa María Magdalena, s.p.*

² *Cfr. Brian Connaughton, Ideología y sociedad en Guadalajara, 1788-1853.*

De lo anterior, se deduce que las prácticas de la lectura del sermón novohispano fueron esencialmente dos: una en el púlpito y la otra privada. La primera quizá con mucha mayor fuerza, pues era dirigida a los asistentes al templo. El sermón adquirió características importantes pues dependía de un escenario, de una feligresía y de un predicador con dotes de orador para que se cumpliera el objetivo: “mover a los asistentes a cambiar sus actitudes”.³ En este tipo de sermón, la gestualidad y la modulación de la voz incidían notablemente en el auditorio; mientras que la otra práctica (la lectura privada del sermón) era más íntima, más consciente de los artificios a los que recurría el predicador, pues era leído por una comunidad con conocimientos sobre retórica e incluso —como ya se señaló— se podía leer pensando en tomarlo como modelo.

En cuanto a la lectura pública, es útil recordar que en el periodo colonial existía un alto índice de analfabetismo y que el púlpito servía no sólo como medio para transmitir enseñanza religiosa, sino también era un puente de comunicación, pues por medio de él se daban a conocer noticias importantes para la comunidad. En este tenor, el sermón como género discursivo fue muy importante en la Nueva España, ya que las obras de José Mariano Beristáin de Souza, *La biblioteca hispanoamericana*,⁴ así como la de Toribio Medina, *La imprenta en México*,⁵ dan cuenta que este género fue la pieza que más se imprimió en el territorio novohispano. Carlos Herrejón corroboró ese dato en su texto *Del sermón al discurso cívico: México 1760-1834*, donde integró cuadros de la producción sermonaria novohispana por autores, cronológico, temas y géneros.⁶ En esta última categoría, destacan los de la Virgen de Guadalupe, la Inmaculada Concepción y la de algunos santos: San Pedro, San Ignacio, San Agustín, San Francisco, Felipe de Jesús, etcétera, y dentro de esa gama se encuentran los sermones sobre María Magdalena.

Los sermones que son objeto de análisis para esta reflexión pertenecen a diferentes épocas y fueron pronunciados en diversas partes de la Monarquía Hispánica; incluso, uno de ellos se imprimió en Francia y luego fue traducido al castellano. En conjunto, estos discursos dan cuenta de la importancia que le dio el cristianismo a la figura de la Magdalena, por ser paradigma de una conversión singular: de meretriz a modelo de virtud. Para el caso de la Nueva España, llama la atención que durante todo el periodo colonial sólo dos sermones sobre ella hayan visto la prensa; sin embargo, es altamente probable que existan ejemplares manuscritos sobre la Magdalena en los distintos repositorios del país, dado que el tema del arrepentimiento de esta mujer

³ Cfr. Martín de Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*.

⁴ Cfr. José Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*.

⁵ Cfr. Toribio Medina, *La imprenta en México*.

⁶ Cfr. Carlos Herrejón Pereda, *Del sermón al discurso cívico: México 1760-1834*.



era frecuente en las prédicas de la cuaresma. Aunque los discursos examinados se inscriben en la categoría de panegíricos, considero que su contenido es altamente moral, pues se confeccionaron para persuadir a la feligresía de un cambio de vida, utilizando el modelo de una mujer controvertida.

Los panegíricos sobre la vida de los santos se predicaban principalmente el día de la fiesta del mismo, con el fin de llamar al cambio de actitud de los feligreses. La mayoría de estos discursos exaltaban las virtudes de esos hombres y mujeres que alcanzaban el privilegio de estar cerca de Dios. Estas vidas eran ejemplos, modelos a seguir y fueron escuchadas sobre todo por mujeres, puesto que ellas eran las que con mayor frecuencia asistían a los templos.

Los sermones sobre María Magdalena

Hay que señalar que un alto porcentaje de los sermones novohispanos son panegíricos, de los cuales sólo una pequeña parte están dedicados a mujeres, siendo la excepción los que están dedicados a la Virgen María, en su advocación guadalupana. Luego están los sermones sobre la profesión de religiosas, sobre damas nobles, otros en honor de mujeres virtuosas como Santa Teresa, Catalina de Siena, Santa Clara, Santa Inés, Santa Mónica, Santa Rita de Casia, Santa Rosa de Lima, entre otras,⁷ pero en Nueva España sólo vieron las prensas dos sobre María Magdalena, lo que considero una rareza, ya que en España hay evidencia de que el tema del arrepentimiento de la Magdalena era frecuente en la predicación, sobre todo, para el tiempo de cuaresma. Más adelante, se mostrarán ejemplos de ello con predicadores notables como Fray Luis de Granada y José de Barcia y Zambrana.

En cuanto a María Magdalena, su nombre se deriva de Magdala, población situada a la orilla de Tiberíades en la que Jesús encontró por primera vez a esta mujer. Las noticias históricas que tenemos sobre ella se basan en las breves apariciones en el Nuevo Testamento. Es el caso del Evangelio de Lucas, quien narra el pasaje de una mujer ungiéndole los pies a Jesús con perfume y con sus lágrimas. Dicha fémina ha sido identificada por la tradición con María Magdalena.

Y en esto, una mujer pecadora que había en la ciudad, al saber que él estaba comiendo en la casa del fariseo, llevó consigo un frasco de alabastro lleno de perfume, y, poniéndose detrás de él, a sus pies, y llorando, comenzó a bañárselos

⁷ Carlos Herrejón señala que en Nueva España solo se imprimieron aproximadamente sesenta y nueve sermones sobre mujeres, ver: "La oratoria en Nueva España", p. 64.

con lágrimas y con sus propios cabellos se los iba secando, luego los besaba y los ungía con perfume. Viendo esto el fariseo que lo había invitado se decía para sí: “si éste fuera profeta sabría quién y qué clase de mujer es ésta que le está tocando: ¡es una pecadora!”⁸

La mujer en Israel estaba totalmente sometida a una estricta norma religiosa que la ponía bajo la tutela del varón: padre, esposo, por lo que las meretrices entre el pueblo judío eran mal vistas y se les trataba con desprecio; asimismo, las que cometían adulterio eran condenadas a morir. De allí el pasaje de la mujer adúltera que presentan los escribas y fariseos a Jesús y la Ley de Moisés, la cual condenaba a esas mujeres a morir lapidadas. Al preguntarle a Jesús para saber qué opinión tenía al respecto, éste contestó: “[...] el que esté libre de pecado que tire la primera piedra.”⁹

Por ello, la actitud de Jesús hacia María Magdalena transformó la idea sobre la prostitución dentro del cristianismo, no que fuera consentida o solapada, sino que a partir de la conversión de Magdalena se exalta la misericordia de Dios hacia ese tipo de mujeres y, por supuesto, el cambio de actitud de Magdalena, de transgresora a arrepentida, y el comienzo de una vida de penitencia y contrición que llevó hasta su muerte.

La actividad de Jesús de predicar su evangelio a pobres, enfermos y mujeres públicas escandalizó a muchos en la sociedad judía, pero justamente esa acción incidió para que posteriormente, en otros sitios donde tuvo influencia el cristianismo, las mujeres que se dedicaban a la prostitución no fueran tratadas y juzgadas tan duramente.

El ejemplo de la Magdalena expresa no sólo el cambio de vida que Jesús pretendía en la sociedad judía, sino que puso de manifiesto el amor y la misericordia de Dios para con los más débiles y desamparados. Quizá el caso de María Magdalena alcanzó popularidad no sólo por su conversión, sino por lo que significó estar cerca de Jesús en momentos claves para el cristianismo, como ser testigo de la crucifixión y resurrección, incluso, se atribuye a Magdalena un evangelio gnóstico y ser apóstol de Cristo; sin embargo, el objetivo de este análisis es ver cómo incidió su modelo en las mujeres novohispanas a través de algunos sermones.

Durante la época colonial en Nueva España, encontramos un trato de cierta “tolerancia” hacia las meretrices, ya que con frecuencia las autoridades civiles y religiosas buscaron proteger a las mujeres huérfanas, viudas y solteras que no tenían dote para casarse o para ingresar en un convento. La preocupación por estas mujeres desampa-

⁸ Lucas, cap. 7, 37-39, en *La Biblia*, p. 1564.

⁹ Juan, cap. 8, 7, en *La Biblia*, p. 1607.



radas era con el propósito de que no se vieran en el peligro de caer en la prostitución; por ello, implementaron casas de recogidas para brindarles apoyo. Ana María Atondo menciona que la sociedad novohispana requería de mujeres honestas, pues eran consideradas el pilar de la familia, las que garantizan el honor y la legitimidad de la descendencia, pero también necesitaba de mujeres que satisficieran los desahogos carnales de hombres, cuya sexualidad no podía ser restringida al matrimonio.¹⁰

Hay que resaltar que, pese a todas las medidas que se tomaban, la prostitución existía y se le consideraba como un mal necesario; sin embargo, ser meretriz en la sociedad novohispana no era tan estigmatizado como en otras sociedades. Asimismo, Atondo resalta que, para que las mujeres desamparadas no cayeran en el meretricio, se buscaba la prevención en espacios religiosos como las casas de recogidas. No se pensaba en buscar una actividad laboral, pues era mal visto que una mujer trabajara.¹¹

Retornando al caso de la Magdalena, vemos una evolución en su persona: de pecadora a penitente, de fiel seguidora de Jesús a santa. El culto a María Magdalena es muy antiguo y se tiene memoria en Oriente desde el siglo x y en Occidente desde el siglo XII. Se celebra el día de su muerte (22 de julio) y aparece en varios santorales como el *Flos Sanctorum*, de Pedro Rivadeneira. Esta obra, junto con otras de las mismas características, tuvo amplia difusión en España y sus dominios americanos. El santoral del jesuita Rivadeneira fue reimpresso en varias ocasiones y en él encontramos la narración de la vida de María Magdalena basada en los Evangelios, pero también envuelta en un discurso retórico, donde el autor ensalza la conversión de la pecadora. Rivadeneira identificó a Magdalena como hermana de Lázaro y Martha,¹² y atribuyó su condición de pecadora a que:

[...] como la Magdalena era noble, rica, moza, hermosa, y de buena condición, usando mal de la libertad que tenía, por ser muertos sus padres, comenzó a darse a las cosas de entretenimiento y conversaciones de galanes, y mozos livianos, al principio solamente por pasatiempo, y después por deleite sensual. Porque los vi-

¹⁰ Cfr. Ana María Atondo “La prostitución en los siglos XVI y XVII. Una alternativa para la supervivencia femenina”, p. 65.

¹¹ Cfr. *Ibidem*, p. 70.

¹² Joaquim Gomis, señala que desde el siglo VI Gregorio Magno identificó a María Magdalena como hermana de Martha y Lázaro, y con la mujer arrepentida de la que habla Lucas en el capítulo 7 de su Evangelio. Esta idea prevaleció durante mucho tiempo en la Iglesia Occidental, mientras que en la Oriental el culto a las diferentes Marías que aparecen en los Evangelios se mantuvo diferenciado. Véase Joaquim Gomis, *María Magdalena, apóstala de los apóstoles*, p. 15. Asimismo, tanto Rivadeneira como algunos predicadores hispanos posteriores también coinciden en que María Magdalena fue hermana de Martha y Lázaro.

cios no entran de golpe en el alma, sino poco a poco, y sin sentir, hasta que se han apoderado de ella. Y que creció tanto en la Magdalena que tenía escandalizada a toda la ciudad [...].¹³

Los santorales como el de Rivadeneira tenían la función no sólo de recordar las virtudes de los santos, sino también, por medio de sus vidas, mostrar a los fieles ejemplos, con el fin de que los imitaran:

[...] que Magdalena fue la primera que vino al Señor para buscar el remedio de sus pecados, y la salud eterna de su alma [...] No vino por intereses ni bienes temporales, sino para llorar sus pecados, para remedio de su alma, para alcanzar el perdón de aquel Señor, a quien tanto había ofendido, testificando con sus sollozos, suspiros, y lágrimas el dolor grande que traía atravesado en su corazón, y que esperaba, que el mismo Señor, que era Jesús, y Salvador de pecados, la había de perdonar y recibir en su amistad y su gracia.¹⁴

Rivadeneira concluyó la parte de la descripción de la vida de Magdalena con las siguientes palabras: “santa pecadora [...] para que su ejemplo de tan amargo llanto y penitencia, regulemos nosotros la nuestra; y por lo que ella hizo para lavar sus pecados, sepamos lo que en los nuestros debemos hacer”.¹⁵

Las alusiones a María Magdalena no sólo las encontramos en los santorales, también en varios sermones que se dijeron en España, en diferentes épocas, por predicadores de la talla de San Vicente Ferrer, Fray Luis de Granada o el obispo José Barcia y Zambrana. En el siglo XVI, el dominico Luis de Granada, considerado un predicador excelso y un gran tratadista de retórica, predicó el *Sermón Primero* por motivo de la fiesta de Santa María Magdalena, en el cual desarrolló el argumento de la conversión, presentando ante todo la misericordia de Dios en una situación de transgresión como la prostitución.

Viviendo pues María en este miserable estado, ignorante de su vida, olvidada de Dios y de sí, y aletargada con este sueño mortal del pecado, aquel Soberano Señor de todas las cosas, cuya misericordia inmensa todo lo toca, y cuya bondad no puede excederse por malicia alguna, para mostrar en los siglos venideros las abundantes riquezas de su gracia, y para mostrar también a todos los pecadores, aunque obstinados y endurecidos, la esperanza de su salvación, con tal

¹³ Pedro Rivadeneira, *Flos Sanctorum, cuarta parte, en que se contienen las vidas de los santos que pertenecen a julio y agosto*, pp. 104 y 105.

¹⁴ *Ibidem*, p. 107.

¹⁵ *Ibidem*, p. 108.



que quieran convertirse a él, decretó purgar esta alma, y edificarse en este sucio establo un delicioso palacio, y plantar en ese cenagal corrompido un paraíso de deleites [...].¹⁶

El obispo de Cádiz, José Barcia y Zambrana, en las últimas décadas del siglo XVII, predicó una serie de sermones sobre María Magdalena. Los discursos contenidos en *El Despertador cristiano* y pronunciados durante la cuaresma son un llamado al arrepentimiento y a la transformación, así como a la imitación de la actitud de la Magdalena: dejar una vida de pecado para seguir a Jesucristo. En la salutación del *Sermón LXXXVIII del jueves de la Conversión de la Magdalena*, predicado en Granada en 1677, el obispo propuso el argumento principal de su sermón: el antagonismo de la mujer. Por un lado, una vida disipada y, por otro, la contrición.

Porque, la que fue escándalo de Jerusalén, es ya el ejemplo del mundo. La que era lazo para la condenación de las almas, es ya maestra del camino a la salvación eterna. La que fue la delicadeza misma, es ya un prodigio de penitencias, y de rigores. La que era perdida por ser querida del mundo, es ya la enamorada finísima de Dios. Amó mucho dice Jesucristo ¿Solo fue mucho amor? ¡Oh almas! Todo fue mucho en María Magdalena. Las lágrimas fueron muchas, pues regaron hasta el mismo Cielo [...] La renuncia de todo fue mucha, pues consagró a los pies de Jesucristo, boca, ojos, manos, cabellos, bálsamo, alabastro y corazón.¹⁷

Los escritos de José de Barcia y Zambrana fueron muy famosos en la península Ibérica, por lo que a finales del siglo XVII y gran parte del siglo XVIII la Nueva España recibió varias ediciones de su principal obra, *El Despertador Cristiano*. Como apunta Verónica Zaragoza, el obispo de Cádiz dedicó gran parte de su labor a reformar la predicación de su tiempo.¹⁸ Para Barcia y Zambrana los sermones debían repercutir en el cambio de vida y en la contrición para que los oyentes dejaran de pecar. “[...] ¡Oh cristianos oír como música el sermón, sólo por gusto, por curiosidad, sin ánimo de dejar el sueño peligroso de los vicios! ¡Volverse a la misma cama, y sueño, después de oír el sermón! Esta es una de las principales causas porque se ve con tantos sermones tan poco fru-

¹⁶ Luis Granada, “Día xxii de julio, en la fiesta de Santa María Magdalena. Sermón Primero en la que explica la lección del Evangelio”, pp. 396 y 397.

¹⁷ Joseph de Barcia y Zambrana, “Sermón LXXXVIII del jueves sexto de la conversión de María Magdalena y primero de esta feria de San Gil de Granada, año de 1677”, en Joseph de Barcia y Zambrana, *Despertador Cristiano Cuadregesimal de sermones doctrinales para todos los días de la Cuaresma, con remisiones copiosas al Despertador Cristiano de sermones enteros para los mismos días*, Tomo Tercero, p. 33.

¹⁸ Verónica Zaragoza, “Sobre el modo de predicar según el padre José de Barcia y Zambrana”, p. 240.

to, y aprovechamiento en la virtud”¹⁹ Una larga tradición asienta que la Magdalena se arrepiñtó de su vida licenciosa después de oír predicar a Jesús un sermón. Las Sagradas Escrituras no registran ese acontecimiento, sin embargo, el obispo gaditano lo dio por hecho.

Es así que se hallaba en la cama de sus vicios María Magdalena, cuando predicaba Jesucristo Nuestro Señor. Es así, que fue a oír un sermón a instancias de su hermana Martha (dice San Juan Crisóstomo), aunque llevada de sola curiosidad. Pero no oyendo como música las palabras del Divino Predicador, sino recibéndolas como saetas penetrantes de su soberana virtud, quedó tan herida del amor sagrado, que ni volvió a la cama del vicio, ni le quedó ánimo para volver a dormir. Convirtióse María Magdalena con el sermón. La que fue humo denegrido de pecados, es ya candela ardiente de amor [...].²⁰

A principios del siglo XVIII, con la llegada de una nueva dinastía a España proveniente de Francia, muchas costumbres francesas fueron copiadas, entre ellas, la predicación sencilla. Los sermones del francés Juan Bautista Massillon, obispo de Clermont, fueron traducidos al castellano por Pedro Díaz de Guereñu en el último cuarto del siglo XVIII. En el prólogo del primer tomo, el traductor admite la importancia de la obra de Massillon no sólo para Francia, sino para toda Europa, donde era llamado maestro de la cristiana elocuencia.

Barcia y Zambrana, y Juan Bautista Massillon persiguieron en sus sermones la verdadera conversión, la cual no necesitaba estilos altisonantes o retóricas extravagantes, sino mover al corazón. El motivo que argumentó Pedro Díaz para traducir la obra de Massillon al castellano fue la necesidad de una predicación más simple. Sobre los sermones del obispo de Clermont declaró: “[...] en todos sus sermones parece un caudaloso río de doctrina y elocuencia, que arrebató cuanto se le opone, haciendo que aún los talentos más indiferentes cedan a la fuerza de la verdad que propone”²¹

El obispo Juan Bautista Massillon también escribió un sermón con motivo de la festividad de Santa María Magdalena. En el discurso, además de llamar a María Magdalena la “feliz pecadora” e “ilustre penitente”, contrapuso dos ideas que rigen todo su sermón: el excesivo amor de la Magdalena al mundo y a sus pasiones, y su desmesurado amor a Jesucristo. Aparte de exaltar las virtudes de la santa, sobre todo su profundo

¹⁹ Joseph de Barcia y Zambrana, “Sermón LXXXVI del jueves sexto, de la Magdalena, y tercero de esta feria, al señor Nuncio, en el Colegio Imperial de la Compañía de Jesús de Madrid, Año de 1689, p. 53.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Pedro Díaz Guereñu, “Prólogo”, s.p.



arrepentimiento, el predicador increpó a los lectores, especialmente a las mujeres, para que dejaran los pretextos y buscaran la verdadera conversión.

[...] pero vosotras mujeres del mundo, que sois tan hábiles para buscar los placeres, y para saber satisfacer a vuestras pasiones, halláis inmensas dificultades en cualquier paso que queréis dar para vuestra conversión, cuando llega el caso de declararse por Jesucristo, no sabéis por donde comenzar, para este asunto les falta habilidad y arbitrios; todo os detiene, todo os asusta [...] en una palabra. Vuestras pasiones eran fecundas en arbitrios, y vuestra penitencia se rinde a los menores obstáculos [...] porque nunca es tan verdadera vuestra penitencia como vuestros desórdenes, y porque no imitando a la Magdalena, no amáis tanto a Jesucristo, como habéis amado al mundo.²²

Como ya se mencionó, para el caso novohispano sólo se imprimieron dos sermones sobre la Magdalena: uno escrito por el franciscano Antonio de Harizón en 1712 (*Encarnación del Verbo convertida y conversión de Magdalena Encarnada*),²³ el cual lamentablemente no he localizado, y el predicado por Joaquín Gabriel de Prado,²⁴ en 1790, en la parroquia de Santo Domingo del pueblo de Izúcar. Como se advertirá, al igual que los predicadores europeos, el novohispano recurrió a un argumento similar: la transformación de la mujer.

Magdalena sí, domina en las tinieblas del olvido; pero despertó a las claras luces de la gracia, porque Dios no la niega a los que se la piden con la cooperación de sus obras, y apenas se transforma en hija adoptiva de Dios, la que poco antes era esclava de Satanás, cuando se elevan a los sublimes conocimientos, que se le representan inaccesibles a un corazón mundano.²⁵

²² Juan Bautista Massillon, *Sermones del ilustrísimo Juan Bautista Massillon, T. VII, Panegíricos*, pp. 110 y 111.

²³ Tanto Toribio Medina, *op. cit.*, T. III, p. 365, como José Mariano Beristáin de Souza, *op. cit.*, p. 82, consignan en sus registros el sermón de fray Antonio de Harizón. En su tesis de licenciatura Candy Elizabeth Ornelas Méndez *Sermones heréticos en la Nueva España. Siglos XVII y XVIII*, en el capítulo "Sermones anti dogmáticos que ponían en peligro la pureza de la religión" examinó el sermón de fray Antonio de Harizón, pues sus propuestas fueron consideradas por algunos censores como heréticas. Sin embargo, al no tener acceso al sermón y al escapar sus referencias al tema principal de este análisis, solo me concreto a mencionar su existencia. Asimismo, es muy probable que el sermón que analizó Ornelas Méndez sea anterior al que vio las prensas en 1712, es decir, que es posible que el autor corrigiera los errores que le marcó la Inquisición.

²⁴ Presbítero del obispado de Puebla, ministro encargado del curato de San Miguel Tilapan y teniente de párroco de San Idelfonso Hueyotlipan, en José Mariano Beristáin de Souza, *op. cit.*, p. 501.

²⁵ Joaquín Gabriel de Prado, *Sermón de Santa María Magdalena*, p. 3.

En la primera parte del sermón, el orador no dudó en llamar a María Magdalena pecadora, para luego decir cómo Dios obró un cambio en ella. El predicador imagina “[...] que emulando los pueriles entretenimientos de Jesabel se enriza el pelo, los siembra de joyas, se engalana con los atavíos del traje y sobrepuestos brillantes, que encantan a los hijos del desorden; pero la veo después cubierta de ceniza, a pie descalzo, herida de cilicio, golpeada de cadena [...]”²⁶

Al abordar el origen de María Magdalena, Joaquín Gabriel de Prado resaltó que no había testimonio verídico para tenerla como “pública pecadora”, y luego aplicó ese ejemplo a su época: “[...] el desorden al grado de la malicia en que hoy día vemos colocadas a tantas mujeres libertinas, en quienes se halla lastimosamente perdido el recato y el pundonor [...]”²⁷ por lo que aplicó el ejemplo de Magdalena: criticada, humillada, pero finalmente contrita.

[...] ¿Nos os llenáis de asombro el ver los primeros años de Magdalena oscurecidos con el negro velo de las pasiones y de los vicios, y ver después los brillos de un hermoso día que amanece en su bendita ánima? Primero escrita con negros borrones en los fastos de la nación con la fea nota de pecadora; ¿y ahora gravada indeleblemente con caracteres de oro entre los prodigios del evangelio, disfrutando el insigne epíteto de Santa? Antes libertina e indecente ¿y ahora pacífica y honesta como Ester? Antes necia, ignorante, dormida ¿y ahora prudente, vigilante y despierta para atizar la lámpara y aguardar al esposo? [...].²⁸

Los recursos retóricos del orador que ponen énfasis en la conversión maravillosa son el fin último del sermón: mover a los oyentes al cambio de vida, específicamente a las mujeres, porque se les tenía como las responsables de la moral de la familia.

A manera de conclusión

A la mujer en la sociedad novohispana se le dejó la responsabilidad de cuidar el honor de la familia y todo el núcleo se afectaba si ella fallaba moralmente. Por ello, la educación religiosa era vital para mantener en las conciencias femeniles la necesidad de ser buenas hijas, esposas y madres. En esa formación no bastaba sólo con las enseñanzas del hogar, además se refrendaba continuamente por medio de otros

²⁶ *Ibidem*, p. 7.

²⁷ *Ibidem*, p. 9.

²⁸ *Ibidem*, p. 15.



instrumentos como los sermones que, como ya se examinó, buscaban persuadir del buen ejemplo y, en caso de haber pecado, mover al arrepentimiento.

Como se ha narrado en líneas anteriores, los modelos para esas mujeres eran la Virgen María y las vidas de las santas, entre las cuales había místicas, pobres y abnegadas. Por ello, los sermones sobre María Magdalena, convertida en santa después de haber llevado una vida licenciosa, salen del prototipo de las mujeres virtuosas; sin embargo, los predicadores pusieron énfasis no en sus pecados, sino en la voluntad para alejarse de ellos y, después de la contrición, volverse una fiel seguidora de Cristo.

Los sermones analizados tienen en común exaltar ante todo la misericordia divina, al ejemplificar —con la vida de la Magdalena— cómo Dios era rico en perdón y cómo se podía vivir alejado del mal si había voluntad de cambiar. Si Magdalena había pecado mucho y había trasgredido la ley divina con un pecado como la prostitución, las mujeres novohispanas con pecados menores podían fácilmente seguir su ejemplo de contrición y perseguir el camino de la santidad.

Fuentes de consulta

Bibliografía

- Barcia y Zambrana, Joseph de, “Sermón LXXXIII del jueves sexto de la conversión de María Magdalena y primero de esta feria de San Gil de Granada, año de 1677”, en Joseph de Barcia y Zambrana, *Despertador Christiano Cuadragésimo de sermones doctrinales para todos los días de la Cuaresma, con remisiones copiosas al Despertador Christiano de sermones enteros para los mismos días*, Juan García Infanzón, segunda Impresión, Tomo Tercero, Madrid, 1697.
- _____, “Sermón LXXXVI del jueves sexto, de la Magdalena, y tercero de esta feria, al señor Nuncio, en el Colegio Imperial de la Compañía de Jesús de Madrid, Año de 1689”, en Barcia Zambrana, Joseph de, *Despertador Christiano Cuadragésimo de sermones doctrinales para todos los días de la Cuaresma, con remisiones copiosas al Despertador Christiano de sermones enteros para los mismos días*, Juan García Infanzón, segunda Impresión, Tomo Tercero, Madrid, 1697.
- Beristáin de Souza, José Mariano, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1981 [edición facsimilar].
- Connaughton, Brian, *Ideología y sociedad en Guadalajara, 1788-1853*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992.
- Díaz Guereño, Pedro, “Prólogo” en *Sermones del Ilustrísimo Señor Juan Bautista Massillon, T. I Adviento*, traducidos al español por Pedro Díaz de Guereño, en la oficina de la viuda de Manuel Fernández, Madrid, 1773.

- Granada, Luis, “Día xxii de julio, en la fiesta de Santa María Magdalena. Sermón Primero en la que explica la lección del Evangelio”, en *Sermones para las principales fiestas de los santos escritos en latín por el venerable padre Fray Luis de Granada*, profesor de Sagrada Teología del Orden de Santo Domingo, traducidos por el padre Don Pedro Duarte, Tomo Duodécimo, Plácido Barco López, Madrid, 1792.
- Gomis, Joaquim, *María Magdalena, apóstala de los apóstoles*, Centre de pastoral litúrgica, Barcelona, 2002.
- Herrejón Peredo, Carlos, Herrejón, Carlos, “La oratoria en Nueva España”, en *Relaciones*, 57, COLMICH, Zamora, 1994, pp. 57-80.
- _____, *Del sermón al discurso cívico: México 1760-1834*, COLMICH / COLMEX, Zamora, 2003.
- La Biblia*, Herder, Barcelona, 2005.
- Massillon, Juan Bautista, *Sermones del ilustrísimo Juan Bautista Masillon. T. VII. Panegíricos*, traducidos al español por el padre don Pedro Díaz de Guereñu, Imprenta de la viuda e hijo de Marín, tercera edición, Madrid, 1798.
- Medina, Toribio, *La imprenta en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, edición facsimilar, 1989.
- Novena a la bienaventurada Santa María Magdalena*, dispuesta por un presbítero del obispado de Yucatán, Oratorio de San Felipe Neri, 1819.
- Prado, Joaquín Gabriel de, *Sermón de Santa María Magdalena*, predicado en la parroquia de Santo Domingo del pueblo de Izúcar, sácalo a la luz don Vicente Antonio Izquierdo, labrador en jurisdicción de Tlaxcala, Imprenta de los herederos de don Joseph de Jáuregui, México, 1792.
- Rivadeneira, Pedro, *Flos Sanctorum, cuarta parte, en que se contienen las vidas de los santos que pertenecen a julio y agosto*, Imprenta de Agustín Fernández, Madrid, 1716.
- Velasco, Martín de, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, imprenta Real del Superior Gobierno, de los herederos de la viuda de Miguel de Rivera, México, 1728.
- Zaragoza, Verónica, “Sobre el modo de predicar según el padre José de Barcia y Zambrana”, en Isabel Terán Elizondo y Marcelino Cuesta Alonso (Eds.), *Cultura novohispana. Estudios sobre arte, educación e historia*, Universidad Autónoma de Zacatecas, México, 2006, pp. 239-249.

Mesografía

- Atondo, Ana María, “La prostitución en los siglos xvi y xvii. Una alternativa para la supervivencia femenina”, Disponible en: estudioshistoricos.inah.gob.mx/.../wp.../historias_26_65-72.pdf [Fecha de consulta: 20 de octubre del 2020].

Tesis

- Ornelas Méndez, Candy Elizabeth, *Sermones heréticos en la Nueva España. Siglos xvii y xviii*, Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2003.



**IGLO
XVIII**

BARTOLACHE Y SU POSICIÓN ANTE LA EPIDEMIA DE VIRUELA DE 1779



Martha Eugenia Rodríguez Pérez

Jimena Perezblas Pérez

Universidad Nacional Autónoma de México

martha.eugenia.rp@gmail.com / jimena.perezblas@gmail.com

Introducción

Al acercarse el final del siglo XVIII, la capital novohispana había experimentado grandes transformaciones que la llevaron de la inicial ciudad que se erigió sobre la caída Tenochtitlan a la conocida “Ciudad de los Palacios” que, en palabras del viajero italiano Juan Francisco Gemelli Careri, “[...] por sus buenos edificios y ornato de sus iglesias, puede decirse que compite con las mejores de Italia [...] En fin, no puede decirse sino que México es muy buena ciudad, pues en su mercado se ven durante todo el año flores y frutas de toda especie”.¹

El Siglo de las Luces trajo una serie de esfuerzos para sanear la caótica y populosa ciudad y procurar modificar los hábitos malsanos de los habitantes en aras de la limpieza y el orden, así como precaver a sus habitantes contra pestes y epidemias, de tal forma que hacia sus últimas décadas el empedrado había sustituido gran parte del terreno fangoso. Asimismo, se despejaron muladares, se clausuraron letrinas, se construyeron atarjeas y se buscó dar salida a los desechos residuales y entrada a las aguas de la acequia real. A finales del verano de 1779, la Catedral Metropolitana se alzaba con sus torres al fin completas frente a la remozada plaza mayor, libre al fin de vendedores de vituallas y del mercado. En los alrededores de la zona, tal vez la más concurrida en el acontecer diario de los capitalinos, cruzaban el empedrado tanto magistrados como léperos, perros y hasta bueyes con rumbo al mercado de la Plaza del Volador, transitando día y noche por los alrededores del Santuario y el Palacio Real.

Por otra parte, el siglo XVIII fue testigo del surgimiento de instituciones y organismos que tenían el propósito de reformar el saber científico, a través del Colegio de Cirugía, del Jardín Botánico, del Seminario de Minería y de cátedras donde se manejarían nuevas teorías y sistemas que coadyuvarían a conocer más las enfermedades y sus recursos terapéuticos.

¹ Juan Francisco Gemelli Careri, *Viaje a la Nueva España*, p. 30 y 33.

En ese marco capitalino que iba en definitivo ascenso reparando desperfectos ambientales a finales del verano de 1779, se abrió paso el fantasma de una epidemia ya conocida, pero no por ello menos pavorosa: la viruela, la cual reapareció con más fuerza que en ocasiones anteriores.

La viruela es una enfermedad causada por el virus *variola*, un virus de ADN de doble hebra, miembro del género *ortopoxvirus* y de la familia *Poxviridae*. Existen dos variantes de este virus: *variola major* y *variola minor*, que difieren clínica y epidemiológicamente. *Variola major* tiene una tasa de letalidad del 20 al 30%, y *variola minor* una tasa de letalidad de menos del 1%. Este virus sólo afecta a los seres humanos y se transmite de persona a persona, principalmente, por contacto directo con mucosas y puede propagarse ampliamente e infectar a gran cantidad de personas, pues se requiere una dosis infecciosa muy baja para desarrollar la enfermedad.²

La viruela deformaba el rostro y dejaba ciegos a muchos,³ y ya había causado grandes estragos en diferentes ocasiones de la vida novohispana, los más importantes en 1707 y en el bienio 1762-1763, pero el brote de 1779 golpeó al México virreinal con especial saña. Los primeros casos de esta última reaparición se identificaron en la capital en el mes de agosto. Las autoridades tanto sanitarias como civiles declararon el brote como epidemia de forma oficial el 20 de septiembre.⁴ Desde ese momento y hasta enero de 1780, la epidemia se expandió, cedió y remontó en diferentes momentos, siendo los meses de octubre y noviembre los más cruentos de la crisis. En aquel momento de calamidad se puso en marcha un movimiento notable para combatir la epidemia que influyó en la estructura sanitaria y en el conocimiento médico que prosperaría más allá del Siglo de las Luces.

Tras ese preámbulo, nuestro objetivo consiste en analizar la posición de un integrante de la comunidad científica del México ilustrado, el médico José Ignacio Bartolache y su desempeño ante la epidemia de viruela que padecía la Nueva España en 1779. Dado su interés por paliar la situación, emitió dos propuestas de carácter escrito y que, por tanto, podrían presumir de un amplio alcance, las cuales fueron sometidas a la anuencia de las autoridades gubernamentales: por un lado del virrey Mayorga y por otro del Cabildo. Son documentos que en conjunto dan cobertura al escenario de fatalidad que se vivía, contemplando aspectos ambientales y por ende colectivos, así como elementos personales dirigidos a las víctimas de la viruela.

.....
² Cfr. Aneela Naureen Hussain *et al.*, "Smallpox Treatment & Management: Approach Considerations, Vaccination, Isolation Recommendations From the CDC" *et passim*, p. 1.

³ Cfr. Francisco Fernández del Castillo, *Los viajes de Don Francisco Xavier de Balmis*, p. 22.

⁴ Cfr. Manuel Miño Grijalva, "El otoño de la muerte. La crisis demográfica de 1779 en la ciudad de México", p. 602.



La crisis

De acuerdo con el *Ensayo Político sobre el reino de la Nueva España* del explorador, naturalista y humanista Alexander Von Humboldt; las viruelas, ya conocidas en la Nueva España desde 1520, se convirtieron en una recurrencia que atacaba a la población aproximadamente cada 16 o 18 años, lo que él consideró, en combinación con el hambre, como una de las causas que detenían el aumento de la población novohispana. Precisamente, como apunta Humboldt, las viruelas de 1779 “[...] fueron terribles; en este último año arrebataron a la capital de México más de nueve mil personas; todas las noches andaban por las calles los carros para recoger los cadáveres, como se hace en Filadelfia en la época de la fiebre amarilla; una gran parte de la juventud mexicana pereció en este año fatal”.⁵ Respecto a la misma epidemia, el médico Francisco Flores escribió en 1886 que en 56 días murieron 8800 personas, “[...] habiendo sido el total de los apestados, en los ciento cincuenta cuarteles en que entonces se subdividió la ciudad, de cuarenta y cuatro mil doscientos ochenta y seis”;⁶ es decir, entre las cifras manejadas por Humboldt y por Flores, de los 44 280 enfermos, falleció el 20%.

Sobre el proceder ante la epidemia en agosto de 1779, cuando principió el mal, las víctimas de la viruela fueron canalizadas al Hospital de San Juan de Dios, pero en octubre los frailes juaninos se vieron en la necesidad de pedir al virrey Martín de Mayorga más camas, sábanas y frazadas para atender el creciente número de convalecientes. El virrey, quien atendió la epidemia “paternalmente”, como apunta Flores,⁷ accedió a la petición; sin embargo, muy pronto el recinto de los juaninos resultó insuficiente para contener a los enfermos de la viruela, así que el hospital de Nuestra Señora de Belén también les abrió sus puertas, aunque sus camas tampoco bastaron. Una tercera opción fue cuando el arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta se dio a la tarea de abrir un hospital provisional. Seleccionó el edificio que había pertenecido al Colegio de San Andrés, el cual estaba ocupado en ese momento por el ejército. El inmueble fue remodelado para funcionar como hospital con 300 camas disponibles y así poder albergar a los contagiados por la epidemia.

A finales del mismo mes de octubre, mientras Núñez de Haro comenzaba sus pesquisas hospitalarias, el Ayuntamiento decidió dividir la ciudad en ocho cuarteles o zonas que, a su vez, se fraccionaron en subcuarteles, como se apuntó líneas arriba. Cada cuartel contó con un comisario, quien tendría la responsabilidad de identificar casos de viruela, ya fuera en la vía pública o en domicilios particulares, y convencer

⁵ Alejandro Von Humboldt, *Ensayo Político sobre el reino de la Nueva España*, p. 45.

⁶ Francisco de Asís Flores y Troncoso, *Historia de la medicina en México desde la época de los indios hasta la presente*, pp. 214-215.

⁷ *Idem.*

a los afectados de acudir a un hospital para contener la infección, puesto que el aislamiento era la medida profiláctica más efectiva. Si el enfermo se negaba, el comisario se ocuparía de que tuviera acceso a comida, ropa y medicinas en su propio domicilio.

La vigilancia fue fundamental en los esfuerzos por contener la epidemia. Desde 1751, el rey Fernando VI había emitido, por medio de la Real Cédula, la prohibición de apropiarse de objetos y ropa de quien hubiera muerto por enfermedades tísicas y contagiosas. La ropa, muebles, adornos y demás pertenencias personales del enfermo debían quemarse para evitar que cayeran en manos de revendedores, sin importar que fueran costosas o se hubieran legado a una obra piadosa. Las únicas pertenencias que podían ceder eran aquellos objetos de metal que pudieran purificarse por medio del fuego.⁸ Estas disposiciones intuían, a partir de la noción de miasmas, la forma en que viaja el virus variólico. Las personas afectadas son muy infecciosas, incluso antes de desarrollar síntomas, debido a la alta concentración de partículas virales que se replican y se liberan en el tracto respiratorio superior. Aunque el momento de mayor contagiosidad es al comienzo de la erupción cutánea, también es contagioso en las últimas etapas de la enfermedad, pero ya no se presentan síntomas. La ropa contaminada podía propagar el virus y los cadáveres de las víctimas de la viruela seguían siendo infecciosos durante días o meses.

Al extenderse la epidemia de 1779, existían pocos recursos para tratar los brotes más allá de las precauciones ordenadas por la Real Cédula: fumigaciones, cuarentenas, aislamiento de los entierros propios del brote y tal vez recurrir a algunas medidas provisionales, casi todas ineficaces como sumergir piezas de ropa en soluciones sulfuradas.

El brote de viruela requería un plan específico con lineamientos definidos y método para enfrentarlo, el cual llegó de la mano del doctor José Ignacio Bartolache, profesor de medicina y matemáticas de la Real y Pontificia Universidad de México.

Bartolache y los medios profilácticos contra la viruela

José Ignacio Bartolache (1739-1790), nacido en Guanajuato, se trasladó a la ciudad de México y estudió filosofía en el colegio de San Ildefonso. Cursó la carrera de medicina; recibió el título de bachiller en 1766, y los grados de licenciado y doctor en 1772. También cultivó el estudio de las matemáticas, y ocupó eventualmente la cátedra de “Astrología y matemáticas” en la Facultad de Medicina de la Real y Pontificia

⁸ Cfr. Martha Eugenia Rodríguez, *Acciones contra las epidemias* en M.E. Rodríguez y X. Martínez, *Medicina novohispana, siglo XVIII. Historia general de la medicina en México*, p. 353-355.



Universidad de México. El doctor Bartolache representa de manera ideal el “pensamiento renovador ilustrado”,⁹ cuya principal preocupación giraba alrededor de la erradicación de la pobreza cultural en la Nueva España y la promoción del estudio de las ciencias, las cuales —hasta entonces— habían estado supeditadas a las humanidades, de ahí que se abocara a editar el primer periódico especializado en medicina: el *Mercurio Volante* que apareció en 1772, y que sólo duró cuatro meses, pero llegó a publicar 16 números que aún se conservan.

Como buen integrante de la élite ilustrada, Bartolache externó su inquietud por resolver los problemas que enfrentaba la Nueva España, entre ellos, el de salud, por lo que canalizó su aportación hacia dos vertientes: fungió como consejero de las autoridades gubernamentales, dirigiendo un documento al virrey Martín de Mayorga, del cual se conoce sólo la respuesta que le dio el Cabildo, quien la consideró de carácter ambientalista y colectivo, y elaboró unas instrucciones para curar a los enfermos de viruela, las cuales estaban enfocadas a la población en general y eran de índole terapéutica y personalizada: orientado al enfermo. En las siguientes líneas se comentan ambos documentos.

Plan preventivo entregado al virrey

De manera particular, Bartolache presentó un programa de carácter preventivo al virrey Martín de Mayorga, quien había asumido el virreinato en agosto de 1779, precisamente cuando la viruela extendía el contagio. El 23 de septiembre el virrey hizo llegar al Cabildo el documento elaborado por Bartolache e integrado por siete artículos a fin de conocer su opinión. Se desconoce el documento escrito por Bartolache, como afirma Roberto Moreno, y sólo se localizó la respuesta del Cabildo, la cual se presenta a continuación:

Los remedios preservativos físicos que propone el doctor don José Ignacio Bartolache, para impedir la propagación de la presente epidemia de viruelas, oficiosamente movido del deseo de la salud pública se oyeron en el Cabildo de ayer, con particular complacencia, por convenir los pensamientos del autor con algunos de los puntos consultados por este ayuntamiento, y ya aprobados por la superioridad de vuestra excelencia.¹⁰

⁹ Martha Eugenia Rodríguez Pérez, “El Mercurio Volante y la promoción de la salud” en *Revista eHumanista, Journal of Iberian Studies*, pp. 193-200, p. 194.

¹⁰ José Ignacio Bartolache, *Mercurio Volante (1772-1773)*, Introducción: Roberto Moreno, p. xxxvi.

Entre las propuestas profilácticas emitidas por el médico ilustrado, cabe mencionar el uso de luminarias en las calles; la colocación de hogueras y tiros de cañón con pólvora para purificar el aire; el aseo y limpieza de las calles; la ventilación de los templos y parroquias donde se sepultarían cadáveres; se tocaría un órgano mientras se administraban medicinas y alimentos a los pacientes internados, y permitir compañías de música por las calles en horarios nocturnos (pese a que esta última proposición contemplaba el aspecto emocional y era “para minorar la consternación de los ánimos”, no se aprobó). En general, el documento de Bartolache iba acorde con las políticas virreinales mostradas a través de bandos, decretos y reglamentos que preservaban la salud pública, al mismo tiempo que desaprobaban el desorden ciudadano causado por la insalubridad de calles, plazas, templos y demás lugares públicos. Los miasmas generados por la materia orgánica en descomposición podían producir diversas enfermedades (diarreas, fiebres, pulmonías y viruela, entre otras), sin distinguir si se trataba de síntomas o enfermedades en sí.

Instrucciones para el enfermo, paliativos pocos y simples

Con la venia del Cabildo, el 26 de octubre de 1779 Bartolache escribió un folleto que llevó por título *Instrucción que puede servir para que se cure a los enfermos de las viruelas epidémicas que ahora se padecen en México desde fines del estío en el año corriente de 1779*, con el propósito de “dar al Público los siguientes avisos de instrucción, para que le sirvan de gobierno en la actual calamidad, y constitución epidémica en que nos hallamos”.¹¹

El folleto está dividido en tres partes: La primera “*Qué cosa son las viruelas*” habla sobre la etiología de la enfermedad y realiza una descripción de la historia natural del padecimiento; la segunda “*Cómo se curan bien*” trata sobre el tratamiento que se debe aplicar, y la tercera “*Cómo se curan mal*” habla de aquellas formas en que se suele errar al buscar una cura. Bartolache explica desde un principio que ha utilizado un estilo popular y llano, es decir, lenguaje sencillo para darse a entender al pueblo. Aclara que no se dirige a los médicos, sino a los enfermos. Más adelante insiste en que sus avisos están encauzados a los pobres, a quienes la vigilancia de las autoridades procuraba proporcionar todo género de asistencias, mientras que aquellos “[...] que tienen facultades, y quisieren curarse a todo costo, hagan lo que más les acomodare”.¹²

¹¹ José Ignacio Bartolache, *Instrucción que puede servir para que se cure á los enfermos de las viruelas epidémicas*, p. 3.

¹² *Ibidem*, p. 6.



Bartolache comienza su explicación hablando de la incidencia de la viruela en América como un mal que, a diferencia de Europa, sólo aparece cada determinado tiempo y de forma relativamente benigna. De hecho, describe la enfermedad no tanto como un mal sino como “[...] un remedio y diligencia, que oficiosamente hace la naturaleza para purgar y evaquer cierta cantidad de mal humor que sacamos del seno de nuestras madres”.¹³

Para Bartolache, el mal era inevitable y “[...] todos las padecen alguna vez en el curso de su vida, si es larga, escapando apenas uno entre mil [...]”¹⁴ y comparte la certeza del contagio descrita por el médico holandés Hermann Boerhaave (1668-1738). Cabe anotar que, de acuerdo con Antonio Alzate (1737-1799), fue Bartolache quien introdujo los textos del médico y humanista europeo a las aulas de la Universidad novohispana.¹⁵

Hermann Boerhaave —médico originario de los Países Bajos y profesor de la Universidad de Leiden— describió la viruela como una enfermedad causada por un agente externo contagioso que casi siempre resultaba en la muerte, por ejemplo, la peste. La comparó con el mal gálico o mal de bubas, de tal forma que intentó encontrar un tratamiento con mercurio, como se hacía con la sífilis; sin embargo, no lo logró. Otros autores, como el británico Thomas Sydenham (1624-1689), compartieron la noción de contagio, pero también contemplaron la influencia de otros factores como el medio ambiente; la constitución y hábitos del individuo; la presencia de miasmas, y el estado en que se encontrara la salubridad pública.

Las expresiones diagnósticas del personal de salud de la época variaban en algunos puntos, pero coincidían en otras nociones básicas de la teoría humoral vigente desde la época hipocrático-galénica, es decir, a los cuatro elementos de la naturaleza correspondían cuatro humores en el cuerpo humano, de cuya interacción se daba forma a los elementos biológicos y cuyo desequilibrio ocasionaba las enfermedades. Cabe destacar que el doctor Bartolache no es la excepción. A pesar de su carácter ilustrado y entusiasmo por la renovación de las ciencias, era fiel a la teoría humoral, pues consideraba a las viruelas no tanto una enfermedad, sino como “[...] un remedio y diligencia que oficiosamente hace la naturaleza para purgar y evaquer cierta cantidad de mal humor que sacamos del seno de nuestras madres [...]”.¹⁶ Advierte que no sue-

¹³ *Ibidem*, p. 3.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ Cfr. Sánchez Menchero, Mauricio, *El corazón de los libros: Alzate y Bartolache: lectores y escritores novohispanos* (s. XVIII), p. 126.

¹⁶ José Ignacio Bartolache, *Instrucción que puede servir para que se cure a los enfermos de las viruelas epidémicas*, p. 2.

le cebarse con tanta fuerza en las mujeres, niños y personas flemáticas como en los hombres hechos, cálidos y resecos, en claras alusiones a los resabios del sistema humoral en la medicina del momento. En sus afirmaciones concibe que la enfermedad es provocada por materias que el organismo debía purgar y se observa a una figura que comparte con sus lectores las creencias de su época.

Bartolache diferenció las viruelas en dos tipos: las consideradas como viruelas buenas o “locas”, descritas como gordas, salteadas y escasas, razón por la que las llama de “buena calidad”; las segundas —las que podían resultar fatales— eran las muy tupidas, “menudas, confusas y embrolladas”, las cuales no producían en la última etapa podré¹⁷ blanca o medio amarilla, sino un humor como agua de carne. En ambos casos las lesiones se presentaban mayormente en la cara, para lo que no había remedio. Llama la atención que la descripción de Bartolache es un ejemplo de oficiosa observación clínica en cuanto a su pronóstico, pues la viruela común, que constituyó casi el 90% de los casos, se caracterizó por las lesiones pustulosas elevadas bien conocidas —las llamadas “viruelas”— y su tasa de mortalidad varió del 10% en pacientes con lesiones discretas hasta alrededor del 60% en pacientes con lesiones confluentes. Así pues, los términos de viruela expresados por Bartolache muy probablemente hacen referencia a los dos posibles desenlaces de la viruela común: diferentes tanto en sus manifestaciones clínicas como en su severidad.

En la teoría del médico novohispano, la viruela se presentaba en tres tiempos: el de contagio o inflamación; el de la salida o “eflorecencia”, y el de la supuración o madurez, momento a partir del cual comenzaría el periodo de convalecencia.

Los recursos recomendados por Bartolache para tratarla son en realidad muy simples, y las instrucciones están escritas con sencillez e incluso tono paternal. Como en cualquier otra enfermedad donde se presentara fiebre, lo principal era establecer que los medicamentos a usar fueran pocos y simples, de ahí que recomendara abstenerse de la cantidad de remedios de los que habla en la tercera sección dedicada a *Cómo se curan mal* las viruelas. A los primeros síntomas y en caso de basca era suficiente con que el enfermo tomara agua con sal y se provocara el vómito con una pluma. El mismo día podía limpiarse el vientre mediante una lavativa (enema) de agua de malvas con miel prieta, es decir, miel de azúcar o incluso de maguey, ya que se sugiere la “más ruin que hubiere”. A continuación, el contagiado debía tomar medio cuartillo de agua caliente a sorbos. A su parecer, estas primeras medidas bastaban: “No será

¹⁷ El pus que está dentro de la ampolla.



mucho, que se corte la enfermedad con solo esto; pero quando no, es á lo menos una buena preparaci3n, para pasarlo bien despu3s”.¹⁸

Los primeros tres d3as el enfermo deb3a consumir toda el agua que quisiera a cualquier hora, pod3a ser agua cocida con amapola, flor de borraja, pero cada cuartillo deb3a prepararse en la olla con dos reales de salitre refinado o sal prunela.¹⁹ Como alimento s3lo deb3a consumir atole, mientras que el caldo estaba prohibido. En el mismo estilo tranquilizador que domina el texto, Bartolache pide al enfermo que no se alarme con el brote de las lesiones caracter3sticas de la enfermedad al llegar el tercer o cuarto d3a, y advierte de casos infantiles en los que puede haber convulsiones. Para este momento, prescribe una friega suave en todo el cuerpo o aplicarse aceite en la piel con la mano. Cuando aparecieran las manchas, bajar3a la fiebre y har3a falta hacer g3rgaras de agua con un poco de vinagre o atole acedo²⁰ para cuidar la garganta. A partir de ese punto, no hab3a m3s remedio o medicina que aplicar m3s all3 de cuidar la dieta y el aseo. Poco a poco el enfermo ir3a consumiendo alimentos s3lidos, comenzando con algunas migas cocidas con pocos granos de sal y tal vez algunas peras o manzanas cocidas. En cuanto a la supuraci3n de las lesiones se pod3a untar aceite com3n, de ajonjol3 o de almendras para aliviarlas y evitar rascarse. Para abreviar la convalecencia, el enfermo pod3a picar las manchas o p3stulas superficialmente para enjugar la podredumbre y “[...] que no queden cicatrices y hoyos, que tanto afean el rostro. Es obra de paciencia y que podr3 servir de entretenimiento al mismo enfermo [...]”.²¹

La 3ltima parte de la receta consist3a en un purgante. Para el m3dico no era necesario aplicar m3s recursos, de hecho, pod3a ser contraproducente y dedica el tercer punto de las instrucciones a prevenir contra la costumbre de amontonar medicamentos costosos y usar uno diferente todos los d3as, lo que indudablemente nac3a de la ignorancia, ya que ning3n m3dico lo recomendar3a. Tamb3en aconseja en contra del abuso de las sangr3as por considerar perjudicial el querer acortar la enfermedad y llevar la contraria a la naturaleza.

En general, las instrucciones contienen sugerencias enfocadas a la disminuci3n de los s3ntomas y, emp3ricamente, a la prevenci3n de complicaciones por medios que, incluso, en medio del apogeo de la medicina cient3fica, conservar3an su importancia —mantener al enfermo hidratado—.

¹⁸ Jos3 Ignacio Bartolache, *Instrucci3n que puede servir para que se cure a los enfermos de las viruelas epid3micas*, p. 5.

¹⁹ Sal Prunella: Mezcla de nitrato de potasa y sulfato.

²⁰ Atoles acedo: Atole agrio de ma3z blanco.

²¹ Ignacio Bartolache, *Instrucci3n que puede servir para que se cure a los enfermos de las viruelas epid3micas*, p. 6-7.

El contenido del folleto fue sometido al dictamen del implacable presidente del Real Tribunal del Protomedicato, José Ignacio García Jove. El Protomédico declaró que el folleto estaba escrito con método, dirigido con práctica y formado con claridad, y se mostró en desacuerdo sobre el uso de aceite común o de almendras dulces para abreviar la supuración o madurez de las viruelas que recomendaba Bartolache, pues lo describió como un “[...] método nada conforme a la mejor práctica de los modernos, que han procurado acercarse más a la naturaleza y observar sus movimientos, y conoce por principios de buena química las sustancias oleosas, desterrando estas en toda supuración o putridez”.²²

A pesar de la crítica al uso de aceites que se corrompían fácilmente, el tratado no se modificó de ninguna forma y junto a un programa de inoculación, apoyado por Núñez de Haro y García Jove,²³ se convirtió en parte fundamental del plan para combatir la epidemia. La inoculación consistía en introducir secreción de las costras de la viruela en las personas sanas para producir una forma “suave” de la enfermedad; sin embargo, en un principio hubo desconfianza entre los novohispanos para acudir a los hospitales a someterse al tratamiento, especialmente entre los grupos más vulnerables que habitaban los barrios indígenas, pero el doctor García Jove, conocido por su doble formación como médico y abogado, se valió de astutos argumentos que le permitieran promover el establecimiento de casas de inoculación cerca de los domicilios de los enfermos, de tal forma que no tuvieran que ir al hospital y la casa también pudiera surtirse del material o pus necesario para realizar las inoculaciones que, a su parecer, no eran tan arriesgadas.²⁴

Como resultado de la experiencia de 1779, cuando la viruela regresó a la Nueva España en 1797, causó menos estragos y cobró menos vidas que su antecesora a sólo unos años de que el médico de cámara del rey Carlos IV, Francisco Xavier de Balmis, encabezara la Real Expedición Filantrópica de la Vacuna que salió del puerto de La Coruña el 30 de noviembre de 1803 con destino a los dominios españoles. En la Nueva España se aplicaron las primeras vacunas el 25 de abril de 1804.

A manera de conclusión

El periodo de estudio, caracterizado por la filosofía ilustrada, vio nacer una serie de organismos que llevaron al virreinato novohispano por la vía del progreso científico;

²² AGN, ramo Epidemias, vol.15, exp. 4, 26 de marzo de 1797, f. 3.

²³ Cfr. Martha Eugenia Rodríguez Pérez, *Medicina Novohispana*, p. 351.

²⁴ *Idem.*



sin embargo, hubo sucesos negativos como las epidemias, en particular la de 1779 que causó grandes estragos. A partir de la epidemia de viruela, la estructura sanitaria se reordenó con la intervención de los virreyes, del Tribunal del Protomedicato, de las juntas de sanidad, de los hospitales, de la Iglesia y de personal civil.

Un hecho que caracterizó la evolución del conocimiento en el periodo ilustrado es precisamente la conformación de una comunidad científica activa, de amplia cultura e inquieta por actualizarse en su campo de trabajo, como fue el caso de Bartolache, quien gozó de una amplia biblioteca, difundió libros europeos a la Nueva España, editó el primer periódico especializado en medicina y se interesó por la aplicación práctica de la ciencia y de la medicina en particular, aportando soluciones de provecho para la generalidad de la población.

José Ignacio Bartolache tuvo un papel protagónico para frenar la epidemia de viruela de 1779: analizó la situación, interactuó con el gobierno —directamente con el virrey Mayorga y con el Cabildo— y emitió dos documentos con los que intentaba atenuar la enfermedad objeto de estudio y prevenir los contagios. El primer documento se desconoce, pero se tiene la respuesta que se dio a Bartolache, donde se advierte que propone soluciones colectivas: unas de carácter ambiental y otras grupales. A través del segundo documento, el autor se presume como un hombre culto, con doctorado, que ha ocupado cátedras en la Universidad y como apartador del oro y la plata en el virreinato, razones suficientes para tener la autoridad de emitir unas instrucciones para combatir la epidemia en cuestión. Bajo esa posición, Bartolache se dirige a la población civil para enseñarlos a paliar la situación; por tal razón, dejaba al margen el lenguaje especializado que caracteriza a los médicos. Externó que la enfermedad era provocada por materias que el organismo debería purgar, al mismo tiempo que desechaba la polifarmacia y terapéutica invasiva, sugiriendo consumir pocos medicamentos. En fin, el desempeño de Bartolache fue relevante y sus instrucciones fueron de gran utilidad, al grado de reimprimirse *post mortem* en la epidemia de viruela de 1797.

Fuentes de consulta

Archivo

AGN, ramo Epidemias, vol.15, exp. 4, 26 de marzo de 1797, f.3.

Bibliografía

- Bartolache, José Ignacio, *Instrucción que puede servir para que se cure á los enfermos de las viruelas epidémicas, que ahora se padecen en México, desde fines del Estío, en el año corriente de 1779*, Imprenta Matritense de D. Felipe de Zúñiga y Ontiveros, calle de Palma, México, 1779.
- _____, *Mercurio Volante (1772-1773)*, Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca del Estudiante, 101, México, 1979.
- Fernández del Castillo, Francisco. *Los viajes de Don Francisco Xavier de Balmis*, Año del Bicentenario de Balmis / Sociedad Médica Hispano Mexicana / Fundación GlaxoSmithKline, Re-edición. México, 2003.
- Flores y Troncoso, Francisco de Asís, *Historia de la medicina en México desde la época de los indios hasta la presente: Tomo II*, Instituto Mexicano del Seguro Social, México, 1982 [Edición facsimilar del original de 1886].
- Gemelli Careri, Juan Francisco, *Viaje a la Nueva España*, trad. José María de Agreda y Sánchez, Sociedad de Bibliófilos Mexicanos / Imprenta de Murguía, México, 1927.
- Rodríguez, Martha Eugenia, *Acciones contra las epidemias* en M.E. Rodríguez y X. Martínez Barbosa (coords.), *Medicina novohispana, siglo XVIII. Historia general de la medicina en México: Tomo IV*, Academia Nacional de Medicina / Facultad de Medicina / Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001.
- Sánchez Menchero, Mauricio, *El corazón de los libros: Alzate y Bartolache: lectores y escritores novohispanos (s. XVIII)*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades / Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Debate y Reflexión, México, 2012.
- Von Humboldt, Alexander, *Ensayo Político sobre el reino de la Nueva España*, Porrúa, México, 2014.

Hemerografía

- Miño Grijalva, Manuel, "El otoño de la muerte. La crisis demográfica de 1779 en la ciudad de México", *Historia Mexicana*, vol.62, núm. 2 (246), Colegio de México, octubre-diciembre 2012, México, pp.591- 625.
- Moore, Z., Seward, J. and Lane, J., Smallpox. *The Lancet*, 367, 9508, 2006, pp.425-435.

Mesografía

- Hussain, Aneela Naureen *et al.*, "Smallpox Treatment & Management: Approach Considerations, Vaccination, Isolation Recommendations From the CDC". Disponible en: <https://emedicine.medscape.com/article/237229-treatment#d1> [Fecha de consulta: 29 de enero de 2021].
- Rodríguez Pérez, Martha Eugenia, "El Mercurio Volante y la promoción de la salud" *Revista eHumanista, Journal of Iberian Studies*, Santa Bárbara, University of California at Santa Barbara, USA, vol. 39, 2018, pp. 193-200, Disponible en: <http://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/index.shtml>, <http://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/39>.

ENTENDIMIENTO Y ORIGEN DE LAS IDEAS EN LA OBRA DE ANDRÉS DE GUEVARA Y BASOAZABAL. SIGLO XVIII¹



Hugo Ernesto Ibarra Ortiz
Universidad Autónoma de Zacatecas
hueribor@gmail.com

Exordio

Desde que Platón le concedió al alma una acción fundamental en su teoría del conocimiento,² se fue delineando una psicología que llegaría hasta el filósofo jesuita mexicano Andrés de Guevara y Basoazabal.³ El discípulo de Platón, el Estagirita, sistematizó el estudio del alma y sus funciones cognitivas, dando pie a una psicología racional.⁴ Para el caso del cristianismo, donde se forma principalmente Guevara, el alma y su estudio va a ser muy importante, porque no sólo se va a tratar de su salvación, sino de las facultades propias para el conocimiento y la voluntad.⁵ Aunque Guevara no se constreñirá a la visión tomista, *fiel a su espejo diario*, busca en diversos pensadores modernos y pretéritos lo más probable sobre el tema.

Cuando René Descartes estableció el *Cogito ergo sum* como el fundamento último para la construcción del conocimiento, comenzaron una serie de investigaciones que intentaban explicitar los mecanismos por medio de los cuales el humano elabora su saber, dando pie a la modernidad. De igual forma, inició un problema bastante arduo

¹ En un artículo como este no podré explicar toda la riqueza de este tema. Sólo voy a proponer las ideas directrices. Pronto publicaré, de manera más amplia, mis investigaciones sobre este tópico y otros más en la filosofía de este pensador mexicano.

² Cfr. Platón, *Fedón o del alma*, p. 29.

³ Nacido en Guanajuato en 1748, criado en Puebla, Andrés de Guevara y Basoazabal desarrollará su labor docente e intelectual en Europa, principalmente en Italia. La vida de este filósofo estuvo supeditada a la Compañía de Jesús. Aún no se ordenaba y se vio expulso junto con sus compañeros en 1767, muriendo en Piacenza en 1801. Estuvo estudiando en el Colegio de San Pedro y San Pablo, después en San Ildefonso de la capital y posteriormente en Tepotzotlán, donde lo sorprende la exclusión. Para entonces, Guevara tenía diecinueve años y probablemente ya había cursado humanidades. De este filósofo se conocen al menos dos obras: la más difundida *Pasatiempos o entretenimientos familiares de Cosmología*, donde se declara abiertamente defensor del sistema copernicano, editada en 1982 por la Universidad de Guanajuato, e *Institutionum elementarum philosophiae ad usum studiosae juventutis*, obra aquí analizada, sobre todo el tomo segundo donde explica su psicología racional. Cfr. José Ignacio Palencia, *La filosofía de D Andrés de Guevara y Basoazabal y el sistema escolar en la Nueva España*.

⁴ Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, p. 36.

⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, p. 129.

sobre las relaciones entre el cuerpo y la mente, por ejemplo, Leibniz con sus mónadas estableció un pansiquísmo analizado y debatido por Guevara. Por su parte, John Locke niega las ideas innatas y le concede a la mente una capacidad de abstracción, conjunción y combinación de las ideas, las cuales nacen de la percepción sensorial. Para Locke, el cuerpo es quien adquiere las percepciones y la mente las procesa en ideas simples y complejas.⁶ Para Christian Wolff, la psicología es muy importante para la construcción del conocimiento. No es, como en el caso de David Hume, pura empírea. La analítica de la mente debe preceder a todo saber y a todo conocimiento.⁷ Guevara discute con todos estos filósofos, pero no sólo con ellos, también con pensadores del siglo XVIII como Francisco Jaquier, Nicolás Malebranche, Paul Mako, Edmond Pourchot, entre otros.

Cuando Andrés de Guevara y Basoazabal llega a Europa, hay una efervescencia de estudios sobre el conocimiento y su fuente: el alma y el cuerpo; por ejemplo, Edmond Pourchot, asistiéndose de San Agustín, no denomina a esta sección de la metafísica como psicología, sino como pneumatología y señala que la mente del hombre es una sustancia racional que rige con principios el cuerpo humano. Para Pourchot, el pensar, el *cogitare*, se divide en *intellectus et voluntas*, las cuales define de una manera sucinta.⁸ Paul Mako, jesuita desterrado al igual que Guevara, después de demostrar la existencia del alma, se da a la tarea de explicar sus facultades cognitivas: de sentir, imaginar, la memoria, la reminiscencia, la capacidad de atender, abstraer y reflexionar, etc.⁹ Para Francisco Jaquier, la psicología es pneumatología y considera el alma en orden a sí misma y en orden al cuerpo. Advierte este filósofo francés que no se deben confundir las enseñanzas de la doctrina de la fe y las hipótesis de los filósofos. Mas los dogmas de la fe deben ser demostrados con argumentos válidos para que no le quepa duda a ningún pensador de buena voluntad. La ciencia del alma la llama una física experimental del alma, donde los estudiantes deben realizar una introspección sobre cómo construyen su conocimiento.¹⁰

La importancia de Andrés de Guevara y Basoazabal, amén de ser un mexicano expulsado por el despotismo carolino hispánico, reside en su obra publicada por primera vez en Roma en 1798, y reeditada durante los siguientes 50 años en diversas ciudades

⁶ Cfr. John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, p. 78.

⁷ Cfr. Christian Wolff, *Rationalis methodo scientifica*, p. 68.

⁸ Cfr. Edmond Pourchot, *Institutiones Philosophicae ad Faciliorem veterum ac recentiorum philosophorum lectionem comparatae*, p. 56.

⁹ Cfr. Paul Mako, *Compendiaria metaphysicae institutio, quam in uso auditorum philosophiae*, pp. 201-230

¹⁰ Cfr. Francisco Jaquier, *Institutiones filosóficas*, p. 6.



de Europa: Venecia, Valencia, Roma, Barcelona, Madrid, etc.¹¹ Además, sirvió como libro de cabecera en diversas universidades y seminarios.¹² Cientos de europeos se formaron en las páginas de la obra de Guevara y su influencia fue decisiva para el pensamiento decimonónico de ambos lados del Atlántico: también se discutió en las aulas mexicanas.¹³ El probabilismo de Guevara, fundado en la filosofía de Cicerón y de la Academia, le permitió discutir con varios de los filósofos racionalistas y empiristas,¹⁴ sin inclinarse exclusivamente por alguna postura en específico; además, tenía la crítica como su instrumento predilecto al momento de exponer los puntos de vista de los demás. El alma para Guevara ya no se debe estudiar desde el punto de vista religioso, sino desde el científico; ese es uno de los tópicos que comparte con la modernidad. Aquí analizaré el carácter epistémico de la psicología para Guevara. Algunas de las preguntas que intentamos responder en el presente artículo son: ¿Para Guevara, el humano es solamente una sustancia pensante? ¿La psicología de Guevara es apriorística? ¿Tiene cierta influencia de la psicología empírica de Wolff? ¿Se plantea el problema mente cuerpo en su psicología?

La parte epistémica

Para Guevara la psicología racional es parte de la metafísica. Las otras disciplinas que la componen son la ontología, la cosmología y la teodicea.¹⁵ Partición, tan al uso de la época, tomada de la obra de Wolf. Ya en otro espacio he hecho un balance historiográfico sobre la obra de Guevara, así como el análisis de su lógica, método y ontología. En este artículo deseo exponer las ideas relativas a la psicología racional. Los dos únicos que han escrito sobre este tópico son Ignacio Palencia¹⁶ y Carmen José Alejos Grau.¹⁷ Por cierto, esta historiadora emparenta las ideas de Guevara con el jansenismo, punto del todo insostenible.

¹¹ Cfr. Antonio Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano. Bibliografía general española e hispanoamericana*.

¹² Cfr. Obispo del Mans Bouvier, *Historia elemental de la filosofía para uso de las universidades, seminarios y colegios*.

¹³ Cfr. José Julián Tornel, *Elementos de lógica e ideología para el uso de los alumnos del Nacional Colegio de Minería*.

¹⁴ Cfr. Hugo Ibarra Ortiz, *La insurgencia de la razón. La filosofía de Andrés de Guevara Y Basoazabal, 1748-1848*.

¹⁵ Cfr. Andrés de Guevara y Basoazabal, *Institutionum Elementarium Philosophiae ad usum Juventutis: Tomo Segundo*.

¹⁶ Cfr. José Ignacio Palencia, *La filosofía de D Andrés de Guevara y Basoazabal y el sistema escolar en la Nueva España*.

¹⁷ Cfr. Carmen José Alejos Grau, *Teología en América Latina, Escolástica barroca, Ilustración y preparación para la Independencia: Vol. II/1, p. 581-583*.

La psicología, que es la tercera disertación de su magna obra, la divide Guevara en diez capítulos con dos secciones bien diferenciadas: la de las capacidades del intelecto y la de la voluntad. Los primeros siete capítulos de esta sección de la psicología le sirven a Guevara para explicar las facultades como la sensación, la sede del alma, la imaginación, la memoria, las operaciones de la inteligencia, las habilidades del entendimiento, el juicio, la razón y la reflexión. Los tres capítulos restantes aclaran la relación entre el alma y el cuerpo. Así, para Guevara, la psicología no sólo estudia el entendimiento, sino también las afecciones. Como hijo de su tiempo, ya no trata la esencia del alma, sino más bien de su existencia, de sus facultades cognitivas y volitivas. Ciertamente no se inclina al racionalismo del siglo XVIII y tampoco al asociacionismo de la misma época.

En el proemio, Guevara aclara que la psicología también se puede entender como pneumatología y explica sus raíces griegas. Ofrece una primera división entre psicología empírica y psicología racional. Esclarece desde el principio que él expondrá la psicología racional. Para él, el humano es una unión del espíritu y la carne, del cuerpo y el alma; el espíritu está indisolublemente unido al cuerpo, mientras éste viva.¹⁸ Para él, el cuerpo no es una cárcel como en el caso de Platón, y el alma tampoco es independiente como en el caso de Descartes: es su unión la que permite la definición de lo humano y, por lo tanto, la construcción del conocimiento.

En el capítulo uno habla sobre la existencia del alma y sus facultades. Cita el apartado 20 de libro 10 de la obra de San Agustín *De Trinitate*. Enlaza el argumento agustiniano de la falla con la duda cartesiana, de lo cual deduce la existencia del alma. Para Guevara el cogito está en el alma, es decir, ésta última lo comprende, mas no es la única capacidad de ésta.¹⁹ Como analicé en mi último libro,²⁰ Guevara en la sección de la lógica expone los argumentos y el método de la ciencia, mas no explica ampliamente las facultades del entendimiento, eso lo hace en la psicología. Llama poderosamente la atención que para él el humano no es un yo solamente, sino la unión de cuerpo y alma. Dice: lo que en mi piensa es el alma. Identifica el alma con el pensar. Para Guevara, cobramos conciencia de un principio que obra en nosotros y esta conciencia del principio que actúa en nosotros es la sutil demostración de la existencia del alma.²¹

Para el filósofo guanajuatense, la conciencia sólo se ejecuta o perfecciona por la representación que el objeto hace en ella, en muchas ocasiones, por la imagen misma; en otras, por los destellos o afecciones faltos de figura. El conocimiento es la acción

¹⁸ Cfr. Andrés de Guevara y Basoazabal, *op. cit.*, p. 371.

¹⁹ *Ibidem*, p. 372.

²⁰ Cfr. Hugo Ibarra Ortiz, *op. cit.*

²¹ *Ibidem*, p. 373.



en que tales representaciones se realizan.²² Guevara considera que hay dos cuasi facultades en el entendimiento: las inferiores que nos emparentan con los animales, y las superiores, es decir, la sensación, la imaginación, el intelecto, que son grados del ejercicio de la facultad de conocer.²³ Es importante recalcar esto, porque para el pensador mexicano el conocimiento se basa en las representaciones mentales de la conciencia. Como veremos más adelante, la experiencia es importante, mas lo principal es esta capacidad intelectual de distinguir los elementos de un objeto.

En el capítulo dos, discurre sobre las facultades sensitivas y sobre lo sensorio común. La primera es la sensación y remite el lector a la definición que dio en el artículo dos de la lógica. Suscribe la proposición de que no hay nada en el intelecto sin que haya pasado por los sentidos.²⁴ Ciertamente Guevara no es empirista, pero tampoco cree en las ideas innatas. Es de llamar la atención que en muchas ocasiones critica a los escolásticos a este respecto; después realiza una explicación física de la percepción. Está de acuerdo con los médicos y los filósofos, quienes aseguran que los nervios, repartidos por todo el cuerpo (hoy diríamos sistema nervioso), son una herramienta de sensación para el alma. Asimismo, asegura que hay una relación estrecha entre sistema nervioso y la posibilidad de sensación o de movimiento. Esta relación se encuentra comprobada —asegura— con innumerables experimentos y es razón suficiente de la sensación que en el alma se despierta.²⁵ Distingue las afecciones externas a los nervios (estímulos) y las consecuentes respuestas de éstos (respuesta), así como la representación sensible en la conciencia o sentido interno que se localiza en el cerebro.²⁶

A Guevara ya no le interesa tanto la esencia del alma, sino cómo procede ésta para la construcción del conocimiento. La psicología empírica es importante, pero lo es más la psicología racional, es decir, las operaciones mentales por las cuales el hombre entiende y comprende su entorno. Es significativo que estuviera al tanto de los experimentos que se llevaban en medicina y en física. Algunas consideraciones que hace al respecto se adelantan bastante a los problemas de mente cuerpo que se dieron particularmente en el siglo xx.

En este punto, contrapone las opiniones de los antiguos —Guevara los denomina peripatéticos— con los modernos. Particularmente, respecto al concepto de idea material y especies impresas. Los peripatéticos denominan especies impresas a las representaciones mentales que tenemos de un objeto, mientras que los modernos

²² *Ibidem*, p. 374.

²³ *Ibidem*, p. 375.

²⁴ *Cfr.* Andrés de Guevara y Basoazabal, *op. cit.*

²⁵ *Ibidem*, p. 377.

²⁶ *Ibidem*, p. 378.

la denominan ideas materiales. Fiel a su metodología, no se inclina por uno u otro concepto, sino que invita a sus posibles lectores que se decidan por su cuenta y riesgo.

De igual forma, realiza una distinción muy sutil entre estímulo y sensación impresa en la conciencia. El puro estímulo para él no puede significar conocimiento, mientras que con las representaciones mentales que tenemos de las cosas se pueden formar ideas y con ellas conocimiento.²⁷ Así, nos damos cuenta de que Guevara no era conductista, pero tampoco creía en las ideas innatas. No considera la psique del hombre como una caja oscura, sino como la posibilidad de entender sus procesos mentales y cómo estos repercuten en el conocimiento.

Como corolario de este segundo capítulo, sostiene que el hombre no es una máquina como el reloj —sólo tiene movimientos automatizados—, pero tampoco es como el animal que ciertamente responde a un estímulo externo, aunque no lo hace consciente. Para Guevara, el hombre tiene plena conciencia de su conciencia, y de las propias modificaciones de la conciencia.²⁸

El capítulo tercero tiene como subtítulo la sede del alma. Discute aquí las diversas posturas respecto a dónde se creía que residía el alma en el cuerpo. Para él, no ha habido consenso a este respecto. Ciertamente, acude a los filósofos antiguos, inclusive cita a Aristóteles, mas él no se decanta por ninguna versión. Reseña lo que dice el Conde de Buffon, lo que sostiene Descartes y otros, pero él no se inclina por ninguna postura. Discute abiertamente a los modernos y a los antiguos, pero no sigue a pies juntillas a ninguno. No obstante, en el corolario segundo de este capítulo manifiesta que lo más probable es que el alma se halle en el cerebro. Al final de este capítulo rechaza manifiestamente el materialismo de algunos pensadores, quienes reducen la explicación del alma a las meras funciones del cerebro e ironiza sobre la pretendida relación que hay entre la magnitud del cerebro y la inteligencia.²⁹

En el capítulo cuarto explica lo que son las facultades de la imaginación. Subdivide este capítulo en tres apartados: sobre la imaginación, sobre los sueños y sobre la memoria. Para el jesuita mexicano: “Cotidianamente extraemos nociones de las cosas y experimentamos sensaciones en nosotros o que son inventos o imprudencias. Esta es la facultad de imaginación, de fantasía [...] Ésta se puede dividir en activa o pasiva”.³⁰ La imaginación la considera más una provincia de los poetas. Esta facultad del alma sólo le sirve a la misma en ciertos momentos de invención, mas no es fiable para la

²⁷ *Ibidem*, p. 379.

²⁸ *Ibidem*, pp. 382-383.

²⁹ *Ibidem*, pp. 388-389.

³⁰ *Ibidem*, p. 390.



construcción del conocimiento, según Guevara. Ciertamente la imaginación puede ofrecer elementos materiales para el saber, ciertas ideas que luego se pueden consumir; pero de ninguna manera arranca allí el saber, esto lo deja bien claro.

En este capítulo también aborda el tema de los sueños. Los sueños que serán la piedra clave en el psicoanálisis, los define como el estado del alma en que las sensaciones están en reposo o, al menos, a tal grado que pueden no ser conscientes de ellas.³¹ Para él, los sueños nacen de las ideas materiales que se han obtenido de las sensaciones que se imprimen en la conciencia cuando estamos en estado de vigilia. El primer corolario que obtiene de su razonamiento es que no puede haber sueños sin las impresiones que el cerebro recibe en estado de vigilia.

Otro apartado de este capítulo cuarto es sobre la memoria. Comienza afirmando que la capacidad de la imaginación es el fundamento de la memoria. La divide en memoria sensible e intelectual. La memoria depende de las impresiones que el cerebro recibe de las cosas externas. Considera que tanto los sueños como la memoria funcionan gracias a la asociación. Aunque el jesuita mexicano no es empirista, en más de una ocasión parafrasea a Locke sin citarlo directamente. Definitivamente, Guevara no habla del alma como una sustancia, más bien como esta capacidad ínsita del hombre no sólo para realizar asociaciones, como en el caso de la memoria, sino, como veremos a continuación, las capacidades para la intelección.

En el capítulo quinto reflexiona sobre el intelecto y sus operaciones. La intelección la define como: “Entendemos alguna cosa cuando percibimos las notas del objeto, separándolas distintamente y representándolas del modo en que están en el objeto”.³² Esto lo sabemos, asegura el jesuita mexicano, gracias al testimonio íntimo de la conciencia.³³ Debido a este ejercicio de introspección, es como conocemos que tenemos esta capacidad. Obviamente este ejercicio es del tipo cartesiano, mas Guevara media la situación, porque para él la experiencia también es muy importante, y no concede que pueda haber sólo un conocimiento *a priori*.

Guevara lleva a cabo una sutil distinción entre sensaciones, imaginación e intelección como operaciones del entendimiento, mas no está de acuerdo en considerar a la intelección como una facultad de representación. Distanciándose un tanto de la escolástica tradicional, sostiene que abstrayendo las notas primordiales de las cosas se construyen los universales y éstos son sólo representaciones mentales provenientes

³¹ *Ibidem*, p. 401.

³² *Ibidem*, p. 410.

³³ *Idem*.

de esta capacidad ínsita de la inteligencia, de la capacidad de abstracción, pero no constituyen en sí mismos una realidad extrínseca al entendimiento.³⁴

Así, la intelección se caracteriza por distinguir comparativamente reuniendo las notas que se dan en el ente y apreciando una representación mental distinta.³⁵ En un primer momento, la intelección es analítica y en otro, sintética. Estas capacidades se hallan en el alma y ésta es algo real. Ciertamente aquí el filósofo mexicano no discute la posición de Kant, aunque —como expliqué en mi libro sobre este pensador— se puede presumir que haya leído la *Crítica de la razón pura* o al menos un resumen, pues no sólo está en contra de la posibilidad de conocimientos *a priori*, como en el caso del filósofo alemán, sino que no considera que el alma sea una unidad de apercepción trascendental.

El juicio y el raciocinio son explicados también en este capítulo quinto. Como ya habíamos comentado en mi libro, el juicio para el jesuita mexicano es de suma importancia,³⁶ porque la teoría del juicio ha sido una de las más caras a la filosofía moderna. Pensemos en Kant, por ejemplo, a quien probablemente haya estudiado Guevara. Remite una vez más al lector a la parte de la lógica de su obra para explicar el juicio. Para Guevara, el juicio es una sentencia que emite la facultad de la mente, cuyo contenido conviene o no con la idea interiorizada.³⁷ Para este pensador, esta facultad florece por dondequiera. Ofrece distintas acepciones del juicio, desde las de la gente común que lo denomina sentido común hasta las del gusto que se refieren al arte y la poesía. Esto es así porque no lo podemos todo, habrá quién tenga un buen juicio sobre música, pero no sobre pintura o sobre arquitectura o sobre poesía o retórica.

Por otra parte, el raciocinio es “[...] la facultad del alma que percibe las verdades singulares y universales deduce y aplica.”³⁸ En el corolario cuarto de esta disertación el filósofo mexicano aclara que así como al intelecto se le puede adjudicar la solidez, la profundidad, la perspicuidad, así también estas notas las tiene el raciocinio. La distinción entre el juicio y la razón difieren uno del otro en que el primero sólo se refiere a una idea, mientras que el raciocinio es una concatenación de juicios e ideas. Ahora bien —dice Guevara— los universales existen y se encuentran en los singulares, pero es nuestra mente quien la entresaca de dichos particulares. Esto último es importante destacarlo porque Guevara considera que los universales no son conceptos vacíos, pero

.....
³⁴ *Ibidem*, p. 411.

³⁵ *Idem*.

³⁶ *Cfr.* Hugo Ibarra Ortiz, *op. cit.*

³⁷ *Cfr.* Andrés de Guevara y Basoazabal, *op. cit.*, p. 414.

³⁸ *Ibidem*, p. 415.



tampoco son sustanciales como lo quería la escolástica. Los universales son constructos que hace la mente para tratar de comprender la multiplicidad de fenómenos.

Mas el raciocinio también entra en las cuestiones éticas. En efecto, para el guanajuatense, el raciocinio regula la moral, pues la adecuación a estas reglas morales traerá consigo la felicidad. Para Guevara, debe haber la misma objetividad del raciocinio en las verdades naturales: del conocimiento, y en las verdades de costumbres.

La experiencia, debida a los sentidos, sólo se refiere a entes particulares, y sólo la razón alcanza las verdades universales y sus respectivas conexiones. Difícilmente nos podríamos convencer de que la razón pueda conocer *a priori* la verdad. En la física se utilizan inducciones por las cuales la razón deduce una conclusión universal y *a posteriori* demuestra muchas verdades. En metafísica, tanto la demostración de la existencia de Dios como las cuestiones morales son *a priori*. De aquí se sigue que la razón puede conocer tanto *a priori* como *a posteriori*, pero apoyados en la experiencia de los sentidos.³⁹

Este es uno de los puntos importantes para la filosofía moderna. La experiencia como fuente de autoridad se fue sobreponiendo a la Biblia o al rectorado de Aristóteles. Guevara está de acuerdo en que el conocimiento arranque de la experiencia, mas nunca compartió la postura de David Hume: considerar a la experiencia como única y a la inducción como fallida.

Más adelante Guevara, sin citar al autor que parafrasea, menciona que hay una gran diferencia entre la razón pura e impura. La primera es la que se vale de axiomas, principios postulados y definiciones. La impura es la que recurre a la experiencia y los sentidos. Explica Guevara que las demostraciones *a priori* vienen de la razón pura y las *a posteriori* vienen de la razón impura. Pareciera nuevamente que aquí Guevara cita a Kant, no obstante, no lo menciona para nada. Quizá porque no lo leyó directamente.

Ofrece Guevara una serie de cualidades para el intelecto o razón: Recta, o sea, verdadera tanto en lo físico como en lo moral; sólida, profunda, expresiva; elegante, es decir, pulcra; agradable, festiva, amena.⁴⁰ Contrario a lo que se pudiera pensar, para este jesuita la razón no debe ser un asunto altamente complicado, sino que sus productos, sus discursos, sus argumentos deben tener estas características para poder llegar a un número mayor de lectores o de estudiantes. No hay que olvidar que la obra

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ *Cfr.* Hugo Ibarra Ortiz, *op. cit.*, p. 422.

de Guevara son sus lecciones dadas en la cátedra de filosofía en el Colegio Jesuita de Piacenza.⁴¹

La relación cuerpo alma (ahora mente cuerpo), puesta en la mesa de la discusión por Descartes en el siglo XVII, es analizada por Guevara en el capítulo sexto, denominado del comercio del alma con el cuerpo: “Que nuestra alma es conmovida por las cosas externas en cuanto actúan derechamente sobre el cuerpo y avivan en él algún cambio es algo experimentalmente comprobado”.⁴² Cita a Cicerón para darle mayor fuerza a su argumentación, específicamente *Discusiones tusculanas*. Como ya había comentado en mi libro, la influencia de Cicerón en Guevara es muy significativa, tanto que se puede decir que toma al romano como modelo y guía en muchos aspectos.⁴³

Guevara define la relación alma cuerpo como un sistema de armonía preestablecido. Citando a Leibniz, declara que: “[...] según esta teoría, todas las sustancias en el mundo (tanto los cuerpos como los espíritus) parecen interactuar causalmente las unas con las otras porque han sido creadas por Dios, de forma que a cada cambio en una sustancia le correspondan cambios coherentes en las otras sustancias”.⁴⁴ Es de llamar la atención que Guevara explica aquí con cierta amplitud la monadología del alemán.⁴⁵

Fiel a su metodología, extraída de *De natura deorum*, Guevara no se casa con la monadología. No le parece una teoría suficientemente fuerte para dar cuenta de todo lo que es el universo, pero le parece la más probable, la más plausible. Guevara le antepone tres objeciones a la monadología y al sistema armónico preestablecido. La primera dificultad la extrae de la conciencia de libertad que tenemos los hombres. Un concepto de libertad que no comulga con el carácter de necesidad del sistema armónico preestablecido. Si fuera cierto este sistema, no tendríamos libertad. La segunda objeción la saca de la mecánica. Si bien entre los relojes hay un sistema armónico preestablecido, son sólo máquinas y el hombre no es sólo una máquina. La tercera objeción, que le parece la más fuerte, es de carácter histórico, pues la perspicuidad de la realidad no le es exclusiva a un individuo, sino a distintos grupos humanos en diversas épocas. Si se quiere poner como organizador de todo a Dios, se puede caer en el ocasionalismo de Malebranche.

⁴¹ Miguel Battlori, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos: españoles, hispanoamericanos, filipinos, 1767-1814*.

⁴² Andrés de Guevara y Basoazabal, *op. cit.*, p. 428.

⁴³ Cfr. Hugo Ibarra Ortiz, *op. cit.*

⁴⁴ Andrés de Guevara y Basoazabal, *op. cit.*, 428.

⁴⁵ Cfr. Andrés de Guevara y Basoazabal, *op. cit.*, p. 429.



Esto deseo recalcarlo porque la filosofía de Guevara no es un eclecticismo; no es, como lo entenderíamos ahora, un collage en donde se van mezclando ideas, doctrinas y posturas sin ningún propósito específico. La postura de Guevara es el probabilismo, es decir, busca lo más probable y lo menos probable. No se trata del probabilismo moral, sino de un probabilismo epistémico.⁴⁶

Crítica Guevara a los ocasionistas, a los cuales denomina cartesianos. Éstos planteaban que la causa de todo era Dios y las causas segundas o finitas son sólo ocasiones de las cuales se vale Dios para hacer efectivos sus decretos. Guevara se aparta del oratoriano Nicolás Malebranche y de sus seguidores. Habría que notar esto, porque Benito Díaz de Gamarra, como buen oratoriano, probablemente siguiera a Malebranche y en ese sentido fuera ocasionista.⁴⁷

Presenta Guevara las posturas de Mako y de Parra respecto al ocasionalismo. La pregunta que está a la base en esta discusión es: ¿hay una causación física o de otro tipo en la relación del alma con el cuerpo? Para unos hay un influjo físico y para otros hay una causalidad eficiente. Aquí sí el jesuita encuentra un contraejemplo con la causalidad física explicada por él y asumida como la menos probable.⁴⁸ “La causalidad eficiente, como sistema explicativo, aunque se halla envuelto de no poca oscuridad, parece que se puede defender”.⁴⁹

A Guevara le parece un obstáculo, para aceptar la causación física, el hecho de que no conozcamos íntimamente la estructura de nuestro cuerpo, ni la naturaleza de la mente. Para él siempre habrá bastante oscuridad al respecto y, en ese sentido, pudiera parecer indecible por cuál postura escoger. Para Guevara, el problema de la causación mental no es tan fácil y él no se puede inclinar abiertamente hacia los ocasionistas o a hacia los fisicalistas. Con esto se adelanta bastante a un problema que se desarrolló en el último cuarto del siglo xx y aún perdura en varias universidades y centros de investigación. Y es que el problema de la causación mental estriba en que, si no se acepta el influjo físico, materialista, se puede caer en una postura metafísica, porque ¿cómo actúa el alma-mente en el cuerpo? El mismo Guevara se muestra indeciso al respecto, porque él es un pensador que estudia la física y la metafísica: está entre dos posturas. No obstante, para el jesuita mexicano, respecto a lo metafísico, es más fácil explicar lo que

⁴⁶ Es cierto que el probabilismo es una doctrina filosófica que se usó más en la teología moral, pero una hipótesis que desarrollaré, más adelante en un libro, será cómo este probabilismo pasó de la teología moral a la epistemología y a la ciencia.

⁴⁷ Noé Héctor Esquivel Estrada, “Modernidad y eclecticismo en la vida y obra de Juan Benito Díaz de Gamarra”, en *El viejo mundo y el nuevo mundo en la era del diálogo*.

⁴⁸ Andrés de Guevara y Basozabal, *op. cit.*, p. 438.

⁴⁹ *Idem*.

no es a lo que sí es. Así, aunque le parezca un tanto oscura, le parece más probable la explicación de la causación eficiente y no la del materialismo fisicalista; porque la filosofía para él, más que tener saber, se trata de investigar, indagar, analizar los argumentos más viables y en evidenciar las dificultades de las opiniones para aceptarlas como verdades.

En el capítulo séptimo explica el origen de las ideas y su naturaleza. Para ello, utilizará un método histórico, es decir, analiza lo que varios filósofos han dicho al respecto. Es evidente, para este filósofo mexicano, que el alma posee la facultad de formar ideas. Para ello, tiene el testimonio de la propia conciencia.⁵⁰ Explica esto de cuatro modos: cuando las cosas están presentes e impresionan a los sentidos y de alguna manera repercuten en el alma; cuando los entes sensibles que alguna vez impresionaron al alma, aunque no estén presentes, son pensados nuevamente; cuando pensamos elementos no sensibles guarnecidos bajo cierta forma corpórea; cuando percibimos objetos no sensibles, sin una imagen corporal.⁵¹ En el primer modo, las ideas vienen de la sensación; en los casos dos y tres provienen de la imaginación que renueva antiguas sensaciones, y las del cuarto modo se forman gracias a la atención, a la reflexión, al raciocinio y a la abstracción: “[...] la mente con el raciocinio descubre como conveniente la existencia de un ser necesario que determina la existencia de las realidades contingentes”.⁵²

La mente se esfuerza en crear para sí, por abstracción, la idea de semejante ente, consideradas las perfecciones de los entes creados y separándolas de las imperfecciones con que se encuentran verificadas en la realidad y aumentándolas sin limitación, al ente que ha encontrado como causa primera de los contingentes, adjudicándoselas, y formando para sí la idea de ente necesario infinitamente perfecto, separando perfección de imperfección de un modo semejante a aquel en que se forman en la mente las ideas universales.⁵³

Obviamente este es el argumento ontológico sobre la existencia de Dios que viene de San Anselmo y después lo retomó Descartes. Esta idea de un ser perfectísimo que no la adquirimos por la vía de la experiencia, sino con la sola luz de la razón, es la postura racionalista que reinó en el siglo XVII y aún en el XVIII.

En este sentido, Guevara no es empirista, pero tampoco es idealista. Admite con Locke que hay algunas ideas que se forman gracias a los sentidos, pero pondera, al igual que Descartes, que existe al menos la idea de Dios que no nos la ofrece la experiencia.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 465.

⁵¹ *Idem*.

⁵² *Ibidem*, p. 466.

⁵³ *Idem*.



Uno de los principales problemas para él es saber si hay ideas independientes de las representaciones sensibles, por ejemplo, los conceptos morales no se forman gracias a las sensaciones recibidas en los sentidos. Las ideas de justicia, de ecuanimidad y de bien no nacen a partir de percepciones sensibles. Para Guevara, la formación de estas ideas le parece un tópico bastante complicado y oscuro, del cual no se puede discurrir clara y distintamente.⁵⁴

A continuación, expone Guevara, histórica y críticamente, cuatro explicaciones habituales sobre el arranque de las ideas. La primera doctrina que presenta es la de Demócrito y Epicuro. Como sabemos, para Epicuro las ideas nacen necesariamente de las sensaciones, de los sentidos. Guevara cita el verso 726 de *Rerum natura* de Tito Lucrecio Caro para esta parte, pero lo refuta con una cita de Cicerón del capítulo seis *De natura deorum*.

La segunda explicación, de algunos epígonos de Descartes, es el de las ideas innatas. Como sabemos, las ideas innatas son aquellas que están en nuestra mente antes de cualquier experiencia empírica. Guevara las explica de una forma singular poniendo un ejemplo de su historia de vida: “La idea de Europa se encontraba ya en mi mente el año de 1748, cuando vi la luz por primera vez en Guanajuato: esta idea dormía en mí y fue estimulada por primera ocasión cuando fui arrojado al destierro en las playas de Portugal, entonces, Europa vino a mi vista”.⁵⁵ También explica Guevara que en algunos casos sólo se consideran axiomas la idea de Dios, los axiomas, la sustancia y la verdad. Se muestra de acuerdo en que esta explicación es de tipo platónica. Le parece que este tipo de explicaciones sobre el origen de las ideas es un tanto inconsistente con los diferentes modos de representación subjetiva de las mismas. Realiza una sutil distinción entre innatismo y la habilidad originaria para aceptar ciertos conceptos: Dios o justicia, bien o verdad.

La tercera explicación que comenta es la del oratoriano Nicolas Malebranche, la cual le parece inadmisibles por oscura. Guevara menciona que ya Locke, Arnauld y Poiret la habían descartado como sistema inaudito. Y es que para Malebranche todos los fenómenos de la naturaleza y de la mente son producto de Dios; así, el origen de las ideas es la acción de Dios sobre la mente del hombre. Guevara ve en el ocasionalismo de Malebranche una buena intención por explicar la relación alma cuerpo, pero que en definitiva no puede servir para las cuestiones epistémicas.⁵⁶

⁵⁴ *Ibidem*, p. 467.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 470.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 473.

Propone como término medio, entre el materialismo de Epicuro y el idealismo de Malebranche, la postura de Locke; esto es, la idea como asociación de representaciones sensoriales y, a partir de esta asociación, la elaboración de ideas más complejas y ricas. Le parece que la postura de Locke es la más probable que la postura de otros pensadores. Uno de los problemas que suscitó Descartes y después los racionalistas fue cómo entender la comunicación entre el cuerpo y el alma, entre la *res cogitans* y la *res extensa*. Guevara explica que este es un problema harto difícil y que él no podrá elucidarlo, más cree que el asociacionismo de Locke es la explicación más probable, más verosímil, mientras se encuentra otra.

A continuación, expone la polémica entre Arnauld y Malebranche sobre la distinción e indistinción de las ideas respecto a la percepción. Como sabemos, Antoine Arnauld fue un teólogo y filósofo francés que predicaba el jansenismo, mientras que Nicolás Malebranche era un sacerdote oratoriano, también francés. Guevara critica a ambos y dice que esta distinción es sólo modal.⁵⁷

El corolario de este capítulo es bastante interesante y da muestra de la crítica de Guevara tanto al racionalismo exacerbado como al mecanicismo o al empirismo:

De lo expuesto se concluye ostensiblemente que la interacción entre el alma y el cuerpo, y el principio y la esencia de las percepciones o ideas, es un secreto completamente abrupto para la mente humana mientras se encuentra en esta vida mortal. Los efectos de esta acción recíproca entre estos dos entes son adecuadamente notorios de modo que indistintamente es arduo a un hombre convencerse de su no existencia que del hecho de que no haya alguna interacción entre su cuerpo y su alma. Mostrado por la íntima prueba de su conciencia, conoce esto con tanta nitidez como el hecho de que piensa y siente. En esto, sin embargo, como sucede con asiduidad, se apiñan dos extremos opuestos, casi sin ninguna distinción, a saber: la máxima claridad con la mayor oscuridad. Con toda evidencia yo conozco el hecho de que pienso, siento, quiero, etc., cómo es que piense, sienta, quiera, es para mí tan oscuro como lo que más.⁵⁸

Llama poderosamente la atención de que Guevara no pretenda, como algunos racionalistas o como ciertos empiristas, tener la verdad única respecto al origen de las ideas. No plantea una postura mecanicista, no ve al hombre como un reloj o como un autómatas, lo ve como una unidad íntegra. Lo cierto es que este tema de la relación mente cuerpo en filosofía, hasta el día de hoy, sigue siendo un tópico bastante debatible.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 478.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 479-480.



En el capítulo noveno, aborda el tema de la mente humana, su naturaleza y origen.⁵⁹ Lo primero que hace es explicar qué entiende él por materia y espíritu: “La materia o cuerpo, indistintamente, es la sustancia extensa, compuesta, divisible, inerte y que tiene figura. Bajo el nombre de espíritu concebimos la sustancia inextensa, simple, activa, no susceptible de figura y dotada de entendimiento y voluntad”.⁶⁰ Sostiene que la materia como tal es incapaz de pensar, porque es divisible y lo que se requiere para tener un pensamiento es una unidad de representación. Guevara no está a favor de los materialistas, quienes proponían que la materia lo era todo.

Para Guevara, no se puede explicar el pensamiento como pura disposición o movimiento de la materia y para confirmarlo refiere a Locke: “Locke, quien prueba la espiritualidad del alma y por lo tanto es acusado injustamente de materialista, pretende, con todo, que no está demostrado que la materia no pueda pensar”.⁶¹ Guevara pondera abiertamente cada una de las posturas al respecto y no se inclina por ninguna, aunque sí insiste en cuál es la más probable.

Este jesuita mexicano plantea a sus lectores un dilema: para demostrar que la materia no piensa, sería necesario conocer su esencia y evidenciar que hay contradicción entre sus elementos y el hecho de que piense; pero la esencia de la materia nos es desconocida; no podemos estar completamente ciertos que no piensa. Considera que la distinción es de *dicto* y no de *re*. Aunque no conozcamos del todo la esencia de la materia y la mente, las podemos distinguir una de la otra por negación, es decir, por lo que no tienen.

Guevara critica a Voltaire respecto a las cualidades simples de la materia; de igual forma, distingue las modificaciones extrínsecas de las provenientes de un principio interno, y asumiendo que hay ciertas modificaciones materiales; en cambio, si lo que se afirma es un principio de modificación distinta, tal como lo pretende Voltaire, es sólo una distinción de *dicto* y no de *re*, es decir, es sólo una distinción de voces y no propiamente una distinción sustancial.

Tomando un ejemplo de la física, Basozabal sostiene que la fuerza gravitacional es conmensurable y proporcional a las distancias y a las masas, y no interna a los cuerpos, sino externa. La mente, por el contrario, puede cambiar el ímpetu o aún las expresiones de sus inclinaciones. La síntesis de los colores en el blanco y la de las notas diversas en la simplicidad de la representación debe ser obra de un principio

⁵⁹ En el capítulo octavo trata Guevara sobre la libertad humana y las objeciones a esta. Como es un tema tan importante para un jesuita como Guevara, lo trataré en un artículo independiente.

⁶⁰ Andrés de Guevara y Basozabal, *op. cit.*, p. 528.

⁶¹ *Ibidem*, p. 532.

indivisible y este principio es la mente.⁶² Este punto es importante recalcarlo, si bien Guevara no habla de la unidad trascendental de apercepción kantiana, lo que aquí defiende es algo muy similar. Supone que la mente o el alma es un principio *a priori* a cualquier experiencia, aunque no lo dice, en ese sentido es trascendental.

Enumera otras características del alma como la imposibilidad de que sea corpórea o material; su espiritualidad, es decir, como sustancia racional y con capacidad de autodeterminación. Concluye como corolario: “El entendimiento, la voluntad, la memoria, la imaginación, etc., son, en cuanto las pensamos, cosas diferentes, pero en realidad son facultades de la sustancia una e indivisible, que alcanza sus objetivos de diverso modo, con diversidad en el estado en que se refiere a ellos, sólo por cuanto es afectada por ellos de diverso modo”.⁶³ Para acentuar sus afirmaciones, cita a Cicerón, particularmente, *De consolatione* y las *Disputaciones Tusculanas*.

En la segunda sección de este capítulo, discurre sobre la inmortalidad del alma. Aquí identifica el alma con la mente. La mayoría de las fuentes que usa provienen de la teología católica y en especial de la patrística, aunque les da un tratamiento filosófico. Para este jesuita mexicano, la inmortalidad del alma es consecuencia de su fin, es decir, para que el alma sea un elemento *a priori* para el conocimiento, ésta debe ser inmortal o al menos se debe presuponer, porque el cuerpo, con sus sentidos, no es de fiar.

Para Basozabal, el alma es de tal naturaleza que no puede ser destruida por causas físicas, por su carácter de incorporeidad y simplicidad.⁶⁴ La opinión de que Dios creó el alma para no destruirla es, según Guevara, la más probable entre los pueblos. Como ya habíamos comentado en mi libro, Guevara conocía muy bien la historia de la filosofía y había estudiado no sólo a los clásicos, medievales y modernos, sino también a ciertas formas de pensamiento que sin ser filosofía en sentido estricto se acercan mucho por su sabiduría.

A manera de conclusión

Como hemos visto en este ensayo, Andrés de Guevara y Basozabal estaba al tanto de la filosofía moderna respecto a la psicología; lo mismo discutía con Wolff, Leibniz, Paul Mako, etc., que con los pensadores escolásticos. Fiel a su metodología discute todo abiertamente y no se inclina de hinojos ante nadie. Esta postura crítica se las

⁶² *Ibidem*, p. 536.

⁶³ *Ibidem*, pp. 541-542.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 546.



comunicó a sus alumnos en este curso de filosofía, pero también a más de 45 generaciones posteriores que lo leyeron hasta ya bien entrado el siglo XIX. La psicología de Guevara es racional y busca siempre la postura más probable, la que resista con mayor fuerza los cuestionamientos de su acerada crítica.

De alguna manera los problemas aquí planteados por Guevara, en la relación mente cuerpo, son hasta ahora temas de discusión bastante importantes. La postura de Guevara respecto a estos temas es abierta, crítica y siempre busca la verdad. Explica por qué cree que ciertos filosofemas son más probables que otros, pero todos tienen un grado de probabilidad, ninguno se salva de esa circunstancia. La importancia de estudiar a Guevara salta a la vista no porque haya sido un mexicano universal que publicó su obra en Europa, sino porque su filosofía es actual y bastante interesante para los jóvenes y para los filósofos contemporáneos.

No se puede decir que Guevara fuera racionalista, pero tampoco empirista. Buscaba en cierto sentido realizar una síntesis de ambas posturas. No comparte el ocasionalismo de Malebranche y sí el asociacionismo de Locke. Lo que explica Guevara, respecto al origen de las ideas, al juicio y al entendimiento, influyó de manera efectiva en pensadores posteriores a él, particularmente, en españoles como Jaime Balmes o Francisco Javier Llorens y Barba. Balmes copia en casi todo a Guevara respecto a la psicología.

Guevara investiga las operaciones del entendimiento para delinear la manera en cómo construimos el conocimiento. Intenta establecer una síntesis entre una psicología racional y otras más empirista. Deja ya de lado las viejas disputas sobre la esencia del alma y su posibilidad de salvación. Se centra en la discusión de las ideas, conceptos y puntos de vista de los filósofos modernos, pero sin dejar de señalarles las limitaciones propias de su filosofía.

Fuentes de consulta

Bibliografía

- Alejos Grau, Carmen José, *Teología en América Latina, Escolástica barroca, Ilustración y preparación para la Independencia*, Vol. II/1, Iberoamericana, Madrid, 2005.
- Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1987.
- Aquino, Tomás de, *Suma Teológica*, I, BAC, Madrid, 2014.
- Battlori Miguel, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos: españoles, hispanoamericanos, filipinos, 1767-1814*, Gredos, Madrid, 1966.

Ibarra Ortiz

- Bouvier, Obispo del Mans, *Historia elemental de la filosofía para uso de las universidades, seminarios y colegios*, Imprenta y librería de Ignacio Boix, Madrid, 1846.
- Guevara y Basoazabal, Andrés de, *Institutionum Elementarium Philosophiae ad usum Juventutis: Tomo Segundo*, Tipografía regia, Madrid, 1832.
- Ibarra Ortiz, Hugo, *La insurgencia de la razón. La filosofía de Andrés de Guevara y Basoazabal, 1748-1848*, Instituto Zacatecano de Cultura - Ramón López Velarde, Zacatecas, 2016.
- Jaquier, Francisco. *Instituciones filosóficas, traducción de Santos Diez González, t. 11*, Imprenta de Alfonso López, Madrid, 1787.
- Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Gredos, Madrid, 2013.
- Mako, Paul, *Compendiaría metaphysicae institutio, quam in uso auditoroum philosophiae*, Laurentium Basilium, 2a. ed., Venetiis, 1784.
- Palau y Dulcet, Antonio, *Manual del librero hispanoamericano. Bibliografía general española e hispanoamericana: Tomo IV*, Librería Palau, Barcelona, 1953.
- Platón, *Fedón o del alma*, Gredos, Madrid, 1987.
- Pourchot, Edmond, *Institutiones Philosophicae ad Faciliorem veterum ac recentiorum philosophorum lectionem comparatae*, Antonium Boudet, Lugduni, 1711.
- Tornel, José Julián, *Elementos de lógica e ideología para el uso de los alumnos del Nacional Colegio de Minería*, impreso por J. Cumplido, México, 1845.
- Wolff, Christian, *Rationalis methodo scientifica per tractate qua ea quae, de anima humana, Prostat in ofina libraria Runieriana*, Francofurti et Lipsiae, 1749.

Tesis

- Palencia, José Ignacio, *La filosofía de D Andrés de Guevara y Basoazabal y el sistema escolar en la Nueva España*, Tesis de Maestría en Filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1972.

Otros

- Esquivel Estrada, Noé Héctor, “Modernidad y eclecticismo en la vida y obra de Juan Benito Díaz de Gamarra”, en *Memorias del XVI CONGRESO Organizado por el Centro de Estudios Latinoamericanos, FEDERACIÓN INTERNACIONAL DE ESTUDIOS SOBRE AMERICA LATINA Y EL CARIBE (FIEALC): El viejo mundo y el nuevo mundo en la era del diálogo: Tomo I*, Federación de Estudios sobre América Latina y el Caribe, Publicaciones del Centro de Estudios Latinoamericanos. Universidad de Ankara, 2014, pp. 258-273.

EL PENSAMIENTO ILUSTRADO Y LA SUPERSTICIÓN:
BENITO JERÓNIMO FEIJOO Y LA CRÍTICA PROGRESISTA
A LAS COSTUMBRES



Annia González Torres
Instituto Nacional de Antropología e Historia
agonzalez.deh@inah.gob.mx

Presentación

La Iglesia Tridentina impulsó la proliferación de las manifestaciones populares de piedad, promovió las cofradías, procesiones, el culto a las imágenes de vírgenes y santos, y dio apertura a los discursos que marcaban una continua relación entre lo sagrado y el plano terrenal manifestado a través de los múltiples milagros que se promovieron mediante las tradiciones orales, escritas y pictográficas.¹ En este sentido, el milagro novohispano actuó como un agente legitimador de la conquista y un medio de sacralizar el Nuevo Mundo en el marco de la construcción de la Iglesia americana.² Las directrices del Concilio Tridentino encontraron gran eco en la administración religiosa y la feligresía novohispana. Las cofradías se multiplicaron durante el gobierno de los Austrias; se apostó por las festividades en favor de los santos y las manifestaciones públicas de piedad.

Aunque no de forma inmediata, el siglo XVIII trajo consigo una corriente de pensamiento que se oponía a múltiples prácticas de la tradición barroca. La noción de Ilustración conllevó un cambio de paradigmas a partir de un imaginario racionalista; sin embargo, los imaginarios cambian muy lentamente. ¿Cómo se expresó el paradigma ilustrado desde el sector eclesiástico? ¿De qué manera entró en diálogo la piedad barroca con los postulados racionalistas? ¿Cómo se visualizaron las expresiones religiosas colectivas en el pensamiento de los eclesiásticos ilustrados y qué efecto reflejó este discurso en las prácticas religiosas novohispanas? Pocos escritos de eclesiásticos reflejan el espíritu racionalista frente a la tradición con más ahínco que el *Teatro Crítico Universal* de Benito Jerónimo Feijoo. Este autor abordó las creencias y prácticas religiosas con una visión crítica y una posición visiblemente contraria a la superstición que, considerada como una característica de *antiprogreso*, no debía tener cabida en una sociedad ilustrada.

¹ Cfr. Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos*; Jaime Cuadriello, “Tierra de prodigios”.

² Cfr. Antonio Rubial (coord.), *La Iglesia en el México colonial*.

El desarrollo de engaños comunes

Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro nació en 1676, en Orense, España; “a la edad de doce años ingresa a la orden de San Benito, en el monasterio de San Julián de Samos y, a la de catorce, recibe los hábitos”.³ Fue nombrado titular de la cátedra de Santo Tomás de la Facultad de Teología en la Universidad de Oviedo en 1710. Consiguió la de escritura en 1721, al tiempo que fue nombrado abad del convento benedictino de San Vicente de Oviedo, cargo que desempeñó hasta 1723. Enseñó la cátedra de Vísperas de Teología hasta 1734, cuando se retiró de forma voluntaria. Su principal obra es el *Teatro Crítico Universal* que consta de nueve volúmenes y escribió entre 1726 y 1740. En ellos reflexiona en torno a una diversidad de temas: filosóficos, políticos, históricos y, por supuesto, religiosos. Su agudeza argumentativa le ha valido el reconocimiento de ser “el principal filósofo español del siglo XVIII, fundador del ensayo filosófico en lengua española y poseedor de una verdadera filosofía crítica, anterior a la filosofía crítica alemana de los siglos XVIII y XIX”.⁴

Si bien el pensamiento de Feijoo lo acerca a los postulados ilustrados, es necesario considerar que esta corriente en su versión hispana no fue contraria a la noción de religión, fe, Dios y el continuo debate entre el bien y el mal. Empero, entendió la fe “a la manera humanista cada vez más alejada de las sensibilidades barrocas”,⁵ por lo tanto, al acercarnos a la obra del benedictino es necesario contextualizarla en los inicios del paradigma ilustrado en tierras hispanas, el cual en un primer momento se caracterizó por “examinar críticamente el saber tradicional, los usos y las costumbres vigentes, las aspiraciones y normas cimentadas en la conciencia general”.⁶ Este análisis visualiza estas prácticas, saberes y concepciones desde una postura racional, enclavada entre la tradición y la modernidad, de tal forma que “su obra es el balance crítico de viejos y nuevos temas que separan dos épocas”.⁷ Como lo menciona Alberto Ortiz: “la historia de su aporte bien puede ubicar al *Teatro Crítico Universal* como un texto de transición más que de ruptura; se trata de un ensayo en busca de nuevas respuestas a viejas preguntas al tiempo que indica la herencia tradicionalista del autor”.⁸

En el *Teatro Crítico Universal* se puede observar la principal característica del pensamiento religioso ilustrado en la España del siglo XVIII y la forma en que se percibían los excesos de devoción. “El objetivo general de Feijoo, al escribir su obra, es el

³ Alberto Ortiz, *Feijoo y la tradición discursiva en contra de las supersticiones*, p. 113.

⁴ José Manuel Rodríguez, “La Filosofía Crítica del Padre Feijoo”, p. 31.

⁵ Fernando Martínez, “Religión o superstición”, p. 339.

⁶ Werner Bahner, “El vulgo y las luces en la obra de Feijoo”, p. 89.

⁷ Luis Sánchez, “Feijoo y la crisis del pensamiento político español en el siglo XVIII”, p. 120.

⁸ Alberto Ortiz, “Feijoo contra los demonios. Sus ideas acerca del pensamiento mágico”, p. 189.



desengaño de los errores comunes. Esto significa que el benedictino diseñó una obra destinada a la mayor difusión posible en contra de la superstición, la ignorancia y todo tipo de falsedades o tergiversaciones de las verdades, ya sean filosóficas, sociales, físicas o históricas”.⁹ Me centraré en su pensamiento en torno a la religión y a la superstición que reinaba en el pueblo, y lo hacía caer en desmedidas muestras de religiosidad (las manifestaciones de piedad de la feligresía novohispana).

De milagros y supuestos

Un eje central de la religiosidad que España impulsó en sus dominios fue la apertura hacia lo milagroso y su continua presencia en la vida cotidiana, por lo tanto, no es de extrañar que Feijóo discurra en torno a la veracidad de estos acontecimientos. En su mayoría los califica de falsos y considera que son parte de la imaginación de los pobladores, quienes por ignorancia o inspiración demoníaca fingen los milagros en perjuicio de la fe y de la Iglesia. Para él, “los milagros verdaderos son la más fuerte comprobación de la verdad de nuestra santa fe; pero los milagros fingidos sirven de pretexto a los infieles para no creer en los verdaderos”;¹⁰ de tal forma que, en su opinión, los milagros falsos, lejos de promover la fe, la perjudican, aun cuando no sea esa la intención del que finge los milagros o del que les presta atención, los cree y los reproduce. En este sentido, criticó duramente a todos los escritores que creían las narraciones populares y escribían los “milagros supuestos” como hechos fidedignos. Resalta la opinión que Feijoo tenía de las creencias populares presentes en el imaginario de la población: “el pueblo parece tener reunidas todas las sinrazones e ignorancias de la humanidad”.¹¹ Es claro que “el padre benedictino ve en la gran masa, en el pueblo, la base de los errores comunes muy inveterados, de las supersticiones arraigadas, de los usos absurdos y de las costumbres poco razonables”.¹² El *Teatro Crítico Universal* muestra como perjudiciales los dos extremos de la fe y la devoción y considera que el pueblo es más propicio a la superstición que a la fe verdadera: “la credulidad nimia y la incredulidad proterva. [Puesto que] no creer milagro alguno, fuera de los que constan de la Sagrada Escritura, es reprehensible dureza; creer todos los que acredita el rumor del vulgo, es liviandad demasiada. El uno se roza con la impiedad, el otro declina a la superstición”.¹³ El autor señala que existen milagros reales,

⁹ *Ibidem*, p 115.

¹⁰ Benito Jerónimo Feijoo, “Milagros supuestos”, en *Obras escogidas*, p. 117.

¹¹ Alberto Ortiz, *Feijoo y la tradición discursiva en contra de las supersticiones*, p. 117.

¹² Werner Bahner, *op. cit.*, p. 90.

¹³ Benito Jerónimo Feijoo, *op. cit.*, p. 117. “De este modo el término de vulgo se refiere a la generalidad de la gente, que se halla frente a las tradiciones sin crítica y conserva tenazmente los prejuicios inveterados, las costumbres muy arraigadas y los usos antiguos”. Werner Bahner, *op. cit.*, p. 91.

por lo que es necesario mantener la fe en que estos acontecimientos pueden suceder, pero en situaciones extraordinarias y no de la forma cotidiana en que la comunidad lo creía. Es importante tener presente que en esta postura Feijoo retoma los postulados de Plutarco “al considerar como dos polos opuestos, igualmente perniciosos, la incredulidad y la superstición”.¹⁴

De igual forma, argumenta que es necesario observar de manera crítica los sucesos que se presumen milagrosos y que son referidos por los libros, puesto que el autor puede estar movido por causas no legítimas y, por ende, relataría algo que ocurrió sólo en su imaginación, con el propósito de lograr prestigio para su nombre o para algún conocido a quien tuviera afecto. Feijoo establece que ser contemporáneo de los hechos que se narran no los convierte en verdaderos, y es necesario escapar del círculo vicioso que se forma en torno a ellos: “cree el docto lo que finge el vulgo, y después el vulgo cree lo que el docto escribe”.¹⁵ Los acontecimientos falsos se convierten en verdades a través de la memoria colectiva: “el sueño de un individuo fácilmente se hace delirio de toda una región. Sobre el eco de una voz malentendida se fabrica en breve tiempo una historia portentosa”.¹⁶ Esto se transforma en una clara crítica hacia todos los milagros que, de acuerdo con la tradición, habían tenido lugar en el territorio novohispano: apariciones, curaciones, en suma, toda la interacción del hombre con lo divino que estaba profundamente enraizado en el imaginario de los pobladores del virreinato.

Sin embargo, el verdadero peligro de los milagros falsos radicaba en que tienden a desacreditar a los que son verdaderos. Desmiente que las personas que fingen milagros estén actuando sin malicia por apoyar a la fe y a la devoción, puesto que “no tiene bien asentada la fe quien piensa que las verdades divinas necesitan del socorro de las invenciones humanas”.¹⁷ Lo anterior, lo dirige tanto a quienes fingían curaciones inexplicables y otros hechos portentosos como a quienes los aceptan por verdaderos y los difunden, como es el caso de los escritores que “incluyeron frecuentemente en

¹⁴ Julio Caro Baroja, “Feijoo en su medio cultural, o la crisis de la superstición”, p. 165.

¹⁵ Benito Jerónimo Feijoo, *op. cit.*, p. 119.

¹⁶ *Ibidem*, p. 119. Feijoo narra la historia de un perro llamado Ganelón que protegió a un niño pequeño del ataque de una serpiente. El padre del niño reconociendo el sacrificio del perro erigió un sepulcro junto a una fuente. Pasado el tiempo el hecho se olvidó, pero, al existir el sepulcro, la población creó una historia en la que Ganelón se convirtió en un hombre santo y le transmitió dones a la fuente vecina, y construyeron una capilla a San Ganelón. *Ibidem*, p. 119-120. En este sentido, “La labor de Feijoo es atacar y esclarecer dichos procederes, derribar la creencia falsa, instalar la verdad razonable, analizar los casos y descubrir el origen de la mentira”. Alberto Ortiz, *Feijoo y la tradición discursiva en contra de las supersticiones*, p. 119.

¹⁷ Benito Jerónimo Feijoo, *op. cit.*, p. 121.



sus libros rumores vulgares, cuentos de viejas y delirios de ancianos”.¹⁸ Este tipo de actos fueron calificados por él como pecado e incomprensión de los preceptos de la religión verdadera, la cual se fundamenta en milagros reales, y considera que los falsos son propios de las religiones no auténticas.¹⁹ Feijoo retoma de Paulo Zachías dos requisitos para considerar que se ha obrado una curación milagrosa: “la una, que sea instantánea; la otra, que sea perfecta”.²⁰ Considera el autor que una curación obrada por Dios debe ser rápida, sin lentas recuperaciones y debe curar el mal por completo sin dejar rastro de la enfermedad; por tal razón, las posibilidades de presenciar una recuperación milagrosa se reducían considerablemente. Añade una reflexión en torno a que los milagros se presentaban sólo a los hombres virtuosos, tal es el caso de la *inocorrupción milagrosa* que se veía en los cuerpos de hombres santos conservados por voluntad divina.

El pueblo es el principal productor de milagros para Feijoo y, por lo mismo, al que menos crédito debía darse. Considera que los milagros son producto “de la falsa piedad, de quien es hijo el furor”.²¹ Aunque para este autor si hay milagros acontecidos que merecen ser considerados verdaderos, esto depende completamente de la virtud y sabiduría del autor o narrador. En este sentido, afirma que:

En cuanto a los milagros que se hallan escritos en los libros, se debe advertir, que hay algunos a quienes no puede menos que darse entera fe. Éstos son aquellos de cuya verdad deponen, como testigos de vista, hombres de notoria santidad y doctrina; porque con la santidad no es compatible el que engañen, y la doctrina elimina la sospecha de que fuesen engañados. Tales son los milagros que San Agustín y otros padres refieren haber visto ellos mismos. Pero aquellos escritores que recogen hablillas del vulgo para abultar volúmenes de milagros merecen el desprecio de todos los hombres cuerdos.²²

¹⁸ *Ibidem*, p. 122. El autor menciona que los escritores incurren en un gran pecado contra Dios, aunque en su defensa argumenta: “No dudo de la piadosa intención de muchos de estos escritores querían fortificar a los fieles en la creencia de las verdades católicas, encenderlos al culto y devoción de los santos, excitarlos a efectos de gratitud a las piedades divinas”. *Ibidem*, p. 122.

¹⁹ En esta categoría incluye a la religión pagana: “la secta mahometana más fértil aún que la misma idolatría en ridículas ficciones y los judíos, cuyo genio nacional es la más fecunda semilla de la superstición”. Los milagros que argumentan estas religiones, para Feijoo, son claras muestras de la actividad del Demonio entre estos hombres. De la misma forma, considera que los herejes no creían los milagros de la Iglesia Católica, porque entre sus creencias no existían milagros reales, dado que “perdieron los herejes, con la fe, el don de hacer milagros y quieren persuadirnos, para que seamos todos unos, que ya es ocioso e inútil ese don”. *Ibidem*, pp. 125-128.

²⁰ *Ibidem*, p. 129.

²¹ *Ibidem*, p. 132.

²² *Ibidem*, pp. 133-134.

Feijoo deja en claro que la credibilidad del suceso depende de quién lo cuente, con lo cual desacredita a la mayoría de los milagros que, según la tradición, acontecían en la Nueva España y eran referidos hasta formar parte de la memoria colectiva. Estos sucesos considerados portentosos se nutrían en la tradición oral validándose bajo el postulado de la tradición.

Una parte predominante en el imaginario de las poblaciones novohispanas fue el de las imágenes milagrosas, mismas que, de acuerdo con la tradición, aparecían, se movían, lloraban o sangraban. Con referencia a ellas, Feijoo declara: “no negaré yo que Dios tal vez con las varias representaciones o accidentes de las imágenes sagradas quiera significar alguna cosa a sus escogidos; pero por lo común son aprensiones de hombres o mujeres ilusas”.²³ De tal forma, no desacredita la posibilidad de que Dios eligiera manifestarse a través de una imagen; sin embargo, considera que la gran mayoría de los eventos narrados —en los que según testigos se vieron involucradas imágenes— fueron sólo *milagros supuestos*.

Las opiniones de Feijoo con respecto a los milagros muestran un cambio en el pensamiento religioso del siglo XVIII, dado que es opuesto a la gran proliferación de milagros reconocidos en los siglos XVI y XVII que seguían los postulados del Concilio de Trento (1545-1563), el cual estableció las bases ideológicas sobre las cuales se articularon los Concilios Provinciales que dictaron los parámetros de la actividad religiosa en Nueva España. Con respecto a esto, Rubial afirma que: “los Concilios Provinciales, sobre todo el tercero, celebrado en 1585, dispusieron las nuevas normas sobre el culto de las imágenes y la veneración de los santos y consolidaron una posición abierta alrededor de lo milagroso al adoptar los principios surgidos en Trento”.²⁴ La presencia de lo milagroso tuvo una gran preponderancia dentro de la idea de la religión existente en la Nueva España durante los dos primeros siglos de existencia. El cambio de pensamiento en torno a los milagros, por parte de los religiosos, al igual que a la concepción y la práctica religiosa, fue parte de los cambios introducidos a partir de la segunda mitad del siglo XVIII por la monarquía borbona.

El papel de las imágenes milagrosas en las devociones populares fue, sin duda, uno de los elementos que el pensamiento ilustrado trataba de erradicar de sus dominios de ultramar, no bajo el argumento de la negación de lo milagroso, sino a través de la reflexión de que el tiempo de los milagros quedó atrás. La separación entre el tiempo de los milagros y el momento “presente” era necesario para vincular al creyente con la esencia de la divinidad, y no tanto con su representación material, pues persistía el te-

²³ *Ibidem*, p. 135.

²⁴ Antonio Rubial, “Cuerpos milagrosos”, p. 15.



mor de que la población adorara a la imagen por sí misma y no en virtud de lo que representaba. “Rendir culto a quien no se debe es idolatría, pero también se puede dar culto al verdadero Dios de modo indebido en cuyo caso se incurriría en superstición adivinatoria o en la de vanas observancias, o sea, cultos o ceremonias perniciosas”.²⁵

A pesar de que para el pensamiento ilustrado lo milagroso debía ser entendido a partir de la racionalidad, como ya ha sido enunciado en palabras de Feijoo, el milagro novohispano se validaba a partir de la base emotiva. En los pueblos novohispanos se recurría a fiestas, peregrinaciones, procesiones y la proliferación de actos para venerar a la divinidad. Cabe destacar que “ambos rituales tienen en común el contenido simbólico de la caminata como parte de un lenguaje total en el que el cuerpo, el esfuerzo y el sacrificio se incorporan”.²⁶ A través de estas manifestaciones religiosas, el individuo se identificaba ante la divinidad y la comunidad que compartía sus mismos referentes religiosos, por lo tanto, considerando la importancia que tenían estas expresiones de piedad barroca para los pobladores, el reformismo borbónico “intentó transformar la piedad popular en nombre de una interiorización bajo el control de la razón; se modificaron las fiestas religiosas, se introdujeron nuevas devociones inducidas por una nueva teología sentimental y, sobre todo, se hicieron ensayos de supresión de costumbres religiosas que no estaban a la altura de las circunstancias”.²⁷

De esta forma, el periodo del reformismo borbónico significó la reestructuración del sistema de administración novohispana y no sólo buscó modificaciones hacendarias y la instalación de nuevos paradigmas, a través de los cuales se pretendía que la figura real recuperara los poderes que había depositado, durante el gobierno de los Austrias, en individuos y corporaciones, sino que también optó por transformar la concepción y la práctica religiosa en el virreinato novohispano. “El reformismo carolino, haciéndose eco de estas críticas, trató de sanear las ceremonias y fiestas religiosas eliminando algunas de estas excrescencias impropias, vanas, profanas y por todo ello supersticiosas”.²⁸

Las tradiciones populares y la memoria colectiva

En el pensamiento de Feijoo resalta también el papel que le concedió a las tradiciones populares. Las consideró fruto de la ignorancia y la superstición. Las calificó de hechos inventados por algunos, creídos y repetidos por otros, hasta quedar enraizados

²⁵ Fernando Martínez, *op. cit.*, p. 329.

²⁶ José Luis González, *Fuerza y sentido*, p. 77.

²⁷ *Ibidem*, p. 29.

²⁸ Fernando Martínez, *op. cit.*, p. 333.

en la memoria de los pueblos y ser referidos por los pobladores como hechos auténticos. Sobre esto, una frase de Feijoo es reveladora: “¡Qué quieras, qué extravagancias no se conservan en los pueblos a la sombra del vano, pero ostentoso título de tradición!”²⁹ Con esta exclamación, queda de manifiesto el valor que concedía el religioso benedictino a los hechos generalmente catalogados de milagrosos, los cuales son considerados por las comunidades como parte de su tradición popular.

Dentro de su argumentación, se consideraron muestra de superstición las tradiciones que se validaban a través de la tradición misma, pues “el cóctel de credulidad de masas y mentiras difundidas como ciertas ayudó, enormemente, a propagar creencias e historias fabulosas que componían el mundo de lo maravilloso todavía en el siglo XVIII”.³⁰

El razonamiento de Feijoo es crítico y se caracteriza por realizar el análisis de los sucesos, los cuales contextualiza en un tiempo y en un espacio, a la vez que él considera la subjetividad y el propósito de quien los narró. Feijoo aplica la crítica a cada uno de los milagros y tradiciones que aborda considerando las temporalidades de cada hecho y desmintiendo por medio de la razón aquellos que considera insostenibles. “Los métodos que utiliza Feijoo para combatir los errores populares en los casos de magias y supersticiones, eran acordes con ese pensamiento científico. Su examen iba dirigido a cuestiones tradicionales que, por una u otra razón, se habían consagrado a la historia de los prodigios”.³¹

Su método se basó, principalmente, en tres niveles de análisis que iban de lo general a lo particular: partía de creencias muy extendidas que él consideraba supersticiosas o erróneas, y luego se concentraba en una “creencia generalizada, pero de menor alcance. En tercero suele examinar temas muy concretos”.³²

Esto es parte de la racionalidad que permea las ideas del Siglo de las Luces, puesto que “la Ilustración del siglo XVIII, en Occidente, se distingue por sostener algunas líneas generales como la práctica de la razón para desentrañar el universo, el apartamiento del sistema mesiánico religioso, la aquiescencia de la vida como una función selectiva, la idea de un medio ambiente y un ser humano civil útiles a la causa final, que es

²⁹ Benito Jerónimo Feijoo, *op. cit.*, p. 236.

³⁰ Pilar Alonso, “«Cualquier ruido nocturno, cuya causa ignoran, atribuyen al duende»”, p. 15.

³¹ *Ibidem*, p. 14.

³² Julio Caro Baroja, *op. cit.*, p. 170. Es importante resaltar que “la obra de Feijoo se enfrenta a las supersticiones desde un afán crítico y el compromiso en la reconsideración de muchos temas importantes de su entorno cultural. Pero también con una postura de ambigüedad que lo convierte en un autor de textos encabalgados entre la necesidad de la modernidad y la constancia de la tradición”. Alberto Ortiz, “Feijoo contra los demonios. Sus ideas acerca del pensamiento mágico”, p. 194.



vivir en sociedad, el planteamiento de metas en un camino de constante progreso³³, que resultaba incompatible con la piedad barroca, la superstición, las tradiciones populares, los milagros y todo ese esfuerzo colectivo encauzado en festividades religiosas.³⁴

Parte del cambio que se suscitaba en la concepción de las expresiones religiosas, se encuentra la gran proliferación de días festivos a los que consideró perjudiciales para el Estado y la Iglesia. De acuerdo con Feijoo, la profusión de los días festivos y, por lo tanto, no laborables en las poblaciones católicas ocasionaban un importante detrimento a la producción local, es decir, a la economía. Para evitarlo, era necesario suprimir festividades, sobre todo, las de tradición popular que no se encontraban institucionalizadas, ya que se oponían a la noción de progreso impulsada en el Siglo de las Luces por el pensamiento ilustrado. En palabras de Feijoo:

Se me argüirá que la Iglesia ha instituido todos los días festivos que hay hoy, y es temeridad reprobador lo que la Iglesia instituye. Respondo, lo primero, que dejando en pie las festividades que prescribió la silla apostólica, queda mucho que cercenar en las que introdujo la devoción de los pueblos. Respondo, a lo segundo, que el fin de la Iglesia en la institución de festividades, es santo; pero nuestra corrupción hace veneno de la triaca. Así no a la Iglesia se imputan los abusos, sino a nuestra malicia.³⁵

En este punto es bastante claro que “la economía política que se trataba de implantar parecía chocar con las supersticiones y tradiciones del pueblo”.³⁶ Al mismo afán de asegurar el progreso y crecimiento económico continuo, obedeció la supresión de las cofradías, ya que la política borbónica “buscaba centralizar la gestión de todos los fondos eclesiásticos”.³⁷

De esta forma, queda de manifiesto que no sólo la concepción religiosa estaba cambiando, sino que también se exigía que se modificara la práctica. Esto equivalía a eliminar elementos importantes en la expresión de la religiosidad indígena en el siglo XVIII en la Nueva España. Se presumían de perjudiciales para la economía tanto los milagros convertidos en tradición popular —fungían como elementos de identidad colectiva— y los días festivos en los que se celebraba a los santos, incluyendo a los organizadas por las cofradías. Por ello, fueron considerados como actos supersticiosos que debían ser erradicados en favor del progreso. Del mismo modo, se consideró que

³³ Alberto Ortiz, *Feijoo y la tradición discursiva en contra de las supersticiones*, pp. 110-111.

³⁴ Serge Gruzinski, “La «segunda aculturación»”.

³⁵ Benito Jerónimo Feijoo, *op. cit.*, p. 249.

³⁶ José Luis González, *op. cit.*, p. 32.

³⁷ *Ibidem*, p. 63.

el número de cofradías y hermandades en los pueblos de indios era excesivo, por lo que se procedió a su supresión. Estas medidas significaron una ruptura patente con la continuidad de la religiosidad popular indígena en la que se buscaba que no se diera cabida a lo milagroso ni a la tradición.

A manera de conclusión

La transición hacia un imaginario racionalista fue un proceso de largo aliento que inició modificaciones en los paradigmas del gobierno, el ejercicio político, el sistema hacendario y la relación del hombre con la divinidad y el papel intermediador de la Iglesia. En la segunda mitad del siglo XVIII ya no se perseguía a las manifestaciones idolátricas de antaño, sino a las muestras de devoción que la misma Iglesia había fomentado. De este modo, tanto la supresión de las cofradías como la reducción de las fiestas fueron encaminadas al control de los gastos de las poblaciones, y se consideró que la compra de velas, cohetes y comidas que incluía la fiesta eran un desperdicio que podía ser encauzado al progreso económico de las regiones. Todas estas medidas respondieron a la crisis del Antiguo Régimen, y a un proceso de transformación y construcción de nuevos paradigmas. El Teatro Crítico Universal formó parte de este proceso de cambio paulatino de pensamiento que estuvo enclavado en la crítica racionalista de las costumbres, y en el que se hace patente el diálogo entre la tradición y la modernidad.

Fuentes de consulta

Bibliografía

- Bahner, Werner, "El vulgo y las luces en la obra de Feijóo" en Carlos H. Magis (dir.), *Actas del Tercer Congreso Internacional de Hispanistas. Celebrado en México, D.F., del 26 al 31 de agosto 1968*, Asociación Internacional de Hispanistas / El Colegio de México, México, 1970, pp. 89-96.
- Feijoo, Benito Jerónimo, *Obras escogidas*, Porrúa ("Sepan cuantos...", 593), México, 1990.
- González Martínez, José Luis, *Fuerza y sentido. El catolicismo popular al comienzo del siglo XXI*, Dabar, México, 2002.
- Ortiz, Alberto, *Feijoo y la tradición discursiva en contra de las supersticiones*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, 2006.
- _____, "Feijoo contra los demonios. Sus ideas acerca del pensamiento mágico", en Inmaculada Urzainqui Miqueleiz y Rodrigo Olay Valdés (coord.), *Con la razón y la experiencia. Feijoo 250 años después*, Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII, Universidad de Oviedo / Ayuntamiento de Oviedo / Trea (Estudios Históricos La Olmeda. Piedras Angulares), Oviedo, 2016, pp. 31-50.



- Rubial García, Antonio, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras (Sección de Obras de Historia), México, 2014.
- _____, *La Iglesia en el México colonial*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Educación y Cultura, México, 2013.

Hemerografía

- Alonso Palomar, Pilar, “«Cualquier ruido nocturno, cuya causa ignoran, atribuyen al duende»: ciencia y filosofía, a la luz de la «magia»”, *Gramma y Cal. Revista Insular de Filología*, vol. 1, Departamento de Filología Espanyola, Moderna i Latina, Universitat de les Illes Balears, Palma, 1995, pp. 9-24.
- Caro Baroja, Julio, “Feijoo en su medio cultural, o la crisis de la superstición” (presentado en: El P. Feijoo y su siglo. Ponencias y comunicaciones presentadas al simposio celebrado en la Universidad de Oviedo del 28 de septiembre al 5 de octubre de 1964), *Cuadernos de la Cátedra Feijoo*, vol. 1, núm. 18, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1966, pp. 153-186.
- Cuadriello, Jaime, “Tierra de prodigios. La ventura como destino”, *El origen del reino de la Nueva España 1680-1750*, Museo Nacional de Arte / Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas (Los pinceles de la historia), México, 1999, pp. 179-227.
- Gruzinski, Serge, “La «segunda aculturación»: el Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 8, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1985, pp. 175-201.
- Martínez Gil, Fernando, “Religión o superstición. Un debate ilustrado en la España del siglo XVIII”, *Hispania Sacra*, vol. 68, núm. 137, Instituto de Historia, Centro de Ciencias Humanas y Sociales, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2016, pp. 327-342.
- Rodríguez Pardo, José Manuel, “La Filosofía Crítica del Padre Feijoo”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, núm. 18, Asociación de Hispanismo Filosófico, Madrid, 2013, pp. 31-50.
- Rubial García, Antonio, “Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 18, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998, pp. 13-30.
- Sánchez Agesta, Luis, “Feijoo y la crisis del pensamiento político español en el siglo XVIII”, *Revista de Estudios Políticos*, núm. 22-23, julio-octubre, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1945, pp. 71-127.

LITIGIOS POR LA TIERRA Y POR LOS RECURSOS DEL BOSQUE EN LA MARGEN DERECHA DEL RÍO CHIGNAHUAPAN EN EL SIGLO XVIII



Florencio Barrera Gutiérrez
Universidad Nacional Autónoma de México
f_barrera2@hotmail.com

Introducción

El valle de Toluca captó la atención de los españoles porque ofrecía potencialidad de minerales preciosos, poblaciones disponibles para el servicio y tierras productivas; por ello, hicieron lo posible por adquirirlas. De esta manera, comenzó un lento pero progresivo crecimiento de la propiedad de los colonos españoles ya en terrenos realengos o bien de aquellas tierras que tenían en uso los pueblos. Las tierras de los pueblos asentados en las faldas de la inmensa franja verde de bosque exuberante de la Sierra de las Cruces fueron del interés de un gran número de colonos españoles, porque constituyó un espacio privilegiado de oportunidad, debido a que contaba con un medio geográfico —tierras, pastizales cercanos a la red hidrológica del río Chignahuapan, el agua de los ríos, ciénegas, lagunas y otras fuentes de agua— para emplear sus beneficios invirtiendo en los sectores económicos emergentes: la agricultura y la ganadería. También se debió al poder desmesurado que poseían varias familias del siglo XVI y más tarde. Así, pudieron adquirir las fértiles tierras en la misma región donde se encontraban sus encomiendas y en áreas adyacentes a través de las mercedes de tierras.

En Huitzilapan, Xochicuatla y Atarasquillo la reestructuración agraria estuvo en un principio en manos de los encomenderos y sus descendientes, a través del sistema de mercedes de tierras. Posteriormente, de 1595 hasta la primera mitad del siglo XVII, estuvo a cargo de los hacendados españoles, principalmente por la familia Goñi de Peralta, mediante la compra-venta de tierras. De la segunda mitad del siglo XVII hasta 1838, estuvo a cargo de los Carmelitas Descalzos. Este fenómeno de reestructuración se ve claramente para otros pueblos del valle de Toluca. Margarita Loera,¹ por ejemplo, refiere que el proceso de reestructuración de la propiedad agraria en los pueblos de Calimaya y Tepemajalco se produjo en tres momentos: el primero, cuando los encomenderos recibieron tierras a título diferente al de la encomienda; el segundo, en la

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

segunda mitad del siglo xvii, con los rancheros y hacendados españoles; el tercero, con el surgimiento de los comerciantes españoles a raíz de las Reformas Borbónicas. Para el caso de los pueblos de Xalatlaco, Ocuilan y Malinalco, Gerardo González² señala que el proceso de transformación de la propiedad agraria durante el siglo xvi al xviii se generó también en tres momentos: el primero, de 1521 a 1550, dominado por la presencia de encomenderos en la zona. El segundo, de la segunda mitad del siglo xvi hasta la segunda década del siglo xvii, en el que la propiedad española, a través de las mercedes de tierras, hizo acto de presencia en la zona. Finalmente, de 1620 a 1750, el de consolidación, cuando los jesuitas administraron algunas de las empresas económicas en esa zona.

En el caso de Oztolotepec, Jilotzingo, Mimiapan y Xonacatlán, la riqueza que el espacio de los pueblos brindaba por sus condiciones naturales propicias para la agricultura, la cría de ganado y su cercanía con los mercados de Toluca permitió a la familia Villanueva adquirir una extensa propiedad durante tres siglos. Dos etapas fueron determinantes para la evolución de la estructura agraria de los pueblos. La primera, de 1542 a 1605, está relacionada por la presencia de los encomenderos: Alonso de Villanueva Tordesillas, Agustín y Alonso de Villanueva Cervantes, a través de la adquisición de mercedes de tierras concedidas por los virreyes novohispanos en turno. La segunda, de 1605 hasta 1839, cuando la familia Villanueva hizo acto de presencia en la zona a través de la institución del Mayorazgo.³ El proceso de concentración de la tierra productiva y rentable en los territorios de Oztolotepec, Jilotzingo, Mimiapan y Xonacatlán, a diferencia de Huitzilapan, Xochicuautila y Atarasquillo, así como de Calimaya y Tepemajalco o Xalatlaco, Ocuilan y Malinalco no estuvo en una multitud de colonos españoles o de alguna orden religiosa, ni fue efímero, sino todo lo contrario, ya que estuvo en manos de una familia de comportamientos señoriales que consolidó un latifundio en una región específica y localizada. En este sentido, observamos la importancia de los derechos de propiedad que se fueron transmitiendo en el siglo xvi, y de generación en generación desde la primera década del siglo xvii y buena parte del siglo xix a través de la institución del Mayorazgo.

La institución del Mayorazgo tiene gran importancia y trascendencia, debido a que representó, durante la época Colonial, para algunos colonos españoles, un mecanismo para continuar con las aspiraciones señoriales a través de la vinculación de determinados bienes que se apartaban del orden de herencia, con el fin de quedar en

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

³ Cfr. Florencio Barrera Gutiérrez, "Tierra, asentamientos y derechos indígenas. Análisis de conflictos en la vertiente occidental de la Sierra de las Cruces, siglos xvi-xviii", pp. 13-41; y *Familia, sucesión y administración. El mayorazgo de los Villanueva, siglos xvii-xviii*.



manos de un solo representante, generalmente, el primogénito. También para proporcionar a la rama principal de la familia un respaldo económico que le permitiera mantener un estatus socioeconómico y de prestigio por generaciones, mediante el carácter de inalienable, indivisible e imprescindible de los bienes, o como señala José de la Peña, para mantener las “[...] bases patrimoniales de la oligarquía novohispana”.⁴

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

A pesar de las transformaciones o cambios graduales que enfrentaron muchas familias nobles novohispanas durante el siglo XVI al XVIII, lograron mantener los bienes para ser transferidos a una nueva generación, pero no su prosperidad. El fondo de la cuestión radicaba en el interés demostrado por los poseedores para conservar y aumentar el patrimonio que se había forjado laboriosamente y que no estuviera sujeto a diversas vicisitudes. No podemos decir que el caso del Mayorazgo de Villanueva, conformado por fincas urbanas ubicadas en la ciudad de México y rurales ubicadas en el valle de Toluca, fue excesivamente productivo, sino que correspondía a una familia de la nobleza que con esfuerzo, dedicada labor y aún con problemas a su alrededor perpetuó en muchos sentidos. Así, se mantuvo vigente desde el siglo XVII hasta la tercera década del siglo XIX. Durante poco más de 230 años se sucedieron al frente de los destinos de la herencia familiar 11 personajes. Este proceso de largo aliento nos permitió identificar y establecer sus etapas de crecimiento y estancamiento económico. Pudimos apreciar las fortalezas y debilidades de la institución del Mayorazgo. Además, permitió identificar la ampliación de las propiedades rurales españolas y el cambio de la estructura agraria de los pueblos de Oztolotepec, Jilotzingo, Mimiapan y Xonacatlán.

⁴ José de la Peña, *Oligarquía y propiedad en Nueva España*, p. 219.

Mapa 1. Ubicación de los pueblos de Xonacatlán, Otzolotepec, Jilotzingo, Mimiapan y Zolotepec a la margen derecha del río Chignahuapan o Lerma



Fuente: Mapa base: Carta Topográfica 1:50 000, Toluca de Lerdo, Estado de México.

Entre el siglo xvii y la tercera década del siglo xix, los diferentes poseedores del Mayorazgo de Villanueva dieron un matiz distinto a algunas extensiones de tierras de los pueblos, ya que trataban de ganar derechos a través del control efectivo sobre extensiones de tierra muy variables. Ante tal desestructuración entraron en conflicto con quienes manifestaban un claro interés sobre el mismo espacio físico. Las autoridades de los pueblos los motivó a denunciar recurrentemente a la familia Villanueva, la cual trataba de adquirir las tierras de las sierras, quebradas, planicie, pasturas y cursos de agua ubicados entre la margen derecha del río Chignahuapan y la Sierra de las Cruces del valle de Toluca para desarrollar actividades agrícolas, ganaderas o gozar del aprovechamiento de los variados recursos lacustres y de bosque. Al mismo tiempo, iniciaron trámites para reconocer y titular aquellas tierras que consideraban les pertenecían y que estaban siendo usurpadas por personas ajenas al pueblo, tal como se puede apreciar en varios expedientes localizados en el Archivo General Agrario de la Ciudad de México.⁵ Las quejas de las autoridades ante la Audiencia en 1572, 1666, 1714, 1744-1745, 1746, 1761-1762, 1792 y 1810 nos dan idea de lo avanzado que estaban estos procesos a lo largo del periodo colonial. Este artículo nos lleva directa-

⁵ AGA, Archivo General Agrario, *Dotación-Restitución*.



mente a un conjunto de conflictos agrarios entre los representantes de Oztolotepec, Xonacatlán y Jilotzingo, y José Ventura de Villanueva Altamirano, sexto titular del Mayorazgo de Villanueva, entre 1744 y 1762. *Grosso modo* los litigios, llevados a cabo en tres momentos, representan el único esfuerzo colectivo de Jilotzingo, Xonacatlán y Oztolotepec y sus barrios de Quintana, Santa María La Asunción y San Mateo para recuperar aquello que consideraban les pertenecía; por ello, desde el primer momento presentaron un conjunto de documentos para cambiar de manera determinante la naturaleza del dominio sobre las tierras que durante aproximadamente 140 años pasaron a manos de la familia Villanueva.

Litigio por tierras y presentación de documentos entre los de Quintana y José Ventura de Villanueva Altamirano (1744-1745)

Para conservar y proteger las tierras, los habitantes del barrio de Quintana, perteneciente a la cabecera de Oztolotepec, estuvieron muy alertas en cultivar aquellas tierras donde se sentían invadidos o desplazados; asimismo, en aquellas tierras limítrofes a las que poseía la familia Villanueva, pero también trataron poco a poco de ganar mínimos espacios, como una forma de hacer frente a la agresiva expansión de la propiedad de los Villanueva. Hacia 1744, los de Quintana trataron de ganar algunas tierras de la hacienda Ostotitlán o La Concepción a través de su ocupación, mediante la creación de algunas casas y la siembra de maíz —aspecto que sin duda molestó e incomodó a los Villanueva—. José Ventura de Villanueva Altamirano, sexto poseedor del Mayorazgo de Villanueva, señaló en los tribunales que los habitantes de Jilotzingo y del barrio Quintana “desde aproximadamente un mes más o menos” se introdujeron en tierras de una de sus haciendas denominada Ostotitlán, la cual formaba parte de la hacienda la Magdalena o Lope Serrano, e impidieron la entrada a las tierras al arrendatario Antonio García. También argumentó su posesión con base en la “posesión inmemorial” y en una real provisión que se le había otorgado “hace más de 16 años”.⁶

En 1744, los del barrio de Quintana no acudieron a los tribunales, pues concentraron sus esfuerzos, al igual que las autoridades de Oztolotepec, en investigar, conseguir y preparar las evidencias, con el fin de proteger todas aquellas tierras que consideraban les pertenecían. Sabían el papel que desempeñarían —en los litigios— los documentos que confirmarían los derechos de uso de tierras y aguas tanto para los pueblos de

⁶ Para las fuentes documentales de este conflicto, véase AGN, Tierras, vol. 2343, exp. 4, fs. 101-171; y *Cfr.* Florencio Barrera Gutiérrez, “Tierra, asentamientos y derechos indígenas. Análisis de conflictos en la vertiente occidental de la Sierra de las Cruces, siglos XVI-XVIII”.

indios como para los dueños de propiedades privadas, ya que serían vitales para deslindar o para amparar los derechos tanto de unos individuos como de otros. Además, para la conservación y defensa de las tierras que consideraban que les pertenecían, era importante presentar títulos de tierras para sustentar o legitimar las tierras, y para que no existiera duda de que realmente les pertenecían. Sabían de los litigios seguidos por los de Mimiapan y Jilotzingo, quienes centraron su defensa y su derecho a la tierra en el simple reconocimiento de un dominio preexistente acreditado —el hecho indiscutible de la ocupación y la posesión ancestral—, es decir, con base en la posesión inmemorial. En buena medida, la falta de documentos motivó esta argumentación. Fundamento que, en este caso, no respaldó las peticiones de cada pueblo, frente a la documentación presentada por la familia Villanueva.

En 1745, los de Oztolotepec decidieron acudir a la Audiencia con el apoyo de Juan Francisco Jirón para denunciar los actos cometidos por José Ventura de Villanueva y presentar “[...] los títulos con que se hallan mis partes, reducidos a 2 cuadernos, el primero escrito en fojas de magueyes de su antigüedad con algunas pinturas y la explicación de su idioma, unos que parece pertenecer al pueblo de San Francisco [Xonacatlán] y otros a la cabecera que denotan y demarcan las tierras y parajes compuestas”⁷ Asimismo, tres documentos que pertenecían a Juan Vázquez, principal del pueblo de San Miguel Mimiapan, y el título de composición de tierras de Oztolotepec de 1725.⁸

Los primeros dos documentos que presentó Juan Francisco Jirón posiblemente correspondan a los manuscritos Téchialoyan de San Francisco Xonacatlán y de Santa María Ocelotepec. El primero se compone de 15 folios de papel amate: nueve folios se identifican con imágenes y glosas en náhuatl y las últimas seis láminas concentran solo texto. El segundo manuscrito se compone de 27 fojas de papel amate: las primeras seis contienen solamente escritura en náhuatl; otras muestran una combinación de pictografías y texto en náhuatl; unas más solamente muestran imágenes. Las fojas de ambos manuscritos están integradas en formato de libro o cuaderno (véase figura 1 y 2).

⁷ University of the Texas at San Antonio, Kathryn Stonner O’Connor, Mexican Manuscript Collection, Identifier: txsau-srt-3328_00012, f. 1. El segundo documento no pertenece a la cabecera de San Bartolomé Oztolotepec sino a Santa María Zolotepec.

⁸ *Ibidem*, fs. 4v-5r.



Figura 1. Manuscrito de San Francisco Xonacatlán, folio 5v.



Figura 2. Manuscrito de Santa María Ocelotepec, folio 16r.

Lo anterior se puede corroborar por los argumentos presentados por José Fernández de Córdoba, quien, en nombre de José Ventura de Villanueva, señaló ante la Audiencia que los documentos presentados en:

dos cuadernos en fojas de maguey que ni son títulos ni con ellos pueden justificar dominio alguno porque solo se reducen a unas pinturas de indios, árboles y animales, cuya explicación está en lengua mexicana y aunque también se presenta en una foja la razón de lo que contienen estos cuadernos no se sabe quién la sacó y si concuerda con las cláusulas del idioma mexicano para lo cual era necesario que a costa de los indios los tradujera el intérprete de esta Real Audiencia, pero aun de la misma razón que arbitrariamente se puso no se deduce cosa de provecho y hará el pleito presente, ni cuales sean las tierras de cada pueblo, ni los títulos en cuya virtud las pretenden, ni sus términos y linderos fijos respecto de lo cual los indios no han cumplido con lo mandado ni con lo que se previene en la Ley de Castilla de que las demandas sean ciertas y sobre cosa cierta y que si fuera sobre raíces se especifique y señale el lugar de su ubicación y linderos.⁹

⁹ *Ibidem*, fs. 2v-3r.

José Fernández de Córdoba desacreditó totalmente ambos documentos presentados por Juan Francisco Jirón, los cuales amparaban los derechos de la tierra de Otzototepec, porque sólo eran dos cuadernos en fojas de maguey y sólo contemplaban pinturas de indios, árboles y animales; además, estaban escritos en lengua mexicana. Si bien ambos manuscritos representan hombres y mujeres, construcciones civiles y religiosas, cerros o montes, cuerpos de agua, flora y fauna (véase figuras 3, 4, 5 y 6), un escudo de armas, como en el caso de Xonacatlán,¹⁰ también registran entre sus páginas datos sobre las tierras del pueblo a través de varios *cuaxochtli* o lindero; por ello, fueron presentados. Aunque no es fácil determinar con precisión en el espacio real cuáles son las tierras a través de los parajes referidos en cada manuscrito, sólo podemos inferir de manera hipotética la ubicación de algunos de ellos.



Figura 3. Manuscrito de San Francisco Xonacatlán, folio 2r.



Figura 4. Manuscrito de Santa María Ocelotepec, folio 15r.

¹⁰ Para mayor referencia sobre las características del manuscrito de Xonacatlán véase Raymundo Martínez García, *El Códice Techialoyan de San Francisco Xonacatlán*. Para el caso del manuscrito de Ocelotepec véase Zullivan Ramos Gutiérrez, “El Códice Techialoyan de Santa María Ocelotepec”.



Figura 5. Manuscrito de San Francisco Xonacatlán, folio 10r.



Figura 6. Manuscrito de Santa María Ocelotepec, folio 19r.

Respecto al tercer documento, José Fernández de Córdoba refirió que no tenía “ninguna importancia porque se reducen a tres decretos proveídos por vuestro excelentísimo virrey por los años de [1]616 y [1]618 a pedimento de Juan Vázquez, principal del pueblo de Mimiaguapan [Mimiapan] en que se le mando amparar en la posesión que actualmente tuviese de las tierras que dijo ser suya”.¹¹ Con relación al documento de composición de tierras de Oztolotepec de 1725, José Fernández señaló que las tierras que solicitaron a composición no se establecían de manera clara, dado que sólo se mencionaban las tierras comprendidas desde Oztolotepec hasta los límites: por el oriente con San Francisco Chimalapa, el cual estaba a menos de seis leguas; al sur, con San Lorenzo Huitzilapan que se encontraba a más de una legua, y por el norte, a San Miguel Mimiapan que estaba a menos de dos leguas.¹² Los de Oztolotepec

¹¹ University of the Texas at San Antonio, Kathryn Stonner O’Connor, Mexican Manuscript Collection, Identifier: txsau-srt-3328_00012, f. 3r.

¹² En 1713, los de Oztolotepec solicitaron la composición de sus tierras, pero se llevó a cabo hasta 1725. Compusieron todas las tierras que poseían en ese momento. Marcaron como colindante al oriente las tierras del pueblo de San Francisco Chimalapa, jurisdicción del pueblo de Tacuba, ubicado a menos seis leguas; al sur a San Lorenzo Huitzilapan que se ubicaba a más de una legua, y por el norte a San Miguel Mimiapan que estaba distante a menos de dos leguas. La composición se realizó por 65 pesos. *Ibidem*, fs. 4v-5r.

solicitaron la composición de todas aquellas tierras que poseían en ese momento; por ello, la referencia de los colindantes. Desafortunadamente no contamos con más información que nos permita apreciar cuál fue el papel que jugaron el conjunto de documentos presentados por Juan Francisco Jirón, o conocer si fueron revisados, o si se realizó alguna traducción al castellano de los manuscritos de Xonacatlán y Ocelotepec por el intérprete de la Real Audiencia e, incluso, desconocemos su destino durante y después del litigio. Sin embargo, son una muestra para la defensa y legitimación de las tierras por parte de las autoridades de los pueblos frente a José Ventura de Villanueva.

Para sostener el derecho a la tierra ocupada, José Ventura de Villanueva, a través de José Fernández de Córdoba, presentó documentos expedidos por las autoridades virreinales. Entre éstos estaban las mercedes de tierras concedidas en 1542, 1543 y 1544 por el virrey Antonio de Mendoza, a favor de Alonso de Villanueva Tordesillas; una compra de tierras en 1559 y las mercedes otorgadas en 1563 y 1564 por el virrey Luis de Velasco a Agustín de Villanueva Cervantes; y las mercedes de tierras concedidas en 1573 por el virrey Martín Enríquez y la de 1592 por el virrey Luis de Velasco, a favor de Alonso de Villanueva Cervantes, así como una compra de tierras realizada en 1575 (véase tabla 1).¹³ Otros documentos presentados por José Fernández fueron aquellos que versan sobre el litigio seguido entre los de Mimiapan y Alonso de Villanueva Cervantes en 1572.

¹³ *Ibidem*, fs. 5r-7r. En la Tabla 1 hemos convertido, en todos los casos que nos fueron posibles, las medidas coloniales a hectáreas, con la intención de dar una idea de la extensión adquirida. Sin embargo, todas las cifras que aquí se presentan deben ser consideradas como cálculos aproximados. Para conversión de las cifras, tomamos los datos de los textos de René García Castro, *Códice Xiquipilco-Temoaya y títulos de tierras otomíes*, p. 11, y Mariano Galván Rivera, *Ordenanzas de tierras y aguas*, pp. 157-180. En ellos se determina que una estancia de ganado menor equivale a 780.27 hectáreas, una de ganado mayor equivale a 1,755.61 hectáreas, y la caballería de tierra es igual a 42.79 hectáreas. Si bien sabemos que durante el siglo xvi se impulsaron varias ordenanzas tendientes a definir la extensión y uso de la tierra mercedada. Entre los principales decretos destacan los de 1536 y 1567, mismas que establecían las medidas de la estancia de ganado menor y mayor. El primer decreto establecía que el sitio de ganado mayor debía medir un cuadrado de 5,000 varas, y la de ganado menor un cuadrado de 3,333 y un tercio. La segunda disposición señaló que las estancias de ganado mayor debían medir 3,000 pasos y la estancia de ganado menor 2,000 pasos. Estas dos últimas medidas fueron ratificadas en 1574, 1580 y 1582. Mientras una caballería tenía la forma rectangular, su extensión abarcaba 1,104 varas de largo por 552 de ancho, la extensión total era de 609,408 varas cuadradas, es decir, unas 42.79 hectáreas. Un herido de molino equivalía a un cuadrado de 50 varas por lado. Yolanda Zamudio Espinosa, *Tierra y sociedad en el valle de Toluca*, pp. 49 y 52. Ahora bien, desconocemos si en realidad las mercedes de tierras obtenidas por los encomenderos, durante el siglo xvi, fueron medidas bajo los decretos anteriores. Lo más probable es que la mayoría de las tierras no fueron medidos al momento de otorgarse, lo cual explicaría los primeros litigios por la posesión o propiedad de la tierra entre los pueblos y la familia Villanueva entre la segunda mitad del siglo xvi y primera mitad del siglo xix.

**Tabla 1. Mercedes de tierras de la familia Villanueva**

Nombre	Cantidad	Ubicación	Origen de la posesión	Año
Alonso de Villanueva Tordesillas	6 sitios de estancias de ganado menor (SEGMe)	2 en Mimiapan	Merced de Antonio de Mendoza	20 de julio de 1542
		1 en valle de Matalcingo		
		1 en Jilotzingo		
		1 en Otzolotepec		
	3 caballerías de tierra	1 ½ en Huachinango 1 ½ en Mimiapan		20 de julio de 1542 ¹⁴
	2 SEGMe	1 en Zacoyuca 1 en Jilotzingo		28 de junio de 1543
	1 SEGMe	Zacoyuca		9 de junio de 1544
Agustín de Villanueva Cervantes	3 caballerías de tierra	Mimiapan, Jilotzingo y Otzolotepec	En pago de tributos	1559
	1 ½ caballerías de tierra, 1 SEGMe y un herido de molino	Mimiapan	Merced de Luis de Velasco	12 de octubre de 1563
		Otzolotepec		26 de enero de 1564
	2 caballerías de tierra	Mimiapan	Merced de Martín Enríquez	27 de mayo de 1573
	1 SEGMe	½ Otzolotepec y ½ Huitzililapan	Compra	20 agosto de 1575
		1 SEGMe y 2 caballerías	Jilotzingo	Merced de Luis de Velasco

Entre 1542 y 1592, a Alonso de Villanueva Tordesillas, a Agustín y a Alonso de Villanueva Cervantes les fueron concedidas varias mercedes de tierras, las cuales daban sustento a la posesión que gozaba José Ventura de Villanueva en 1745. La superficie de tierras adquiridas por los Villanueva fue notable no sólo por ser el principal recurso natural de medio de producción o por su connotación económica, sino también por su connotación de poder para crear con ella un control en el lugar donde se lo-

¹⁴ Una de las mercedes de 1542 contempla tres caballerías de tierras, de las cuales una y media se ubica en Mimiapan, en el valle de Toluca, y el resto en Huachinango, Puebla.

calizaban, así como por su prestigio y su forma de contar con un bien que permitiera adquirir créditos e hipotecas.

La presentación de títulos de tierras por ambas partes, en 1745, tenían una clara intención de proteger todos los bienes vitales que consideraban les pertenecían: tierras, montes y agua. Los documentos presentados por los de Oztolotepec, a través de Juan Francisco Jirón para la defensa de sus derechos a la tierra, según dejó entrever José Fernández de Córdoba, no tuvieron el efecto esperado, ya que no representaban con claridad las tierras en litigio. Por ello, los de Oztolotepec y sus barrios conjuntaron nuevos esfuerzos que se distinguieron por centrar su defensa en los diferentes recursos naturales y por la incorporación de los de Xonacatlán y Jilotzingo en un nuevo litigio. Lo anterior resulta interesante porque hasta ahora no hemos visto, en otros juicios de esta índole, la unión y el carácter colectivo de los pueblos de Jilotzingo, Xonacatlán y Oztolotepec, con el propósito de luchar en contra de algún poseedor del Mayorazgo de Villanueva, lo que muestra que cada uno tenía una conciencia clara de compromiso para la protección de los recursos disponibles y por unir esfuerzos para enfrentar a José Ventura de Villanueva Altamirano, sexto poseedor del Mayorazgo de Villanueva.

Litigio por los recursos del bosque entre los de Oztolotepec y sus barrios (Quintana, La Asunción y San Mateo), Xonacatlán y Jilotzingo, y José Ventura de Villanueva Altamirano (1746)

En 1746, un importante sector de los pueblos de Jilotzingo, Xonacatlán y Oztolotepec y sus barrios de Quintana, Santa María La Asunción y San Mateo dirigieron una petición ante la Audiencia en defensa de sus recursos naturales, y en contra de los abusos de José Ventura de Villanueva Altamirano, sexto titular del mayorazgo. Algunas de las causas de este levantamiento se centraron en solicitar el libre derecho comunitario al control, uso y usufructo de los recursos del bosque que hasta entonces eran aprovechados por José Ventura de Villanueva y algunos arrendatarios.¹⁵

Las autoridades de los pueblos argumentaron que José Ventura de Villanueva les privaba del aprovechamiento de los recursos naturales: madera, leña y carbón, explotados de los montes y que poseían de tiempo inmemorial. Se quejaron de recibir malos tratos y de cierto decomiso de sus herramientas. Finalmente, pidieron se les permi-

¹⁵ Para las referencias documentales de este conflicto, véase AGN, *Tierras*, vol. 2863, exp. 6, fs. 1-15v; AGA, *Mimiapan, Xonacatlán, México*, exp. 23/2430, leg. 1, fs. 144-146, y Cfr. Florencio Barrera Gutiérrez, “*Tierra, asentamientos y derechos indígenas. Análisis de conflictos en la vertiente occidental de la Sierra de las Cruces, siglos XVI-XVIII*”.



tiera cortar madera y se castigara a José Ventura de Villanueva. En este caso particular observamos que el interés de los pueblos y barrios se fundamentó en el temor de perder el aprovechamiento de los recursos disponibles del bosque. La explotación del bosque resultó muy lucrativa no sólo por la explotación forestal, sino también por el aprovechamiento para la recolección de diversos tipos de hongos comestibles, zacatón, hierbas, plantas medicinales, la extracción de resinas y la caza de animales, entre otros.

En contra de las aseveraciones presentadas, José Ventura de Villanueva sostenía poseer unos montes en términos del pueblo de Oztolotepec y unas tierras entre los pueblos de Jilotzingo y Mimiapan, de más de cinco años a la fecha. Señalaba que muchas de las tierras se encontraban cerca una de otra y no existía hueco entre ambas. Agregó que los pobladores de Oztolotepec se beneficiaban de los recursos naturales de los montes y que obtenían sus principales productos derivados de la madera: vigas, tejamaniles, leña, carbón y otros más. De esta rica variedad productiva que recogían —señalaba—, los vecinos debían entregar un tercio de leña o carbón, porque los montes no les pertenecían.

La Audiencia dio la orden a Joaquín Cabeza de Vaca (Comisión de Justicia de la Jurisdicción de Metepec) y a Miguel de Montalván (escribano) para que recabaran información sobre los diferentes argumentos esgrimidos y para la resolución de este conflicto. Para ello, Cabeza de Vaca y Montalván interrogaron, bajo juramento, a testigos presentados por parte de los pueblos y por José Ventura de Villanueva. Por parte de Oztolotepec se presentaron sus autoridades. Por el pueblo de Jilotzingo comparecieron Salvador Miguel, alcalde; Felipe Mateo, regidor; Francisco Nicolás, alguacil mayor; Juan Nicolás, Manuel Miguel, Andrés Pascual, Francisco y Pedro Esteban, exalcaldes. El pueblo de Xonacatlán y los barrios de Quintana, La Asunción y San Mateo no presentaron testigos. Al respecto, las autoridades de Oztolotepec y de Jilotzingo señalaron: no presentaron “porque no tienen pleito, ni lo han querido tener con el mayorazgo, y en el caso que los hayan querido meter con alguno con dicho mayorazgo, se desisten y apartan de el por sí y en nombre de su común”.¹⁶ Desafortunadamente no contamos por el momento con los testimonios de los testigos de Oztolotepec y Jilotzingo, sólo por parte de José Ventura de Villanueva.

El poseedor del mayorazgo presentó a 13 testigos que argumentaron a su favor. Un interesante testimonio lo expresa Juan Sánchez, español y vecino de Toluca, quien contestó de la siguiente manera a una de las preguntas del interrogatorio: “sabe y le consta que de inmemorial tiempo, a esta parte tocan y pertenecen todos los bienes

¹⁶ AGN, *Tierras*, vol. 2863, exp. 6, fs. 1-15v.

que se hayan en las haciendas y ranchos pertenecientes al mayorazgo de José de Villanueva”; además, señaló que las tierras “lindan unas con otras sin que haya tierra vaca en los ranchos y haciendas”.¹⁷ También dijo que los indios tenían el uso y aprovechamiento del monte, en madera, leña, tejamaniles y carbón con consentimiento de los arrendatarios, pero debían entregar algunas gallinas, un tercio de leña o una saca de carbón.

Otros testigos presentados en el mismo caso, Cayetano García Figueroa, Miguel Gutiérrez, Bernardino Ramírez de Arellano, Antonio García, Tomás de Montes de Oca, Juan de Ortega, Antonio de Trejo, Pedro José Gómez, Simón Narciso, José Zepeda y José Fonseca declararon que el monte formaba parte de los bienes que poseía José Ventura. Otra de las declaraciones sobre la posesión y usufructo del monte fue del español Pedro Mallen: “de inmemorial tiempo a su parte sabe que todos los montes que se hallan en las haciendas y ranchos”¹⁸ formaban parte de los bienes que tenía en posesión José Ventura. El mismo testigo “juró” que algunos arrendatarios usufructuaban los montes en forma “quieta y pacíficamente y sin contradicción alguna” y que todos los bienes se encontraban inmediatos unos de otros, sin que existiera en medio de ellos tierra alguna de otro dueño que no fuera del poseedor del vínculo. Pedro Mallen también señaló que los recursos de los montes eran aprovechados por los indios y entregaban a cambio a los arrendatarios gallinas, huevos, leña o carbón.

Sin duda, estos testimonios recopilados por Joaquín Cabeza de Vaca y Miguel de Montalván fueron decisivos en el proceso para hacer valer el derecho de José Ventura de Villanueva. Además, para mediados del siglo XVIII, la propiedad del Mayorazgo de Villanueva estaba bien consolidada y se componía no sólo de grandes extensiones de tierra fértiles en la planada, a ambos márgenes del río Chignahuapan, sino también de monte. Lo anterior modificó la estructura agraria de los pueblos. En esta ocasión, el fallo del tribunal fue de apoyo total al grupo dirigente, con el fin de que pudiera intervenir con toda libertad en la administración y usufructo de los recursos naturales de los montes. El resultado se debió, entre otras cosas, al apoyo que la autoridad colonial dio a la familia Villanueva para ejercer cierto dominio sobre los recursos naturales que existían dentro de toda la jurisdicción de los pueblos, todo en detrimento de los intereses indígenas.

A pesar de los momentos de tensión que enfrentaron, los habitantes de Oztolotepec y los de Jilotzingo hicieron lo posible por mantener los bienes. Sin embargo, no encontraron una respuesta favorable a sus demandas y no resolvieron con satisfacción

¹⁷ AGN, *Tierras*, vol. 2863, exp. 6, fs. 1-15v.

¹⁸ AGN, *Tierras*, vol. 2863, exp. 6, fs. 1-15v.



el conflicto en ese año; por ello, iniciaron un nuevo litigio en 1761. La percepción indígena era que las autoridades novohispanas actuaban de manera deshonesta y que eran malos gobernantes; además, se dejaban influir por el poder, dinero y las relaciones políticas que tenían con la familia Villanueva. No obstante, fueron varios factores los que contribuyeron o influyeron a no conservar los bienes y la riqueza del territorio a través del tiempo, pero se debe considerar que durante aproximadamente dos siglos tomaron toda clase de medidas encaminadas a conservar su espacio. Tal vez la falta de documentación no les permitió asegurar su territorio vital.

Litigio por tierras entre los de Oztolotepec y sus barrios (Quintana, La Asunción y San Mateo), Xonacatlán y Jilotzingo, y José Ventura de Villanueva Altamirano (1761-1762)

En 1761, Francisco Nicolás, alcalde de Jilotzingo; Gerónimo Pascual, regidor de San Mateo; Salvador Pascual, regidor de Santa María; José Gabriel, regidor de Quintana, y José García, escribano, reactivaron la lucha por la tierra cuando se enteraron de que José Ventura de Villanueva Altamirano entregaría la administración y posesión del Mayorazgo de Villanueva a su hijo Agustín de Villanueva Altamirano. Ante esta acción, José Ventura informó a las autoridades que los indios de Jilotzingo, Oztolotepec y sus barrios: Quintana, San Mateo y Santa María, en forma de tumulto, le impidieron el goce de sus tierras y el agua para el regadío de sus sembradíos, mientras que los de Jilotzingo, San Mateo y Quintana se quejaron de la usurpación de tierras por parte de José Ventura de Villanueva. Se refirieron a la propiedad de los Villanueva de la siguiente manera: “[...] vecinos de dichos nuestros pueblos con cuya intermediación se ha ido apoderando de nuestras tierras, sin hacer el cargo de que primero fuesen pueblos los nuestros, que ser hacienda la susodicha”.¹⁹ Además, señalaron “[...] cuando nos congregamos su majestad nos dio la tierra suficiente, sin embargo, se nos atropella con tal rigor, que quiere [José Ventura de Villanueva] que le paguemos renta de las casas en que vivimos, fabricadas por nosotros en nuestros pueblos”.²⁰ Argumentaron también el encierro de sus ganados hasta que se morían. Otro aspecto importante fue que en cada cosecha José Ventura solicitaba una parte y los tenía amenazados de prisión si levantaban demandas.

Sin embargo, ante la falta de pruebas contundentes de los argumentos esgrimidos y que legitimarán la propiedad, se inició la presentación de testigos. El interrogatorio

¹⁹ Para las referencias documentales de este conflicto véase AGN, *Tierras*, vol. 2343, exp. 4, fs. 101-203, y Florencio Barrera Gutiérrez, “*Tierra, asentamientos y derechos indígenas. Análisis de conflictos en la vertiente occidental de la Sierra de las Cruces, siglos XVI-XVIII*”, pp. 317-323.

²⁰ AGN, *Tierras*, vol. 2343, exp. 4, fs. 101-203.

para los declarantes de José Ventura: Isidro Gaspar Gabriel; Francisco, regidor pasado; José Trujillo, mestizo; Manuel; Pedro Mallen; José Gutiérrez, regidor actual, y Cayetano García de Figueroa, consistió en preguntar si sabían y les constaba el tiempo en que se aprovecharon los recursos y si los usaban para la fabricación de herramientas. Ante estos cuestionamientos Cayetano García de Figueroa señaló:

[...] habrá tres meses que los indios Gaspar Gabriel e Isidro Ambrosio del barrio de Quintana se han introducido por la parte del sur, en un pedazo de tierra perteneciente a dicha hacienda [...] que don Anastasio Manuel Pablo, Francisco Miguel indios del mismo barrio se han introducido por la parte del oriente en un pedazo de tierra de la referida hacienda [...] y que dicha introducción la han hecho de un mes a esta parte [...] y que Francisco, regidor pasado, el otro indio de la hacienda, José Trujillo, mestizo, Manuel Pedro de Pintar, Pedro Mallen, José Gabriel, regidor actual, se han introducido desde hace tres años por el norte en varios pedazos de tierras o tienen fabricados ranchos.²¹

Los argumentos señalados por García Figueroa fueron muy parecidos a los testimonios de Juan Manuel Sánchez, Diego Quezada, Pedro Velázquez, Francisco Javier, José de Espinoza, José Martínez de Albarrán, Pedro Mallen, Felipe Becerril y Simón García, sólo observamos una pequeña variación en el tiempo de apropiación por parte de los acusados: cuatro testigos señalaron que por el oriente tenían un año; el quinto testigo dijo tres años; el séptimo, cinco meses; el octavo, seis meses; el noveno y décimo señalaron diez meses. Percibimos que al oriente no señalan el lugar o paraje.

En 1762, Francisco Nicolás, alcalde de Jilotzingo; Gerónimo Pascual, regidor de San Mateo; Salvador Pascual, regidor de Santa María; José Gabriel, regidor de Quintana; José García, escribano, para justificar la posesión de la tierra en litigio presentaron nueve testigos: Juan Manuel, principal de Quintana; José Santiago, indio de Xonacatlán; Silvestre José, de Oztolotepec; Esteban Nicolás, Nicolás Hernández, Juan de Dios, Rafael de Santiago y Julián (todos del pueblo de San Lorenzo Atlapaltitlán), y Manuel de la O.²² Juan Manuel, de 52 años, principal del barrio de Quintana, dijo:

Sabe y le consta por haberlo visto que jamás dichos naturales se han introducido en las tierras del mayorazgo, pues siempre los ha visto y conocido poseyendo y gozando, las que ahora dos meses les quitaron, y en ellas tienen sus casillas y corrales como propias suyas mediante la posesión quieta que han tenido y antes si le consta que en el tiempo que allí se mantuvo vio que los arrendatarios de dicho mayorazgo se introducían a los indios y que las dichas tierras que se

²¹ AGN, *Tierras*, vol. 2343, exp. 4, fs. 101-203.

²² AGN, *Tierras*, vol. 2343, exp. 4, fs. 210r-211r.



le han quitado siempre las han disfrutado como suyas, sin contradicción y esta posesión de ellas se han mantenido muchos años hasta ahora dos meses que ha oído decir los despojaron de ellas y que jamás ha visto ni sabe que el mayorazgo ni sus arrendatarios los habían sembrado.²³

José Santiago, indio de Xonacatlán, residente en la Ciudad de México, casado con María de la Trinidad de 49 años, fue citado por tener pariente en Quintana y expresó lo siguiente:

[...] siempre vio y conoció a los naturales de el en posesión, [...] y siempre los ha hallado en el goce de las tierras en que los dejo, sin que jamás haya oído decir que se hubiesen introducido en tierras del mayorazgo, pues aunque mudan las casas y corrales esto lo hacen cada año por las mojudas pero que no por esto se han excedido para hacer solo el jacal a orillas de la labor por lo que es constante que en estas tierras an estado en quieta posesión, hasta ahora dos meses que ha oído decir despojaron a dichos naturales de Quintana de las tierras en que han tenido y tiene sus casas y jacales por parte del mayorazgo, a quien jamás ha visto que ni el, ni sus arrendatarios hubiesen disfrutado dichas tierras mediante aquel estas son propias de dichos naturales en dominio y posesión y en ellas han estado muchos años.²⁴

Silvestre José, de 65 años, indio de San Bartolomé Oztolotepec, señaló:

[...] sabe y le consta que siempre ha visto viviendo a Gaspar Gabriel y a otro nombrado Isidro a la orilla del dicho pueblo unas casas y corrales a la orilla de unas tierras y que en estas los ha visto tener ha de cincuenta años y de el mismo a otros muchos sin que en todo este tiempo había habido contradicción, pues siempre ha estado en quieta posesión los naturales de todas sus tierras y en ellas es lo cada año mueven los corrales pero esto es por la mojada y no porque estén introduciéndose en lo perteneciente al mayorazgo y antes si los arrendatarios de este los molestan y perjudican metiéndose en sus tierras como sucedió ahora dos meses que despojaron a los naturales de las propias suyas, casas y corrales en las que ha conocido a los susodichos en quieta posesión desde que tiene uso de razón sin que jamás las haya gozado dicho mayorazgo por no tener derecho a ellas ni menos ha visto que por su parte las hayan sembrado y antes bien los indios las han labrado sin embargo alguno.²⁵

²³ AGN, *Tierras*, vol. 2343, exp. 4, fs. 211r-212r.

²⁴ AGN, *Tierras*, vol. 2343, exp. 4, fs. 212r-212v.

²⁵ AGN, *Tierras*, vol. 2343, exp. 4, fs. 213r-213v.

Las informaciones de los testigos Esteban Nicolás; Nicolás Hernández, alcalde pasado; Juan de Dios, Rafael de Santiago y Julián Flores, de San Lorenzo Atlapaltitlán, jurisdicción de Toluca, son similares. Por su parte, Manuel de la O, ministro de vara de Quintana, señaló que “desde hace 20 años [...] ha visto a los dichos naturales con sus casillas y corrales en la misma parte y lugar donde fueron despojados, habrá dos meses poco más o menos por parte del mayorazgo y que jamás ha oído decir que aquellas tierras fueran del dicho mayorazgo, pues ha visto en posesión de ellas a los indios, y que se halló presente al dicho despojo y por lo mismo esta pronto a señalar y demostrar dichas tierras”.²⁶

Ante los testimonios de ambas partes, la Audiencia solicitó a Lorenzo Rodríguez, teniente de Metepec, que averiguara las circunstancias en el campo y restituyera las tierras al propietario legal. En 1762, el teniente de Metepec sin tomar o considerar los datos anteriores convocó a las partes y realizó el cuestionamiento a varias personas por parte de Villanueva, entre ellos, a Vicente Ruiz de Peredo, Miguel de Guadarrama, Manuel Archundía, Antonio Macedonio, Diego de Quezada, Antonio Ramón García, Antonio García, Joaquín Antonio Fajardo, Matías Archundía. La guía se basó en la pregunta: “si vieron o han oído decir” que los indios de los pueblos de Jilotzingo, Oztolotepec, barrio de Quintana, San Mateo y Santa María salieron el día 24 de abril de 1761; fueron a las tierras de los ranchos pertenecientes al mayorazgo que en arrendamiento tenían Antonio José de Montes de Oca, José Antonio Solano y Cayetano García y estando los arrendatarios sembrando hicieron una zanja y agregaron tierras a San Mateo, y quemaron un tramo de palopiques. Los indios entraron con palos y piedras en la hacienda nombrada Ostotitlán (arrendada a Antonio García).

Vicente Ruiz de Peredo señaló que el día 24 de abril, como a las ocho del día, vinieron los indios del pueblo de Santa María y San Mateo al rancho Montes de Oca y quitaron las yuntas y la gente que estaba sembrando. También refirió que “luego se retiraron a su pueblo y al medio día, también, con yuntas del pueblo barbecharon dos milpas, las rastraron y las han dejado sin sembrar”; asimismo, oyó decir que los indios fueron diciendo en nombre del rey y de la justicia de Metepec: “les quitaban las tierras y en el rancho que tiene arrendado, de este mayorazgo, don Carlos de Vargas, araron y sembraron los indios de San Mateo y lo zanjearon de noche acompañados de los de Santa María”. De igual forma, dijo que en la hacienda de Ostotitlán, arrendada por Antonio García, “quitaron los corrales y con las maderas mismas sacaron lo que tiene sembrado los indios de Quintana y todas estas tierras son del vínculo del mayorazgo y que los indios se han introducido en ellas”.²⁷

²⁶ AGN, *Tierras*, vol. 2343, exp. 4, fs. 217v-218r.

²⁷ AGN, *Tierras*, vol. 2343, exp. 4, fs. 217v-218r.



Ante estas circunstancias, las autoridades de los pueblos no respondieron los cuestionamientos de las autoridades locales porque no confiaban en ellas; así que en ese mismo año, 1762, los de Jilotzingo, San Mateo Mozoquilpan, Santa María y San Mateo Quintana acudieron ante la Audiencia y señalaron no tener la justicia, debido a su forma de vestir como miserables, tal abandono los destituía también de todo favor y facultad para soportar los altos costos y atropellamiento a sus derechos. Además, en esa ocasión informaron que las tierras en litigio les pertenecían; sin embargo, los arrendatarios del mayorazgo las cultivaron, por lo que los indios acudieron y solicitaron que no las trabajaran hasta que se resolviera el caso. Señalaron la falsedad de las acusaciones, porque ellos habían procedido con osadía, atrevimiento para despojar a los arrendatarios. Por ello, solicitaron que se efectuará un reconocimiento de las tierras para saber hasta qué punto les pertenecían.

Ante la petición del pueblo, la Audiencia comisionó al alcalde de Santiago para que concluyera el litigio a través del reconocimiento de las tierras de ambas partes. Villanueva Altamirano exhibió las informaciones recabadas con anterioridad para facilitar el amojonamiento y una vez más presentó a sus testigos que habían declarado antes, quienes volvieron a confirmar sus argumentos sobre el rancho Ostotitlán, ellos fueron: Vicente Ruiz de Peredo, Miguel de Guadarrama, Manuel Archundía, Antonio Macedonio, Diego de Quezada, Antonio Ramón García, Antonio García, Joaquín Antonio Fajardo y Matías Archundía. El amojonamiento del rancho Ostotitlán, ubicado al oriente del pueblo de Jilotzingo, fue en dirección del sur y poniente. Hacia el sur del rancho se estableció como lindero de Quintana y José Ventura de Villanueva un río. Así, las tierras ubicadas a la banda izquierda del río formaban parte del pueblo, mientras que las ubicadas a la banda derecha pertenecían a José Ventura. Hacia el poniente se restituyeron al poseedor del vínculo cinco fracciones de tierras que se encontraban a orillas de un ojo de agua. De esta manera, las autoridades de los pueblos involucrados demarcaron sus tierras y las de José Ventura.

El asunto de José Ventura de Villanueva Altamirano, como en el caso de otros españoles, es un claro ejemplo de protección de tierras acorde a su interés y a los beneficios que les podían ofrecer los recursos de la tierra y los montes, así como las fuentes de agua, la mano de obra indígena que, sin duda, resultó fundamental para el cultivo de trigo, cebada, haba y maíz. Estos productos se colocaron como los cultivos más importantes en las propiedades de los Villanueva; en cambio, los pueblos denunciaron recurrentemente para disponer de los recursos de las tierras en quebradas, planicies, pasturas y cursos de agua (ubicados al margen derecha del río Chignahuapan del Valle de Toluca), con el propósito de desarrollar actividades agrícolas, ganaderas o para gozar del aprovechamiento de los variados recursos lacustres y de bosque.

A manera de conclusión

Luego de analizar, en la medida de lo posible, a través de la documentación recabada, los conflictos por tierras, *Groso modo*, podemos decir que los litigios presentados nos han permitido reconstruir una historia de conflictos agrarios; de los mecanismos mediante los cuales la familia Villanueva consolidó y legitimó las tierras en posesión, en detrimento de las tierras de los pueblos de indios; de la capacidad indígena de ejercer control y exigencia para que los procesos no fueran ralentizados ni paralizados, y de conseguir en la medida de lo posible fijar límites de las tierras de los Villanueva y su asedio, pero sobre todo de una lucha por revertir el proceso de transformación de su territorio.

Evidentemente el implemento de los discursos y formulismos, por parte de los protagonistas de estos juicios, para resistir ese asedio recurrente de los Villanueva, no fue un recurso suficiente, a pesar de que se presentaron títulos de tierras. Sin embargo, algunas estrategias nos dan una idea de la habilidad que habían adquirido a partir de sus constantes experiencias e interacción con las instituciones de justicia, sobre todo, para alegar e implementar contundentemente los propios argumentos legales de la cultura jurídica, con el fin de obtener respuestas favorables a sus quejas. Finalmente, queremos señalar que los pueblos accedieron a la justicia, presentaron sus demandas e inconformidades, aunque en algunos casos no se les hizo justicia. En consecuencia, la intrusión de los españoles en las tierras de los indios llegó al máximo, es decir, había rodeado a los pueblos de Oztolotepec, Xonacatlán, Mimiapan y Jilotzingo. Los pueblos adquirieron una nueva fisonomía, porque eran contrapartes y clientes que mostraban hasta dónde alcanzaban los tentáculos de una propiedad y sus complejos intereses.

Fuentes de consulta

Archivos

AGA Archivo General Agrario, *Dotación-Restitución*.

AGN Archivo General de la Nación, *Tierras*.

University of the Texas at San Antonio (UTSA), Colección Mexican Manuscript Collection.



Bibliografía

- Barrera Gutiérrez, Florencio, *Familia, sucesión y administración. El mayorazgo de los Villanueva, siglos XVII-XVIII*, Secretaría de Cultura, México, 2015.
- De la Peña, José, *Oligarquía y propiedad en Nueva España, 1550-1624*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- Galván Rivera, Mariano, *Ordenanzas de tierras y aguas*, CIESAS / RAN / AHA, Distrito Federal, 1998.
- García Castro, René, *Códice Xiquipilco-Temoaya y títulos de tierras otomíes. Asentamientos, documentos y derechos indígenas en conflictos, siglos XVI-XVIII*, El Colegio Mexiquense, México, 1999.
- González Reyes, Gerardo, *Tierra y sociedad en la sierra oriental del valle de Toluca, siglos XV-XVIII. Del señorío otomiano a los pueblos coloniales*, Biblioteca Mexiquense de Bicentenario, México, 2009.
- Loera Chávez, Margarita, *Tenencia y transmisión hereditaria de la tierra en dos comunidades indígenas coloniales: el caso de Calimaya y Tepemajalco*, GEM-FONAPAS, México, 1980.
- Martínez García, Raymundo, *El Códice Techialoyan de San Francisco Xonacatlán*, Toluca, 2009.
- Zamudio Espinosa, Guadalupe, *Tierra y sociedad en el valle de Toluca*, Universidad Autónoma del Estado de México-CICSYH, México, 2001.

Tesis

- Barrera Gutiérrez, Florencio, *Tierra, asentamientos y derechos indígenas. Análisis de conflictos en la vertiente occidental de la Sierra de las Cruces, siglos XVI-XVIII*, Tesis de Doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2017.
- Ramos Gutiérrez, Zullivan, *El Códice Techialoyan de Santa María Ocelotepec*, Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2017.



Coordinado por Noé Héctor Esquivel Estrada,
se terminó de editar el 10 de enero de 2022.

Juan Manuel García Guerrero

Diseño de forros y formación

Oswaldo Renato Millán Zea

Guadalupe del Socorro Álvarez Martínez

Corrección de estilo y ortotipográfica

Patricia Vega Villavicencio

Coordinación editorial

Por disposición del Reglamento de Acceso Abierto de la Universidad
Autónoma del Estado de México se publica la versión PDF de este libro
en el Repositorio Institucional de la UAEM.



NOÉ HÉCTOR ESQUIVEL ESTRADA

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

Es autor, entre otros libros, de *Jürgen Habermas: acción comunicativa y ética del discurso. Estudios y complementos* (UAEM/Gedisa, 2016); *Racionalidad de la ciencia y de la ética en torno al pensamiento de Jürgen Habermas* (UAEM, 1994); *Hacia una ética consensual. Análisis de la ética habermasiana* (Torres Asociados); *Viabilidad de la ética en los inicios del siglo XXI. Enfoque desde la hermenéutica* (UAEM/Torres Asociados, 2008); *La universidad humanista. ¿Utopía alcanzable?* (UAEM, 2008); *Trazos para una ética hermenéutica en la vida y obra de Hans-Georg Gadamer* (UAEM/Torres Asociados, 2012); *Catálogo de filosofía del periodo novohispano* (en coautoría con Adolfo Díaz Ávila; UAEM/Instituto Mexiquense de Cultura, 1995); *El entrecruce de la racionalidad en el siglo XVIII novohispano: tradición, modernidad y ética* (EÓN/UAEM, 2014). Además, es coordinador de *Arte en el siglo XVI. Arquitectura y pintura en el Estado de México e Hidalgo y teatro franciscano en México* (Torres Asociados/UAEM, 2010) y de *Pensamiento Novohispano 1-21* (UAEM, 2000-2021).

OTRAS PUBLICACIONES UAEM

Ensayos sobre el humor y la crítica en la literatura y la filosofía modernas

Carmen Álvarez Lobato

Brujos, brujas y literatura. Representación de la brujería en textos literarios y en la tradición oral
Saúl Hurtado Heras, Monserrat Hurtado Pliego y Lino Martínez Rebollar

Seminario de estudios interdisciplinarios sobre violencia sexual.

VIVAS. Defensoras universitarias

El retrato literario español del siglo xv como parte de la representación funeraria

Berenice Romano Hurtado

Ética y estética de la violencia. Estudios críticos y entrevistas sobre la obra literaria de Mario Roberto Morales

Saúl Hurtado Heras

Êthos y Universidad. La educación como derecho humano en el contexto de la interculturalidad

Hilda C. Vargas Cancino y J. Loreto Salvador Benítez

Consulta estos y otros títulos en el catálogo de Producción Editorial de la Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados:

<http://ri.uaemex.mx>



través de la historia de nuestra América se han alzado voces a favor y en contra de la conquista del Nuevo Mundo. Para quienes se preguntan y quieren saber el “sentido” del fenómeno colonizador, hay diversas interpretaciones, por ejemplo, Lewis Hanke sostiene que fue mucho más que una empresa militar. Si bien se cometieron grandes atropellos e injusticias en contra de la vida de los indígenas, también se reconoce el trabajo de defensores y promotores de la dignidad y cultura de los indios, como Fray Bartolomé de las Casas.

