



*Pensamiento  
Novohispano*

18



Coordinador  
**NOÉ HÉCTOR ESQUIVEL ESTRADA**

**IESU**  
Instituto de Estudios sobre la Universidad

## Noé Héctor Esquivel Estrada

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

Es autor, entre otros textos, *Jürgen Habermas: acción comunicativa y ética del discurso. Estudios y complementos* (UAEM/Gedisa, 2016); *Racionalidad de la ciencia y de la ética en torno al pensamiento de Jürgen Habermas* (UAEM, 1994); *Hacia una ética consensual. Análisis de la ética habermasiana* (Torres Asociados, 2003); *Viabilidad de la ética en los inicios del siglo XXI. Enfoque desde la hermenéutica* (UAEM/Torres Asociados, 2008); *La universidad humanista. ¿Utopía alcanzable?* (UAEM, 2008), *Trazos para una ética hermenéutica en la vida y obra de Hans-Georg Gadamer* (UAEM/Torres Asociados, 2012) y compilador de la Colección *Pensamiento Novohispano* (UAEM, 2000-2017).



*Pensamiento Novohispano 18*



**Universidad Autónoma  
del Estado de México**

Dr. en Ed. Alfredo Barrera Baca  
*Rector*

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

Dr. en H. Miguel Ángel Flores Gutiérrez  
*Encargado del Despacho de la Dirección  
del Instituto de Estudios Sobre la Universidad*

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



---

*ensamiento*  
*Novohispano*

---

18

Coordinador  
**NOÉ HÉCTOR ESQUIVEL ESTRADA**  
noehectoresquivel49@gmail.com



*Pensamiento Novohispano 18*

1a edición, noviembre 2017

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

**ISBN: 978-607-422-874-8**

**ISBN para E-book: 978-607-422-873-1**

Este libro fue sometido a dictamen en el sistema de pares ciegos externos, conforme a los criterios editoriales de la Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados.

El contenido de esta publicación es responsabilidad de los autores.

Imagen de portada:

*TORCVLAR. Cap. XXIV*, 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.

En cumplimiento de la normatividad sobre el acceso abierto de la investigación científica, esta obra se pone a disposición del público en su versión electrónica en el repositorio de la UAEM (<http://ri.uaemex.mx>) para su uso en línea con fines académicos y no de lucro, por lo que se prohíbe la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de esta presentación impresa sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de los editores, en términos de lo así previsto por la Ley Federal del Derecho de Autor y, en su caso, por los tratados internacionales aplicables.

Impreso y hecho en México

*Printed and made in Mexico*

## CONTENIDO

Presentación	9
<b>SIGLO XVI</b>	
La filosofía en el México de la Colonia <i>Mauricio Beuchot</i>	13
Juan Zapata y Sandoval: sobre la tradicional definición de <i>Justicia</i> en su tratado de <i>Iustitia Distributiva</i> <i>Arturo E. Ramírez Trejo</i>	27
Los testamentos virreinales y su legislación <i>Hilda Lagunas Ruiz</i>	35
La filosofía jurídica lascasiana bajo un contexto icónico y comprensivo <i>Napoleón Conde Gaxiola</i>	49
Teología académica novohispana del siglo XVI <i>Noé Héctor Esquivel Estrada</i>	65
El trabajo digno en Bartolomé de las Casas <i>Gerardo Pérez Silva</i>	103
La fundación colonial de San Francisco Xonacatlán en la Ribera Oriental del Río Chignahuapan, siglo XVI <i>Florencio Barrera Gutiérrez</i>	111
Sujeto, alteridad y discurso en el Barroco novohispano <i>Hugo Ibarra Ortiz</i>	129
La visión indígena sobre la conquista del Perú en <i>Tragedia del fin de Atau Wallpa</i> <i>Ma. de Lourdes Ortiz Sánchez</i>	145
La noción de delito y pecado en casos de Solicitación novohispanos: consideraciones sobre solicitantes a finales del siglo XVI y principios del XVII <i>Annia González Torres y Adolfo Yunuen Reyes Rodríguez</i>	161
<b>SIGLO XVII</b>	
Felipe de Jesús, el valeroso español mexicano. La identidad novohispana a través de algunos sermones <i>Virginia Trejo Pinedo</i>	181



Gaspar Fernández y Juan Gutiérrez de Padilla: Maestros del villancico polifónico novohispano del siglo XVII <i>Anna Jurek-Nathan</i>	195
Notas sobre <i>La Portentosa Vida de la Muerte</i> de fray Joaquín Bolaños <i>Andrea Ma. del Rocío Merlos Nájera y Rosa María Camacho Quiroz</i>	203
La hagiografía novohispana ficcionalizada en la Puebla contemporánea: <i>Varón de deseos</i> (2011) de Pedro Ángel Palou <i>Alma Guadalupe Corona Pérez</i>	211
Breves consideraciones a la relación de la aparición del Cristo de Chalma <i>Gerardo González Reyes, Magdalena Pacheco Régules y Rosa María Camacho Quiroz</i>	225

## **SIGLO XVIII**

La integración de “antiguos y modernos” en la obra de Marcos Joseph Salgado: <i>Cursus Medicus Mexicanus</i> (1727) <i>Martha Eugenia Rodríguez y Jimena Pérezblas Pérez</i>	235
El pensamiento político de Jacobo de Villaurrutia <i>Rodolfo Sánchez Ramírez</i>	247
Hacia una lectura teológica de <i>La Portentosa Vida de la Muerte</i> de fray Joaquín de Bolaños <i>Salvador Vera Ponce</i>	259

## **HOMENAJES**

El aporte de Mauricio Beuchot para el rescate de la tradición iberoamericana de Derechos Humanos <i>Jesús Antonio de la Torre Rangel</i>	271
--	-----

## PRESENTACIÓN

En esta ocasión, *Pensamiento Novohispano 18* se enriquece con la contribución de diecinueve trabajos de investigación, producto de colegas estudiosos de este período colonial que laboran en distintas universidades del país.

Las colaboraciones han sido ubicadas de la siguiente forma:

Diez pertenecen al Siglo XVI y dejan su testimonio sobre la pluralidad y riqueza cultural correspondiente a ese momento histórico. A modo de ejemplo se menciona *La filosofía jurídica lascasiana bajo un contexto icónico y comprensivo* en el que su autor nos expone algunas ideas jurídicas y políticas del defensor de los indios, Bartolomé de las Casas, en clave de hermenéutica analógica, con el propósito de iluminar la crisis de nuestro tiempo y abrir un nuevo horizonte para la construcción de una sociedad más justa. Este estudio se encuentra enmarcado en el contexto de una visión más amplia: dar a conocer la antropología filosófico-humanista y la defensa de los Derechos Humanos del protector y promotor de los indios.

Otra contribución que se encuentra dentro de este mismo período es una narración que nos relata su autor sobre *La fundación colonial de San Francisco Xonacatlán en la Ribera Oriental del Río Chignahuapan, siglo XVI* en donde muestra las razones que movieron a los colonos españoles a fijar su mirada sobre esta zona indígena, propicia para el desarrollo económico (ganadería y agricultura) y estratégica para su expansión en las tierras de los indios. Es interés de este trabajo mostrarnos el desarrollo histórico de San Francisco “Xonacatlán” (“junto a las cebollas”) como pueblo de indios.

El Siglo XVII reúne cinco trabajos de investigación, uno de ellos nos presenta a dos maestros (Gaspar Fernández y Juan Gutiérrez de Padilla) del villancico polifónico. Su autora nos hace una pequeña reseña histórica sobre el origen y recepción de este género musical, su ingreso y aceptación en la época colonial hasta llegar a la época de oro con los maestros antes nombrados. La evolución y atención de los maestros hizo que este género musical popular se elevara al nivel de lo culto y refinado.

En el Siglo XVIII se compilan tres colaboraciones que dan testimonio de la misma diversidad y riqueza temáticas de los siglos anteriores. El ejemplo que se retoma a continuación es una evidencia de estos caminos de investigación que este número conjunta. Se trata de una indagación sobre *La integración de «antiguos y modernos» en la obra de Marcos Joseph Salgado: Cursus Medicus Mexicanus (1727)* en el que sus autoras nos comparten cuál

fue la preocupación de este médico tanto en orden a la salud pública como a la formación de los futuros médicos. No obstante, este trabajo centra su atención en el libro *Cursus medicus mexicanus* (1727), “el primero de carácter fisiológico en América”. Se trata de un libro de texto para el curso de Prima de medicina que impartía el médico Salgado en la universidad.

Finalmente, en el apartado de Homenajes, Jesús Antonio de la Torre Rangel nos comparte su trabajo de reconocimiento a uno de los pilares y promotores de los estudios novohispanos, se refiere ex profeso a “El aporte de Mauricio Beuchot para el rescate de la tradición iberoamericana de Derechos Humanos”.

Mi agradecimiento a todos y cada uno de estos colegas y amigos que han hecho factible la integración de este número de Pensamiento Novohispano.

**Noé Héctor Esquivel Estrada**  
*Coordinador*



IGLO  
XVI



# LA FILOSOFÍA EN EL MÉXICO DE LA COLONIA

*Mauricio Beuchot*  
*Instituto de Investigaciones Filológicas*  
*Universidad Nacional Autónoma de México*  
mbeuchot50@gmail.com

## Introducción

La filosofía española se proyectó de manera clara y decidida en la Nueva España, al igual que en las otras colonias americanas. Daré un resumen de la filosofía novohispana, que recibe mucho de la que se hacía en la metrópoli. Inclusive, muchos de los pensadores que trabajaron en México eran peninsulares. Otros nacieron en el Nuevo Mundo, y dieron nuevas luces al pensamiento escolástico.

Procederé señalando los principales autores en cada uno de los tres siglos que abarcó el tiempo colonial, desde 1521, en que cayó el imperio azteca, hasta 1821, en que se consumó la independencia mexicana. En todos los siglos aludidos se podrá apreciar la cercanía de la filosofía novohispana con la hispánica-europea. Me parece que será marcar la influencia que tuvo la escolástica española sobre la colonial de México. Lo cual es interesante, pues marca la manera en que marcharon de la mano metrópoli y colonia en el transcurso del pensamiento y en la forja de la nacionalidad naciente.

## El siglo XVI

Ya desde la conquista se realizaron en México discusiones filosóficas acerca de la legitimidad de la guerra hecha a los indios, su esclavitud, su racionalidad— y que era negada por algunos teóricos—, etc.<sup>1</sup> Después, las diferentes órdenes religiosas establecieron en sus conventos cátedras de filosofía; en seguida se fundaron colegios y, finalmente, la universidad. Propiamente, en esta época novohispana los que hacían filosofía eran pensadores españoles que trabajaban en México. Por lo pronto, los principales filósofos del siglo XVI en la Nueva España son todos peninsulares: Zumárraga, Las Casas, Quiroga, el Dr. Hernández, Vera Cruz, Mercado y Rubio. Lo que hacían era trasladar la filosofía vigente en la metrópoli a ese dominio suyo que era la colonia. Lo que predomina es la

---

<sup>1</sup> Mauricio Beuchot, “La filosofía en el México colonial”, en Germán Marquín Argote y M. Beuchot (dirs.), *La filosofía en la América colonial*, Bogotá, Ed. El Búho, 1996, pp. 21-52; *Historia de la filosofía en el México colonial*, (Barcelona, Herder, 1996); edición en inglés, *The History of Philosophy in Colonial Mexico*, Washington, The Catholic University of America Press, 1998.

filosofía escolástica, pero siempre en contacto con otras corrientes renacentistas, como el neoplatonismo, el “neostoicismo” y el humanismo (tomado ampliamente).

En efecto, ya desde los inicios de la colonización vemos a diferentes pensadores preguntándose por los problemas candentes que surgían al contacto con esa civilización indígena que les resultaba tan novedosa y tan distinta. Esos eran los problemas obviamente más inmediatos y que requerían de la aplicación directa de la filosofía. Podemos hablar (basándonos en predominios de tonalidades, pero no de caracteres exclusivos) de dos grupos de pensadores: humanistas y escolásticos. Entre los más de corte humanista, vemos a fray Bartolomé de las Casas, O.P. (Sevilla, 1484-Madrid, 1566), que niega la licitud de la conquista, y a otros que adoptan una posición moderada (*Tratados*, ed. L. Hanke, México: FCE, 1941; *Historia de las Indias*, ed. A. Millares Carlo, México: FCE, 1951; *Del único modo de llamar a los pueblos a la verdadera religión*, ed. A. Millares Carlo, México: FCE, 1942; *Apologética historia sumaria*, ed. E. O’Gorman, México: UNAM, 1967; *De regia potestate*, ed. L. Pereña, Madrid: CSIC, 1969; *Obras completas*, Madrid: Alianza, 1985 ss.),<sup>2</sup> como don Vasco de Quiroga (Madrigal de las Altas Torres, España, 1480 - Uruapan, México, 1565), que piensa legítima la guerra porque significaba llevar la civilización, la cultura y la religión, pidiendo sin embargo que se hiciera con moderación (*Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe de México y de Michoacán*, en F. Miranda y G. Briseño (eds.), *Vasco de Quiroga: educador de adultos*, Pátzcuaro: CREFAL - Colegio de México, 1984; *Información en derecho*, ed. C. Herrejón, México: SEP, 1985), y fray Juan de Zumárraga, O.F.M. (Tabira de Durango, España, 1468 - México, 1548), que condena el modo como se hacía, sobre todo por la esclavitud que conllevaba (*Pareceres sobre la esclavitud*, en C. Herrejón (ed.), *Textos políticos de la Nueva España*, México: UNAM, 1984). Igualmente humanista fue el Dr. Francisco Hernández (España, ca. 1518), protomédico de Felipe II, que, enviado por él a la Nueva España en 1570, realizó estudios experimentales de la flora mexicana y además escribió aquí tratados de corte neoplatónico y estoico, tratando de conciliar a Platón y a Aristóteles (*Principios de la filosofía moral según Aristóteles en las Ethicas que escribió a Nicómaco, Libro primero de los físicos que tracta de los principios de la ciencia natural, Quaestiones stoicorum liber unus, Problematum stoicorum liber unus, Problemata seu erotemata philosophica, Problemata moralia ex mente Aristotelis*. Sus *Obras filosóficas*, están en el tomo VI de sus *Obras completas*, México, UNAM, 1984).

En una línea más escolástica sobresalen Alonso de la Vera Cruz, Tomás de Mercado y Antonio Rubio. No quiere esto decir que no tuvieran matices humanistas, sino que en ellos predominó de manera notoria el esquema escolástico.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Ramón-Jesús Queraltó Moreno, *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1976, pp. 98 ss.

<sup>3</sup> Oswaldo Robles, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, México: Porrúa, 1950, pp. 11 ss.

Veamos primero a fray Alonso de la Vera Cruz, O.S.A. Su nombre era Alonso Gutiérrez y era natural de Caspueñas, provincia de Toledo (España), donde había nacido alrededor de 1504. Estudia gramática y retórica en la Universidad de Alcalá de Henares; de ahí pasa después a estudiar artes y teología a la Universidad de Salamanca, donde recibe el grado de Maestro en Teología. Allí fue, además, catedrático de artes o filosofía. En 1536 se traslada a México y toma el hábito de agustino al llegar a la Nueva España, en el mismo puerto de Veracruz, por lo cual adopta el nombre de ese lugar.

Alonso enseña artes y teología en colegios cuya fundación se debe en gran parte a él mismo: Tiripetío en 1540 (145 años antes del primer curso de filosofía en los Estados Unidos, en Harvard College, 1685), Tacámbaro en 1545, y poco después en Atotonilco. Finalmente, en 1553, en la recién fundada Universidad Real y Pontificia de México enseña Sagrada Escritura y Teología Escolástica, impulsando siempre la filosofía.

Sus obras filosóficas, las primeras editadas en el Nuevo Mundo, aparecen en México en 1554 y 1557. Después de muchos años dedicados a promover los estudios filosóficos y teológicos, muere en la Nueva España en 1584.

Fray Alonso escribe lo que con todo derecho debe llamarse el primer “Curso Filosófico” del Nuevo Mundo. Abarca la lógica menor (*Recognitio Summularum*), la lógica mayor (*Dialectica Resolutio*) y la física en el sentido aristotélico (*Physica Speculatio*), con las siguientes ediciones: *Recognitio summularum* (Mexici, Ioannes Paulus Brissensis, 1554; Salmanticae, Ioannes Maria a Terranova, 1562; Salmanticae, Dominicus a Portonariis, 1569; Salmanticae, Ioannes Baptista a Terranova, 1572-1573); *Dialectica resolutio* (Mexici, Ioannes Paulus Brissensis, 1554; Salmanticae, Ioannes Maria a Terranova, 1562; Salmanticae, Ioannes Baptista a Terranova, 1569; Salmanticae, Ioannes Baptista a Terranova, 1573; Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1945, reproducción facsimilar de la edición de 1554), y *Physica speculatio* (Mexici, Ioannes Paulus Brissensis, 1557; Salmanticae, Ioannes Maria a Terranova, 1562; Salmanticae, Ioannes Baptista a Terranova, 1569; Salmanticae, Ioannes Baptista a Terranova, 1573). Además dejó muchas cosas filosóficas en sus escritos teológicos, como el *De decimis* o de los diezmos (México, 1555-1557, editado por E. J. Burrus, *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, Rome - St. Louis, Mo. - Tucson, Ariz.: Institutum Historicum Societatis Jesu, 1968-1976, t. IV); el *De dominio infidelium et iusto bello*, o del señorío de los infieles y la guerra justa (México, 1554-1555, editado por E. J. Burrus, op. cit., t. V), y el *Speculum coniugiorum* o espejo de casamientos (Mexici, Ioannes Paulus Brissensis, 1556; Salmanticae, Andreas a Portonariis, 1562; Compluti, Ioannes Gracianus, 1572; Mediolani, Pacificus Pontius, 1599).

En lógica menor intenta hacer una revisión (*recognitio*) o depuración de las sùmulas (esto es, compendios), sacando de ellas todo lo que le parece inútil y desubicado en relación



con la lógica formal.<sup>4</sup> Expone con claridad esta disciplina, cuyo objeto primordial es la argumentación, la cual no es reducida por él a la silogística, sino que encuentra vertebración en la doctrina general de la inferencia o *consequentia*, que se ampliaba a múltiples campos (como la tópica y la retórica).

En la lógica mayor o dialéctica, efectúa un análisis (*resolutio*) de los principios que son propios de la lógica y la ciencia en general. Trata la naturaleza de la lógica, el ente de razón que es su objeto, los predicables y predicamentos. Además tiene un amplio estudio sobre los universales y los principios del saber, y aborda los fundamentos de la ciencia.

Todo esto culmina con la contemplación o investigación (*speculatio*) física, que, además de los consabidos tratados aristotélicos, contiene elementos de cosmografía y astronomía más recientes. En su *Física*, Vera Cruz aborda la naturaleza de esta disciplina, el ser corpóreo, el movimiento y sus clases, el espacio y el tiempo, expone el *De coelo*, el *De meteoris*, el *De generatione et corruptione* y el *De anima*, que estudia los seres vivientes, especialmente el hombre. Y culmina con una explicación de la *Sphera* del astrónomo medieval Juan de Sacrobosco.

Fray Alonso es un escolástico, pero manifiesta un gran conocimiento de las nuevas teorías humanistas y renovadoras de su época. Así, aunque su preocupación es didáctica, sabe integrar las innovaciones filosóficas, y él mismo es un claro exponente de renovación intelectual. En efecto, además de su tradición aristotélico-tomista, se puede notar el influjo de los “*neoteric*”, nombre que abarcaba tanto a los nominalistas como a los humanistas del Renacimiento. Así como fue discípulo de Vitoria en Salamanca y siguió a Soto con veneración, también se trasluce en su obra el intento de asimilar nuevas actitudes de nominalistas y humanistas.

Podemos decir que fray Alonso es fundamentalmente un misionero del saber. Los otros misioneros se afanaban por inculcar en el Nuevo Mundo el evangelio; los profesores, como fray Alonso, se dedicaban a difundir los estudios filosóficos y teológicos. De ahí que la originalidad no era su proyecto principal, y, con todo, llegó a hacer varias aportaciones notables. Su obra tiene ya de por sí el mérito de ser la semilla filosófica en las nuevas tierras descubiertas. Aunque traslada a la Nueva España el pensamiento escolástico, sin embargo, no es un mero repetidor; trata de cambiar y purificar numerosas doctrinas y sobre todo el método de enseñanza, despojándolo de los inconvenientes con que lo habían cargado los escolásticos tardíos. Fue el primero en muchas cosas: en fundar colegios, bibliotecas, cátedras. Con sobrada razón, pues, Fray Alonso es consi-

---

<sup>4</sup> Walter Redmond y Mauricio Beuchot, *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz*, México, UNAM, 1988, pp. 53 ss.

derado por Oswaldo Robles como el Padre del pensamiento mexicano, después de la época indígena.

Pasemos a fray Tomás de Mercado, O.P. Fue originario de Sevilla, España.<sup>5</sup> Muy joven se trasladó al Nuevo Mundo, donde ingresó a la Orden de Predicadores. Recibió su formación en el mismo Colegio del Convento de Santo Domingo de México, en el que se graduó de Maestro en artes y teología. Desde que fue ordenado sacerdote, en 1558, enseñó filosofía en ese convento, hasta 1562, en que fue destinado a España. Acudió a las universidades de Salamanca y de Sevilla, para profundizar sus estudios. Después fue profesor en esa última ciudad, donde enseñó filosofía, teología moral y derecho. Al regresar a la Nueva España fue atacado por una grave enfermedad, muriendo frente a las costas mexicanas en 1575.

Su producción filosófica, correspondiente a su docencia en México — pues en España lo que hizo propiamente fue publicarla — abarca la lógica y la ética. En cuanto a la lógica, tiene un comentario a los tratados sobre esta disciplina compuestos por Pedro Hispano, una traducción y comentario de las *Categorías* (junto con la *Eisagoge*) y los *Analíticos Posteriores*, así como un opúsculo de argumentos selectos sobre temas de lógica formal (*Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani*, Hispalis: Hernandus Diaz, 1571; trad. M. Beuchot, México: UNAM, 1985; *In Logicam magnam Aristotelis commentarii*, Hispalis: Hernandus Diaz, 1571). En el aspecto ético nos ha legado una obra acerca de la economía mercantil y su moral, la *Suma de tratos y contratos*; en ella atiende a importantes aspectos de la economía americana y es considerado como un clásico de la economía mundial (*Suma de tratos y contratos*, Salamanca: Matías Guast, 1569; Sevilla: Fernando Díaz, 1571 y 1578; trad. italiana en Brescia: Pietro Maria Marchetti, 1591; ed. nueva de N. Sánchez Albornoz, Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 1977).

En México ya su maestro Pedro de Pravia, discípulo de Vitoria y Soto, lo había familiarizado con las doctrinas de éstos. Su lógica se ubica en la vertiente tomista, con un especial influjo de Soto. Pero, además, siguiendo el espíritu de ese mismo filósofo y teólogo dominico, Mercado supo integrar muchas tesis nominalistas que constituían un avance en la lógica formal. Los desarrollos nominalistas se relacionan especialmente con las reglas de inferencia.

La principal importancia de Mercado es la de ser un continuador de la enseñanza filosófica en el Nuevo Mundo, iniciada por Alonso de la Vera Cruz. Su docencia filosófica en México introduce las aportaciones europeas en el ámbito de la escolástica. Y eso

<sup>5</sup> Mauricio Beuchot y Jorge Iñiguez, *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado: lógica y economía* (México, UNAM, 1990), pp. 31 ss.

repercutió en la Nueva España; pues, a pesar de que sus obras se publicaron en España, tuvieron una fuerte influencia en México, sobre todo en la Orden dominicana. Aun cuando no es un pensador completamente original, es innovador en algunos puntos de filosofía de la economía (o ética económica), y es sobre todo un buen transmisor de la cultura que ostenta rasgos notables de reflexión profunda y crítica, tanto en el campo teórico como en el práctico. Por una parte, impulsa el cultivo de la lógica, que enseña las reglas del razonamiento correcto. Por otra parte, aplica sus conocimientos filosóficos a un problema tan concreto y siempre actual como es el de la economía, y su aportación es producto de la vivencia de los problemas en la Nueva España y la necesidad de resolverlos, sobre todo siguiendo a la célebre Escuela de Salamanca, capitaneada por Vitoria y Soto. Todo ello hace que se lo considere como uno de los forjadores de la vida cultural mexicana.

Por su parte, Antonio Rubio, S.J., había nacido en la villa de Rueda, cerca de Medina del Campo, en España, el año de 1548. Estudia en Alcalá y es enviado por sus superiores jesuitas a México, para enseñar filosofía y teología, en 1577, en el colegio de San Pedro y San Pablo. Vuelve a Europa en 1600, donde está en Roma y en España. Su obra recibió merecidos reconocimientos y numerosas ediciones. En medio de grandes trabajos intelectuales, muere en Alcalá, en 1615.

El proyecto de Rubio era todo un Curso de filosofía, que abarcara la lógica, la física y la metafísica. Pero algunas partes de la filosofía natural y toda la metafísica se le quedaron en proyecto. Lo que pudo realizar comprende los siguientes títulos: *Commentarii in universam Aristotelis Dialecticam* (Alcalá, 1603; Colonia, 1610, 1613); *Logica Mexicana... hoc est Commentarii breviores et maxime perspicui in universam Aristotelis Dialecticam* (Colonia, 1605; Valencia, 1607; Colonia, 1609, 1615; Lyon, 1617, 1620, 1625); *Commentaria in octo libros Aristotelis de Physico Auditu...* (Alcalá o Madrid (?), 1605; Valencia, 1606, etc.; además, un compendio del anterior, Valencia, 1610; Colonia, 1615); *Commentaria in libros Aristotelis de coelo et mundo* (Colonia, 1617, etc.); *Commentaria in libros Aristotelis de ortu et interitu* (Colonia, 1619, etc.); *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae Philosophorum Principis de Anima* (Alcalá, 1611, 1613, 1621, etc.). Sólo ponemos las ediciones más importantes, ya que son muchísimas las que se hicieron de cada obra. Para el recuento de las mismas (cf. I. Osorio, *Antonio Rubio en la filosofía novohispana*, México: UNAM, 1988).

Debido a la influencia del humanismo, había disminuido la tradición sumulista y se había incrementado la atención al texto de Aristóteles; por eso la obra de Rubio, a pesar de ser un *Curso*, consiste en un comentario al Estagirita. Esto se ve ya en su lógica; ese comentario a la dialéctica aristotélica abarca la *Eisagoge* de Porfirio y, de Aristóteles, las *Categorías*, el *Peri hermeneias*, los *Analíticos*, tanto *Primeros* como *Segundos*, los *Tópicos* y los

*Elencos*; en fin, el *Organon* completo.<sup>6</sup> Su tendencia es la de una escolástica moderada, sin los defectos de la decadente, bajo el influjo sano del humanismo en la pedagogía, que llevaba a una simplificación de los materiales y a una selección cuidadosa de los temas convenientes. Su principal obra de lógica, que llevaba el simpático nombre de *Lógica mexicana*, fue estudiado por Descartes, ya que era libro de texto en La Flèche, y por Leibniz, que lo cita en su disertación de bachillerato *De principio individui*.

En cuanto a los contenidos de la física, sigue la corriente aristotélico-escolástica, que ya perdía vigencia en su época. Es ciertamente la parte más discutible de su obra, como en la de todos estos escolásticos, a diferencia de la suma actualidad de sus doctrinas lógicas y ontológicas. Ya se abría paso la nueva física experimental.

Otro filósofo jesuita notable fue el P. Antonio Arias (Valladolid, 1565 - México, 1603), que dejó anotaciones de clase a los comentarios del Card. Francisco de Toledo a la *Physica* y al *generatione et corruptione* de Aristóteles; asimismo, dejó comentarios propios a los libros del cielo y los meteorológicos del Estagirita (*In libros Aristotelis de Coelo scolia quaedam et praecipua quaestiones; De rebus meteorologicis; Tractatus de sphaera mundi*, todos manuscritos). Y, en el campo de la filosofía del lenguaje, tiene un curioso tratado manuscrito *De lingua originali*.

## El siglo XVII

A pesar de que el siglo XVII mexicano ha sido visto como de conservación de la filosofía escolástica traída de España el siglo anterior, hubo trabajos innovadores en varios sentidos. Sin que haya una explicación simple de esto, es poco lo que se conserva de la labor filosófica de este siglo, la mayor parte manuscrita y mal conocida.<sup>7</sup>

Los franciscanos, que antes estaban más ocupados en la evangelización, comienzan a descollar en la vida académica, con su cátedra de Escoto en la universidad. En la línea escotista escribió un *Curso* fray Francisco Cruz (muerto en 1655), fray Juan de Almanza dejó unas *Disputationes una cum sectionibus in universam Aristotelis Philosophiam*, fechadas en 1660, y fray Andrés Bordas, que escribió comentarios a Escoto.

El dominico fray Antonio de Hinojosa (que entró a la orden en 1590, enseñó en ella en 1603 y se graduó de maestro en teología en la Universidad en 1606) escribió un *Clypeus thomistarum ex quaestionibus metaphysicis et theologicis affabre compactum*. Y fray José Calderón (de Oaxaca), perteneciente a la misma orden, escribió un *Compendium Philosophiae Thomisticae in usum Fratrum Praedicatorum Provinciae S. Hippolyti de Oaxaca*.

<sup>6</sup> Walter Redmond y Mauricio Beuchot, *La lógica mexicana en el siglo de oro*, México, UNAM, 1985, pp. 243 ss.

<sup>7</sup> José María Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1951, pp. 305 ss.

De los agustinos sobresalen fray Diego de Basalenque (nacido en Salamanca, España, en 1577), que escribió sobre lógica y física (ms. fechados en 1602 y 1603), además de sus obras históricas; Diego de Villarrubia (nacido en Puebla y profesor en Valladolid de Michoacán), *Philosophia scholastico-christiana*, y Juan de Rueda, que comentaremos un poco más.

Fray Juan de Rueda, O.S.A., fue mexicano. Profesó la teología en el colegio de San Pablo de México. Posteriormente se presentó a oposiciones para la cátedra de retórica en la universidad. Para tal efecto escribió un *Commentarium in orationem Ciceronis pro Marco Marcello*. Además, en 1689 hizo oposiciones a la cátedra de artes y la obtuvo por cuatro años; volvió a ganarla por otros cuatro años, al acabar los cuales murió, en 1697. Dejó manuscrito un *Cursus philosophicus*, que contiene: *Summulae*; *Logica sive Dialectica*; *Physica sive Philosophia naturalis*; *Disputationes in duos libros Aristotelis de Generatione et Corruptione*; *Disputationes in octo libros Aristotelis de Coelo et Mundo*; *Disputationes in libros Aristotelis de Anima sive Tractatus de Anima*; *Disputationes Metaphysicae*; *Quaestiunculae in tres praecipuos Aristotelis libros de meteoris*. Este curso fue escrito entre 1675 y 1677, en la primera docencia de su autor en San Pablo.

En general, el tratamiento que hace Rueda de los temas es el acostumbrado en este tipo de cursos escolásticos, que ya se venían haciendo en México desde el siglo anterior. Pero el curso de Rueda es un ejemplo de la profundización que se trató de hacer en el XVII, ya que en las cuestiones más importantes— a pesar de que los contenidos son los usuales— reúne mayor información y añade problemas y puntos discutibles, que aborda con buena argumentación y competencia. Se tiende a poner más cuidado en los detalles que antes no se trataban, y se profundizan con esmero. Las cuestiones y puntos polémicos se hacen más abundantes y sutiles, y se procura mejorar los argumentos con los que se defienden las tesis propias o de la escuela a la que los autores pertenecen.<sup>8</sup>

Todo esto se ve en Juan de Rueda, y eso nos demuestra que el nivel de los estudios filosóficos escolásticos en México estaba a la misma altura que los de Europa. Aunque en estos autores no se daba la atención a lo moderno, desempeñaban bien su investigación y profundización de la filosofía tradicional.<sup>9</sup>

De entre los jesuitas, son notables el P. Andrés de Valencia (nacido en Guanajuato, hacia 1578), que escribió sobre lógica (Súmulas y Dialéctica, 1609); el P. Alonso Guerrero (México, 1576-1639), que en el Colegio de San Pedro y San Pablo comentó los libros de filosofía natural de Aristóteles (*Physica*, *De anima* y *De coelo et mundo*, *De generatione et*

<sup>8</sup> David Mayagoitia, *Ambiente filosófico en la Nueva España*, México, Jus, 1945, pp. 106 ss.

<sup>9</sup> Elías Trabulse, *Ciencia y religión en el siglo XVII*, México, El Colegio de México, 1974, pp. 62 ss.

*corruptione* y *De meteoris*, 1622); el P. Diego Marín de Alcázar (nació en Caevaca, España, y murió en Tepozotlán, en 1708), *Triennalis philosophiae cursus* (1667-1669); y el P. Agustín Sierra, que dejó otro *Curso* (1688).

En el ámbito de los clérigos seculares, sobresalió como científico y filósofo Don Carlos de Sigüenza y Góngora (México, 1645-1700).<sup>10</sup> En la ciencia, cultivó la historia y la astronomía, pues tuvo la cátedra de matemáticas y astronomía, y se hizo célebre su polémica con el P. Eusebio Kino, S.J., al cual dirigió su *Libra astronómica y filosófica* (escrita en 1681, pero publicada hasta 1690, México: Herederos de la Vda. de Bernardo Calderón; nueva ed. B. Navarro, México, UNAM, 1984, 2a. ed.). Ya en sus obras se percibe la presencia de la filosofía moderna, sobre todo de Descartes. También tiene un *Teatro de virtudes políticas*, México: Vda. de Bernardo Calderón, 1680.

Y, finalmente, no podemos dejar de mencionar a la genial monja Sor Juana Inés de la Cruz, que muestra en sus poemas el conocimiento tanto de la filosofía escolástica como el de la neoplatónica y hermética (Kircher) y la moderna, principalmente cartesiana.<sup>11</sup>

Como he dicho, son muy pocos los documentos que nos quedan para reconstruir la escolástica colonial del siglo XVII; y este periodo, que se ha visto como de mera conservación de dicha filosofía, no ha podido ser estudiado con la claridad que sería de desear.

### El siglo XVIII

El siglo XVIII presenta dos aspectos considerables: por una parte, la primera mitad se caracteriza por una retención defensiva de la filosofía escolástica, sin tomar en cuenta las innovaciones de la modernidad, ya en pleno curso y desarrollo, o se nota la franca oposición a ellas. Por otra parte, la segunda mitad de este siglo es de recepción de la modernidad, y muestra el intento decidido de muchos de integrar a la vertiente escolástica este pensamiento moderno, viéndolos no como dos cosas completamente incompatibles, sino concibiendo la filosofía escolástica como capaz de asimilar en su seno, de manera congruente y orgánica, una gran cantidad de ideas modernas.

Veamos qué sucede en la primera parte del siglo. Como es sabido, la segunda mitad del siglo XVII presenció en Europa el fenómeno de la filosofía y la ciencia modernas. En México, a pesar de algunas honrosas excepciones, como Sigüenza y Sor Juana, la inmensa mayoría de los pensadores de la segunda mitad del XVII y la primera del XVIII se cerraron a esa influencia. En concreto, toda esa primera mitad del siglo XVIII nos muestra filósofos que ni siquiera intentan integrar en su reflexión los materiales de la filosofía ni

<sup>10</sup> Laura Benítez Grobet, *La idea de historia en Carlos de Sigüenza y Góngora*, México, UNAM, 1982, pp. 9 ss.

<sup>11</sup> Ramón Xirau, *Genio y figura de sor Juana*, Buenos Aires, Eudeba, 1970 [2a. ed.], pp. 85 ss.

de la ciencia modernas. En los *Cursos Filosóficos* de esa época se hace caso omiso de lo moderno, ya existente y vigoroso, y se sigue profundizando en la filosofía escolástica. El trabajo que hicieron en la línea escolástica era serio y competente, pero muy notoriamente alejado del filosofar moderno. Algunos autores notables de estos *Cursos* fueron, entre los franciscanos, Antonio Quiñones (escribió su curso en 1716-1719), Pedro de Oronsoro (1742-1744) y Manuel del Camino (1750); de los dominicos, Antonio Mancilla (1737-1739), Vicente Aragón (1741) y José Ignacio Cuéllar (1751); de entre los agustinos, Fermín de Ylárregui (1717), Francisco Javier de la Meza (1732) y Vicente Tenorio (1750); de entre los jesuitas, José Maldonado (1721), José Ignacio Sánchez (1725) y Francisco Javier Alejo de Orrio (1750). Por lo general, se ha menospreciado a este tipo de autores de la primera parte del siglo, pues, tomando como criterio la modernización, se ha visto con buenos ojos a los que promovieron una escolástica modernizada y se ha restado mérito a los que permanecieron en la escolástica tradicionalista. No era sólo una cerrazón sin más; tenían la obligación de sopesar y probar esos nuevos contenidos de la filosofía moderna que llegaban a la Colonia con tanto retraso. Porque, en efecto — ya sea por causas políticas, ya por causas culturales— la filosofía moderna ingresó a la Colonia de manera mucho más tardía y dificultosa que en la de por sí retrasada metrópoli. Además de eso, la comprensible actitud defensiva— ciertamente exagerada en varios casos— hizo que algunos autores tomaran en cuenta la filosofía moderna o para mencionarla sólo de pasada en sus lecciones, o para atacarla sin ninguna comprensión y exaltar la seguridad y valor de la filosofía tradicional.

La segunda mitad del siglo XVIII se caracteriza, pues, por un afán de asimilar orgánicamente en la filosofía escolástica las nuevas ideas filosóficas y científicas de la modernidad. Por eso bien puede hablarse de una escolástica modernizada (aunque al final del siglo tal vez puede hablarse de algún pensador ya completamente moderno, sin trazas de escolástica).<sup>12</sup>

Varias causas influyeron en esta renovación, a pesar del *status quo*. Hubo un gran descontento a nivel político y cultural, inconformidad con la decadencia de los escolásticos tradicionales y con la decadencia general que venía desde la metrópoli. Esto se dio en la universidad y en los colegios de las órdenes religiosas. Pero sobre todo en los colegios de los jesuitas, grupo que fue expulsado en 1767, en parte a causa de esa misma renovación que promovía.

Entre los jesuitas descuellan los padres Campoy, Clavigero, Alegre, Abad y Castro. El P. Rafael Campoy no dejó escritos, por lo cual se le ha dado el nombre de “el Sócrates”

---

<sup>12</sup> Bernabé Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*, México, El Colegio de México, 1948, pp. 107 ss.

del grupo. Pero los demás se encargaron de introducir las doctrinas modernas por escrito en los cauces de la escolástica, revitalizándola de esta forma. En ningún momento tratan de destruir sin más la escolástica, sino de inyectarle vida con nuevos problemas y nuevas respuestas tomados unos y otras de la moderna filosofía y haciendo caso a los aportes de la ciencia. Como ya dijimos, Campoy inició el movimiento con su enseñanza oral. Del curso del P. Francisco Javier Clavigero (Veracruz, 1732 - Bolonia, 1787) sólo queda la *Physica Particularis*, pero él mismo da a entender que escribió también sobre las otras materias (especialmente sobre física general o filosófica). Del P. Francisco Javier Alegre (Veracruz, 1729 - Bolonia, 1788) tenemos muchas cosas filosóficas en su obra *Institutionum Theologicarum libri XVIII*, que se publicó en Venecia (*Typis Antonii Zattae*), en 1789, y una *Retórica*. De Diego José Abad (Xiquilpan, Michoacán, 1727 - Bolonia, 1779) conservamos lo que solía incluirse en un curso filosófico (dictado en 1754-1756): *Tractatus unicus de Summulis. Disputationes in universam logicam Aristotelis; Philosophia Naturalis. Disputationes in octo libros Physicorum Aristotelis; De rerum ortu et interitu; De Anima; Philosophia Ultraturalis. Disputationes in libros Metaphysicorum Aristotelis*. Del P. Agustín Castro, una traducción de la obra de Bacon de Verulamio *De la dignidad e incremento de las ciencias* y una *Acción oratoria* en contra de los “nuevos” métodos de enseñanza.<sup>13</sup>

Después de la expulsión de los jesuitas (1767), otros siguieron su labor de modernizar la escolástica. Pensadores de otras corporaciones religiosas y otros clérigos cultivaron la filosofía y la ciencia en su sentido moderno. En la filosofía fue notable Díaz de Gamarra, y en la ciencia lo fueron Alzate y Bartolache.

Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos (1745-1783) entró en contacto con la cultura moderna en Europa y la enseñó en San Miguel el Grande, en el colegio que estaba al cuidado de la Congregación del Oratorio, a la que él pertenecía.<sup>14</sup> El fruto de su docencia se ve en unas *Academias Filosóficas* que se conservan (México: Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1774); en ellas sus alumnos discuten teorías de la nueva física, la última explicación que se había dado de la electricidad, la nueva óptica y sobre el alma de los animales irracionales. Pero su obra principal en el ámbito filosófico la constituyen sus *Elementa Recentioris Philosophiae* (México: Lic. José de Jáuregui, 1774; trad. cast. B. Navarro, México: Unam, 1963). En ese trabajo Gamarra presenta una disposición y elaboración moderna de los temas, que se acerca a la de Christian Wolff, pues además de la *Historia de la filosofía* (la primera que se escribe en México y tal vez en América), consta de *Lógica*, *Metafísica* (con la partición wolffiana: *Ontología*, *Psicología* y *Teología natural* solamente, ya que la *Cosmología* es tratada en la parte de la Física), *Ética*, *Geometría* (no redactada por Gamarra, sino

<sup>13</sup> Bernabé Navarro, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, UNAM, 1964, pp. 109 ss.

<sup>14</sup> Victoria Junco de Meyer, *Gamarra o el eclecticismo en México*, México, FCE, 1973, pp. 62 ss.



por el matemático Agustín de Rotea) y *Física*. En esta obra Gamarra no es nada creativo, pero dedica sus afanes a compilar lo mejor que encontró en los manuales modernos para darlo a la juventud estudiosa mexicana.

Otra obra importante de Gamarra en esta área son los *Errores del entendimiento humano*, publicados bajo el pseudónimo de Juan Felipe de Bendiaga, anagrama de su nombre completo (Puebla: Oficinas del Real y Pontificio Seminario Palafoxiano, 1781), que, más que obra propiamente filosófica, es la obra de un filósofo con fines pedagógicos y de divulgación. El título indica el racionalismo y el “iluminismo” (más bien eclecticismo) del autor: los errores morales y sociales son fallas del entendimiento. Gamarra combate los prejuicios anticientíficos de la época y trata de cuestiones concretas. Por ejemplo, propone reformas de salubridad e higiene, ajustadas a la naturaleza; ataca el sistema educativo, haciendo ver la necesidad de atender a los nuevos conocimientos científicos y preocupándose por demarcar la filosofía y la ciencia; y además sugiere otros cambios sociales, de acuerdo a la idea de progreso y la especificidad americana, lo que le ha valido el ser considerado como precursor ideológico de la Independencia, a pesar de que no tuvo conciencia clara de ello ni se opuso al gobierno virreinal.

José Antonio Alzate (1737-1799) y José Ignacio Bartolache (1739-1790) son sobre todo científicos y divulgadores de las ideas modernas (tanto en ciencia como también en filosofía). Buscan la promoción del hombre, a nivel teórico y a nivel práctico, incluso técnico. Alzate está más del lado de las ciencias físicas, y Bartolache en el de las matemáticas — aunque también cultivó la medicina. El vehículo de transmisión de conocimientos que usaron fueron los periódicos: Alzate dirigió el *Diario literario de México*, la *Gaceta de literatura*, la *Gaceta de México* y algún otro; Bartolache editó el *Mercurio volante*, además de dejar unas célebres *Lecciones de matemáticas* (México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1769).<sup>15</sup>

Al finalizar la época colonial — la última década del siglo XVIII y la primera del XIX— todavía se ven algunas cosas notables en la producción filosófica de los autores mexicanos. Por ejemplo, el propio libertador, Don Miguel Hidalgo y Costilla, que fuera discípulo de los jesuitas, y llevó sus ideas renovadoras y modernizantes a sus clases de filosofía y a su *Disertación sobre el verdadero método de estudiar la teología escolástica* (1784); fray Servando Teresa de Mier y fray Matías de Córdova, ambos dominicos; y — desde el destierro en Italia— el jesuita mexicano Andrés de Guevara y Basoazábal (1748-1801), cuyas *Institutionum Elementarium Philosophiae* se publicaron en Roma: Paulus Junchius, 1796, con muchas ediciones posteriores, en Italia y en España. En este último país fue libro de texto en varias universidades, como en la de Zaragoza, y fue objeto de compendios y traducciones (por ejemplo, hay un *Epítome*, publicado en Madrid: Leo Amarita, 1826), y que dejó manuscritos unos *Pasatiempos de cosmología* (ed. J. I. Palencia, Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato - Universidad de Guanajuato, 1982), donde se ve su espíritu moderno.

<sup>15</sup> Mauricio Beuchot, *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, México, UNAM, 1996, pp. 91-104.

## Conclusiones

Creo que se puede ver la importancia que tuvo en la Nueva España la vertiente escolástica, trasplantada por los misioneros y profesores españoles. Allí se ve la influencia de las escuelas de la península, que cuajaron bien en las nuevas tierras. Poco a poco fueron surgiendo pensadores entre los naturales, que hicieron fructificar lo que se había sembrado.

Lo que me parece más importante es que esta filosofía colonial, derivada de la ibérica, ocupó tres siglos completos de la historia de México. Es el pensamiento que más ha durado en estas tierras, por lo que puede decirse que forjó, de manera muy profunda, el modo de pensar de la nación mexicana.

## Bibliografía

- Benítez Grobet, Laura, *La idea de historia en Carlos de Sigüenza y Góngora*, México, UNAM, 1982.
- Beuchot, Mauricio y Jorge Iñiguez, *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado: lógica y economía*, México, UNAM, 1990.
- Beuchot, Mauricio, “La filosofía en el México colonial”, en Germán Marquínez Argote y Mauricio Beuchot (dirs.), *La filosofía en la América colonial*, Bogotá, El Búho, 1996.
- Gallegos Rocafull, José María, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1951.
- *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, México, UNAM, 1996.
- Junco de Meyer, Victoria, *Gamarra o el eclecticismo en México*, México, FCE, 1973.
- Mayagoitia, David, *Ambiente filosófico en la Nueva España*, México, Jus, 1945.
- Navarro, Bernabé, *La introducción de la filosofía moderna en México*, México, El Colegio de México, 1948.
- *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, UNAM, 1964.
- Queraltó Moreno, Ramón-Jesús, *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*, Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1976.
- Redmond, Walter y Mauricio Beuchot, *La lógica mexicana en el siglo de oro*, México, UNAM, 1985.

——— *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz*, México, UNAM, , 1988.

Robles, Oswaldo, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, México, Porrúa. 1950.

Trabulse, Elías, *Ciencia y religión en el siglo XVII*, México, El Colegio de México, 1974.

——— *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder, 1996; edición en inglés, *The History of Philosophy in Colonial Mexico*, Washington, The Catholic University of America Press, 1998.

Xirau, Ramón, *Genio y figura de sor Juana*, Buenos Aires, Eudeba, 1970 [2a. ed].

# JUAN ZAPATA Y SANDOVAL: SOBRE LA TRADICIONAL DEFINICIÓN DE *JUSTICIA* EN SU TRATADO DE *IUSTITIA DISTRIBUTIVA*

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

## Nota biográfica

En el manuscrito de la Presentación de los candidatos para el Obispado de Chiapas, hecha por el Consejo General de Indias, acerca de Juan Zapata y Sandoval se lee:

El Maestro Fr. Juan Capata de Sandoval de la Orden de San Agustín, nacido en México, donde tomó el hábito 27 años a, leyó artes y Theología en su Orden y en la Universidad de México, la cátedra de prima por sustitución cerca de dos años. Después vino a España y fue recibido en la Provincia de Castilla y estimado por persona de letras y lúcido ingenio, le dieron la cátedra de prima de Theología del Colegio de San Gabriel de Valladolid. Es muy buen predicador, consultor y calificador de Inquisición de aquella ciudad. Y a escrito e impreso un libro de la Justicia distributiva. Es maestro en artes y Theulugía por la Universidad de Sigüenca y nieto de Conquistadores<sup>1</sup> de la Nueva España y a sido consultado para otras Iglesias.<sup>2</sup>

Al calce el autógrafo del Rey Felipe III, precedido de una cruz dice: “† Nombro al maestro fray Juan Zapata de Sandoval (rúbrica del Rey) Madrid en 12 de Agosto 613”.<sup>3</sup>

Pero, resulta indispensable transcribir algunos elementos del manuscrito de la propuesta que el Consejo de Indias hizo el 16 de octubre de 1610 del maestro Fray Juan Zapata y Sandoval para el obispado de Venezuela:

En cuanto a su profesión religiosa se lee: “tomo el habito 25 años a”.<sup>4</sup> Después de mencionar la cátedra en el Colegio de San Gabriel, se añade: “la que a leydo y lee ocho años a, es maestro regente de los estudios de su religion y examinador general de pre-

---

<sup>1</sup> Conquistador de apellido Zapata no se conoce, seguramente se alude al capitán Gonzalo de Sandoval, auxiliar cercano de Cortés en la conquista de México. Respecto a las acciones de Sandoval se narra en la *Historia de México*, vol. 6, México, Salvat, 1986, pp. 924-1043, en varios párrafos, especialmente pp. 927-943.

<sup>2</sup> AGI, AG 249, *Antecedentes*. Antonio Heredia Herrera, *Catálogo de las Consultas del Consejo de Indias*, Publicación de la Diputación Provincial, vol. 3, 1610-1616, no. 974, Sevilla, 1984, AGI, AV 15, 176.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> AGI, AG 192, *Antecedentes*. Y en Antonio Heredia Herrera, *op. cit.*, no. 162. (AGI, AV 15, 110).

dicadores e profesores y letores Della, Es predicador de muy buen nombre consultor y calificador de la Ynquisicion de Valladolid”.<sup>5</sup>

Hecha la referencia de la publicación del *De Iustitia*, se lee:

de que este Consejo a hecho estimación, y a tenido en su orden officios de que a dado buena quenta, es maestro en artes y Theulugia por la Universidad de Siguenca nieto de P. de Sandoval Uno de los primeros conquistadores de la Nueva España y del Licenciado Luis de Villanueva Capata, de los primeros oydores y el mas antiguo que fundaron la Audiencia de Mexico Persona de mucha piedad y religion. Y save la lengua de los indios.<sup>6</sup>

El nombramiento para el obispado de Chiapas fue ratificado en Roma en el Consistorio secreto del 13 de octubre de 1613, y por la Bula pontificia de Paulo V en noviembre 23 del mismo año.

### Contexto histórico

La guerra de conquista y la evangelización destruyeron gran parte del patrimonio histórico y cultural de los pueblos indígenas, éstas son las dos vertientes del pensamiento y de la actividad en el contexto histórico de los pueblos novohispanos. Juan Zapata y Sandoval rechaza el absolutismo dominante de la conquista y va más allá del piadoso respeto a ciertos principios del derecho natural. En medio de la crisis europea de la Reforma y de la Contrarreforma, en pleno siglo XVI, también se discutía tocante a la Nueva España, acerca del dominio sobre las tierras y sobre los individuos, para justificar la guerra de conquista y de evangelización. Sin embargo, aún la conquista espiritual se fundaba en razonamientos superficiales, las cuales aludían a Aristóteles, al Ostiense, y a santo Tomás para privar al indígena de sus bienes naturales y culturales. Podemos afirmar que tanto la ambición del conquistador como la premura del evangelizador no daban lugar a un pensamiento más profundo acerca de la realidad novohispana. Por otra parte, el siglo XVI, el del violento encuentro entre el mundo indígena y el español, apoyado el primero en el mestizaje como una realidad y en los criollos que disputaban cargos a los peninsulares, ocupaba el quehacer de los estudiosos.

Zapata y Sandoval se ubica dentro de la corriente de pensamiento conocida como la Escolástica. En esta escuela se forma y escribe, cuando, después del Concilio de Trento (1545-1563), dicha escuela se restauró y floreció en un verdadero Renacimiento. Es uno de los autores progresistas dentro de la escolástica; pues venera la doctrina tomista y

---

<sup>5</sup> *Ibidem.*

<sup>6</sup> *Ibidem.*

en ella parece fundar la suya, pero, al menos en su *De Iustitia*, encontramos las características de la restauración de la Escolástica: la *culta diction*, que a veces produce cierta oscuridad, pero que nunca pierde la precisión científica. La *aguda critica*, que se percibe en el análisis de las fuentes de su doctrina, yendo más allá del “[...] tedio en acumular la desconocida multitud de autores”.<sup>7</sup> Respecto al *método sobrio* escribe: “[...] elegí el método entre la exacta norma del disputar y el simple discurso del disertar”.<sup>8</sup> Y en la profesión del tomismo un criterio amplio y progresista, por el cual a veces se aparta de la doctrina del santo doctor. Que pertenece a la corriente restauradora, lo muestran también los autores por él citados: Vitoria, Soto, Toledo, Vázquez, Lesio y Suárez, sin relegar la tradición del derecho romano y del canónico.

No es extraño que dé tanta importancia a la ciencia al lado de la Teología, lo cual resume en *Doctrina y erudición*,<sup>9</sup> aunque conserve el marco teológico de la Escolástica y haga la consideración de Dios y de lo sobrenatural. Con sutil racionalismo actualiza a su tiempo y al momento novohispano la doctrina tomista y la hace en lo jurídico científicamente más estricta que ciertos convencionalismos morales, protectores de abusos de autoridad y de distinciones sociales. Contemporáneo de Descartes (1596-1659), pero mayor que él, pudiéramos decir que Zapata se adelantó a él en la doctrina de la percepción clara y distinta como criterio de verdad; y al mismo Locke (1632-1704) en someter la revelación a la razón para hacer racional el cristianismo. Y dentro de este sano racionalismo declara que su fácil discurso “inquiére la verdad misma”, y que intentó esto, “que no exigiera fe, sino que obrara a impulsos de las razones”.<sup>10</sup> Sabía perfectamente que muy peculiar era su opinión, cuando afirmaba su afán en la búsqueda de la verdad: “Yo, suplicante, aquí te ofrezco esta singular doctrina elaborada con estudio sumo... y aunque de algún modo parezca contra la común, sin embargo, su verdad, más clara que la luz, lucha por sí misma”.<sup>11</sup> Y en otro lugar: “para que aparezca la luz de la verdad y brille su esplendor y como ciprés entre matorrales eleve su copa.”<sup>12</sup>

<sup>7</sup> *In autorum incognita multitudine congreganda taedium* (“Preludio al óptimo lector”. En Juan Zapata y Sandoval, *Disceptación sobre Justicia Distributiva, Primera parte* (Intr., trad. y notas: Arturo E. Ramírez Trejo, ed. texto latino, Paula López C), México, UNAM, 1994, P. 18).

<sup>8</sup> *Ibidem*. p. 18: *Medium inter exactam disputandi normam et simplicem disserendi discursum elegi.*

<sup>9</sup> “*Doctrinam et eruditionem*”. En Juan Zapata y Sandoval, *Disceptación sobre justicia*, segunda parte, cc.9-10, c. X 2, p. [241] (entre corchetes se citan las páginas de la edición de 1609, del texto latino).

<sup>10</sup> Juan Zapata y Sandoval, *Disceptación...*, Al óptimo lector, p.18: *Ipsam ueritatem inquiringentis... ut neuque fidem exigere sed rationum momentis facerem*

<sup>11</sup> *Singularem hic tibi, supplex, doctrinam offero, summo studio elaboratam... Et licet aliquo modo contra omnem appareat, eius tamen ueritas luce clarior pugnat pro se* (Juan Zapata y Sandoval, *op. cit.*, segunda parte, c.4.1, p. [132]).

<sup>12</sup> *Ibidem*, c. 6.1., p. [169]: *Ut lux ueritatis appareat et illius splendor eniteat caputque extollat, uelut inter uirgulta cypressus.*

## Definición de *Justicia*

Desde el enfoque general de la primera parte aparece la *razón*, que indaga en la justicia misma para desentrañar en ella el concepto propio y verdadero que ha de esclarecer todas las cuestiones a lo largo de la disceptación. ¿Qué otra cosa quiere decir el título de la primera parte, *De Iustitia secundum se* (De la Justicia conforme a sí misma), sino que el justo concepto sólo de la justicia misma habrá de nacer? Parece que la justicia sólo podrá entenderse, no por una absurda, sino racional tautología. En la expresión de Zapata resuena, no el *in se* de la Escolástica, sino el *en cuanto* de Aristóteles, cuando decía: “el ser mismo en cuanto que es ser (τὸ ὄν αὐτὸν καθ’ ὄσον ὄν ἐστίν)”<sup>13</sup>; o más brevemente: “el ser en cuanto ser (τὸ ὄν ἢ ὄν)”<sup>14</sup>. De este modo se puede aislar un aspecto de la *designación* y de hecho se tiene el descubrimiento del concepto. Zapata dice: “Que captes la verdadera y propia razón de la justicia, a partir de su definición”<sup>15</sup>. Lo cual pudiera parecer contra la naturaleza de la técnica de la definición, porque un concepto no se puede definir a partir de él mismo, si en la definición el sujeto definiendo o por definir es de alguna manera el predicado *definiendo* o que lo define.

Para Zapata es claro que no se puede desarrollar una disceptación acerca de la justicia, sin antes dar la definición de la misma. Y para exponer su propia doctrina, no inicia con un *ex abrupto* frente a la tradición, sino con una especie de mensaje subliminal, diciendo: “Que la justicia es la virtud que mira al derecho como a su objeto y que toda ella versa sobre el establecimiento de la igualdad entre el derecho de una persona y el deber de otra, es sentencia común”.<sup>16</sup> Sí, el derecho (*ius*) es el objeto de la justicia, pero la justicia como tal establece un equilibrio (*aequalitas*) en una relación interpersonal. De manera que coincide en parte con la tradición, pero anuncia una sutil diferencia en su concepto de justicia.

Sutilmente recoge y comenta Zapata la definición de la *justicia*, que la tradición cincelara desde Ulpiano (s. II-III d. C.): *constans et perpetua voluntas Ius suum unicuique tribuens* (constante y perpetua voluntad que otorga a cada uno su derecho).<sup>17</sup> La cual constata en santo Tomás, quien expone que “la definición es completa, a no ser porque se pone el acto en lugar del hábito [...] la justicia es el hábito conforme al cual alguien

<sup>13</sup> Aristóteles, *Metaph*, 1061b.9

<sup>14</sup> *Ibidem*, 1005a.28.

<sup>15</sup> *Veram et propriam rationem iustitiae ex eius definitione deprehendas* (Juan Zapata y Sandoval, *op. cit.*, I Parte, c. I. 13, p. [14]).

<sup>16</sup> *Ibidem*, c. I. 1, p. [7]: *Iustitiam esse virtutem quae respicit ius tamquam objectum, totamque versari in constituenda aequalitate inter unius personae ius et alterius debitum, communis sententia est.*

<sup>17</sup> En Zapata, *op. cit.*, c. I. 2, p. [7].

con constante y perpetua voluntad otorga a cada uno su derecho”.<sup>18</sup> Esto también lo advierte Zapata: “Y así voluntad no se toma por potencia del alma, sino por acto de la voluntad”.<sup>19</sup> Al referirse al objeto y materia de la justicia, que es “otorgar a cada uno su derecho”, escribe: “y porque esto siempre está en relación a otro, como enseña Sto. Tomás, en 2ª 2ac, q. 58, a. 2”.<sup>20</sup> El Aquinate, en efecto, dedica ese artículo a explicar que “como el nombre de la justicia importe igualdad, de su propia razón la justicia tiene el que sea en relación a otro”.<sup>21</sup> Y apoyándose en Marco Tulio Cicerón dice: “La justicia es la razón por la cual se mantiene la sociedad de los hombres entre sí y la comunidad de la vida. Pero esto importa respecto a otro.”<sup>22</sup> Según esto, “atañe a la justicia rectificar los actos humanos”.<sup>23</sup> “Por tanto, la justicia propiamente dicha requiere diversidad de supuestos (personas) y por eso no es sino de un hombre hacia otro”.<sup>24</sup> Precisamente por esto advierte Zapata que en tal doctrina la justicia, que consiste en otorgar a cada uno su derecho, “siempre reside en acciones y cosas exteriores que caen dentro del uso humano y por las cuales los hombres están ordenados mutuamente entre sí”.<sup>25</sup>

Ciertamente esa definición supone el concepto de derecho, que es el objeto propio de la justicia. Pero ¿cómo definir antes el objeto de algo que ello mismo no ha sido definido? Tomando el concepto de *medium* (*mediocritas*,<sup>26</sup> μεσότης<sup>27</sup>), discurre e indaga que esa justicia:

“A partir de la naturaleza de la *cosa* en orden a otro establece el medio y la igualdad”.  
 “Porque como ese *medio* consiste en cierta igualdad moral entre mayor y menor, o sea, de cosa a cosa, sucede que ese medio no es determinado por la persona misma, sino más bien por la naturaleza de la cosa”<sup>28</sup>.

<sup>18</sup> *Sancti Thomae Aquinatis, Summa theologiae, 2ª 2ae, q. 58, a. 1.: Est completa definitio nisi quod actus ponitur pro habitu, qui per actum specificatur... iustitia est habitus secundum quem aliquis constante et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit.*

<sup>19</sup> Juan Zapata y Sandoval, *op. cit.*, I parte, c. I. 4, p. [9]: *Et sic voluntas ibi non sumitur pro potentia animae, sed pro actu voluntatis.*

<sup>20</sup> *Ibidem* 6, p [10]: *Et quia hoc semper est ad alterum, ideo etiam iustitia est ad alterum, ut docet Sanctus Thomas, 2ª 2ac, q. 58, a. 2.*

<sup>21</sup> *Sancti Thomae Aquinatis, op. cit.*, q. 58, a. 2: *Cum nomen iustitiae aequalitatem importet, ex sua ratione iustitia habet quod sit ad alterum.*

<sup>22</sup> *Ibidem: Iustitia ea ratio est qua societas hominum inter ipsos et vitae communitas continetur. Sed hoc importat respectum ad alterum.*

<sup>23</sup> *Passim* *Sancti Thomae Aquinatis, op. cit.: Ad iustitiam pertinet actus humanos rectificare.*

<sup>24</sup> *Passim: Iustitia ergo proprie dicta requirit diversitatem oppositorum; et ideo non est nisi unius hominis ad alium.*

<sup>25</sup> Juan Zapata y Sandoval, *op. cit.*, I Parte, c. I.8, p [11]: *versatur semper in actionibus et rebus exterioribus, quar in usum veniunt humanum et quibus homines inter se ad invicem ordinantur.*

<sup>26</sup> *Cic. Off. 1, 25, 89: mediocritatem illam tenere, quae est inter nimium et parum. Hor. Car. II, 10, 5: Auream quisquis mediocritatem diligit.*

<sup>27</sup> *Aristóteles, Eth., 1106 b 27: μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή.*

<sup>28</sup> Juan Zapata y Sandoval, *Disceptación...*, I parte, c.I.7, p. [11]: *ex natura rei in ordine ad alterum, medium et aequalitatem constituit [...] Quia cum medium istud consistat in quadam morali inter maius et minus aequalitate, sive rei ad rem,*



“Y a partir de éste, dice, se toma el medio de razón” (*medium rationis*), porque la rectitud de la justa razón es, que se otorgue a cada uno igual a lo debido. Y esta definición que muestra la naturaleza de la estricta justicia, no sólo los filósofos, también los sagrados doctores la sostuvieron y la expusieron”.<sup>29</sup> “La cual respecto a diversas personas de ningún modo varía”.<sup>30</sup>

Es decir, es esta la *razón o concepto* de justicia.

De manera que la definición tradicional habría dado un salto dialéctico, pues, define la justicia por lo que es en concreto, sin atender a su razón o concepto universal. Entonces sí cabe la extensa argumentación sobre el objeto de la justicia.<sup>31</sup> Establecidas tanto la naturaleza o *razón* de la justicia como la de su objeto, se puede demostrar que la justicia es legal, conmutativa y distributiva: “Tal debe ser la diversidad de la justicia en sus especies, cual es la diversidad en el *orden hacia otro*... de las partes hacia el todo [...], de las partes entre sí... y del todo hacia las partes”.<sup>32</sup> Y surgen así también las muy distintas razones o conceptos de derecho y de lo debido, sea por dominio, sea por dignidad; de manera que la justicia conmutativa atiende a la primera razón y la distributiva a la segunda.<sup>33</sup> Pues el derecho, en el primer caso es *ius in re* (derecho en la cosa), es decir, el título del derecho está en la cosa misma; mientras que en el segundo es *ius ad rem* (derecho a la cosa), o sea, que el título del derecho está en la dignidad de la persona.<sup>34</sup>

Sutilmente y seguro de no incurrir en herejía aplica la razón de justicia al mismo Dios. A nadie escapa que el texto en que santo Tomás dice “que en los hombres no hay justicia simplemente respecto de Dios”,<sup>35</sup> demuestra que el Santo Doctor y los grandes maestros con él, no alcanzaron la razón absoluta de justicia o *simpliciter*: “Hay justicia simplemente entre aquellos cuya igualdad es simplemente. Pero no es justicia simplemente la de aquellos cuya igualdad no es simplemente [...]. Y es manifiesto que entre Dios y el hombre hay la máxima desigualdad”.<sup>36</sup> Y aunque Zapata con otros textos

---

*fit ut non ab ipsa persona sed potius a natura rei sit illud médium determinatum.*

<sup>29</sup> *Ibidem*, c. I. 8, pp. [11-12]: *Et ab hoc sumitur médium rationis, quia rectitudo rationis iustae est quod tribuatur unicuique aequale debito. Et hanc definitionem, naturam iustitiae propeiae ostendentem, non solum philosophi sed et sacri tenuere et exposuere doctores.*

<sup>30</sup> *Ibidem*, c. I. 7, pp. [11]: *ut respectu diversarum personarum nullo modo varietur.*

<sup>31</sup> *Ibidem*, c. II, pp. [23-31].

<sup>32</sup> *Ibidem*, c. III.1, p. [32]: *... talis esse debet in speciebus iustitiae diversitas, qualis est diversitas in ordine ad alterum... partium ad totum... partium inter se... et totius ad partes.*

<sup>33</sup> *Ibidem*, c. III, pp. [41-43].

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. [44-45].

<sup>35</sup> Sancti Thomae, *Summa Theologica*, 1<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup> q. 114, a. 1: *non potest hominis ad Deum esse iustitia.*

<sup>36</sup> *Passim*, Thomae, *op. cit.*: *simpliciter est iustitia inter eos quorum est simpliciter aequalitas; eorum vero quorum non est simpliciter aequalitas, non est simpliciter iustitia... Manifestum est autem quod inter Deum et hominem est maxima inaequalitas.*

pretende justificarlos, de alguna manera están entre quienes afirman que “propiamente no se da en Dios la razón de Justicia Distributiva, sino sólo una cierta forma de ella y apariencia, que no es verdadera virtud de justicia”.<sup>37</sup> Por tanto, Zapata expone una doctrina que avanza en la razón formal de justicia y abiertamente lo proclama: “Dios propiamente se hace deudor de cumplir lo prometido [...], y por eso se constituye en deudor de justicia,... lo cual es lo necesario para la verdadera y propia razón de la justicia distributiva”. “Y establecer propiamente en Dios las dos cosas, a saber, la Justicia y lo debido, ni lo he recelado, ni por alguna razón he considerado probable lo contrario”. “Y yo he considerado esto muy verdadero en todas mis lecciones, y muchas veces lo he enseñado a mis discípulos en uno y otro Orbe”.<sup>38</sup>

La obra de Zapata seguramente influyó en la transformación de la mentalidad colonial y en las tendencias renovadoras de los siglos XVII y XVIII en el Nuevo Orbe.

## Bibliografía

- Alcocer y Martínez, Mariano, *Catálogo razonado de obras impresas en Valladolid 1481- 1800*, Valladolid, Imprenta de la Casa Social Católica a cargo de Valentín Franco, 1926.
- Aquinatis, Sancti Thomae, *Summa Theologica, Vol.3, Secunda secundae*, Matriti, Biblioteca de Autores Cristianos 81, 1953.
- Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética endemia*, trad. Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1995.
- *Metafísica* [Edición trilingüe], trad. Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1998.
- Blanco, R. P. Antonio, *Biblioteca bibliográfico-agustiniana del colegio de Valladolid*, Valladolid, Tipografía de José Manuel de la Cuesta, 1909.
- Heredia Herrera, Antonio, *Catálogo de las Consultas del Consejo de Indias Vol. III, 1610-1616*, Sevilla, Publicación de la Diputación Provincial, 1984.
- Historia de México*, vol. 6, México, Salvat, 1986.

<sup>37</sup> Zapata y Sandoval, *op. cit.*, I Parte, c. IV. 24, p. [62]: *non dari proprie in Deo rationem distributivae iustitiae, sed solum quandam eius formam et apparentiam, quae non est vera virtus iustitiae.*

<sup>38</sup> *Ibidem*, c. IV.24, p. [63]: *Deus proprie debitor implendi promissum efficitur [...].* c. IV. 25, p. [64]: *Et ex eo debitorem iustitiae constituitur, quod necessarium est ad veram et propriam rationem iustitiae disrebutivae.* C. IV. 21, p. [60]: *Et utrumque in Deo constituere proprie, iustitiam scilicet et debitum nec veritas sum nec contrarium aliqua ratione existimavi probabile [...].* C. IV. 23, p. [62]: *Et ego idem verissimum in omnibus meis praelectionibus existimavi et discipulis multoties in utroque Orbe publice dictavi.*

- Polá Arce, Pilar. *Catálogo colectivo del Patrimonio bibliográfico Español. Siglo XVII*. Madrid, Dirección general del libro y bibliotecas, Biblioteca Nacional, 1992.
- Ross. W. D. *Aristotle's Metaphysics*, 2 vol., Clarendon Press, Oxford, 1970
- Zapata y Sandoval, Juan, *Disceptación sobre Justicia Distributiva y sobre la Aceptación de Personas a ella opuesta*, Primera parte (Intr., trad. y notas Arturo E. Ramírez Trejo, ed. del texto Latino Paula López Crus), México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994. [Bibliotheca Philosophica Latina Mexicana 5-I]
- *Disceptación sobre Justicia Distributiva y sobre la Aceptación de Personas a ella opuesta*, Segunda parte, cc. II–XI, (Intr., trad. y notas Mauricio Beuchot Puente, ed. del texto Latino Paula López Crus). México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995a. [Bibliotheca Philosophica Latina Mexicana 5-I]
- *Disceptación sobre Justicia Distributiva y sobre la Aceptación de Personas a ella opuesta*, Tercera parte (Intr., trad. y notas Arturo E. Ramírez Trejo, ed. del texto Latino Paula López Crus), México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995b [Bibliotheca Philosophica Latina Mexicana 5-I].

## LOS TESTAMENTOS VIRREINALES Y SU LEGISLACIÓN

Hilda Lagunas Ruiz  
Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades  
Universidad Autónoma del Estado de México  
hlagunasr@uaemex.mx

### Introducción

El imperio español en sus funciones colonizadoras, impondrá inmediatamente los cánones que han de regir la vida en la Nueva España a través de una amplia y variada legislación, misma que permitió regular las relaciones entre los pobladores de la región. Así nos encontramos que la estructura formal y básica de los testamentos se rigen por las normas emitidas en España, legislación que aparece sistematizada desde las Siete Partidas, hasta la recopilación de las Leyes de Indias que nos permiten conocer, desde el concepto mismo de testamento, quiénes tienen la facultad legal para hacerlos y quiénes no; quiénes deben ser testigos; cómo se puede revocar el testamento mientras viva el testador; de qué manera pueden ser establecidos los herederos; de qué forma puede el testador distribuir sus bienes; de las mandas que hacen; de los albaceas y testamentarios; de las herencias que los hombres pueden ganar por parentesco etc.

A partir de la revolución historiográfica de inicios del siglo XX, el campo de estudio del historiador se amplía incluyendo temáticas no consideradas por la investigación tradicional, como la historia demográfica, económica, social o de las mentalidades. Por consiguiente, el historiador recurre a nuevas fuentes documentales, como cartas y otros documentos privados, obras arquitectónicas, literarias e iconográficas, registros civiles y religiosos, entre otras, así como a metodologías inter y multidisciplinarias que le permitan abordar nuevos objetos de estudio.

Entre las nuevas fuentes históricas se encuentran los testamentos, es decir, los documentos notariales en los que un individuo manifiesta su última voluntad, disponiendo de sus bienes y de todo lo que le atañe después de su muerte. Su importancia radica en que permiten un acercamiento a los sistemas de representaciones sociales, los cuales son difícil de documentar, como las actitudes hacia la muerte<sup>1</sup>, la vida privada<sup>2</sup>, el imaginario

---

<sup>1</sup> V. los trabajos pioneros que recurren sistemáticamente a los testamentos como fuentes histórica de Ariès (1971, 1977); Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clause des testaments*, Paris, Librairie Plon, 1973; Pierre Chaunu, *La mort à Paris, XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Fayard, 1978; de la Pascua Sánchez (1984), entre otros.

<sup>2</sup> V. las investigaciones de Ariès y Duby (1990), Gonzalbo Aizpuru y Rabel Romero (1996); Hilda Lagunas Ruiz, *Hacendados del Valle de Toluca, vida cotidiana y muerte durante los siglos XVII y XVIII*, México, Universidad

colectivo del más allá<sup>3</sup>, los rituales fúnebres y los hábitos piadosos, por mencionar sólo algunos, objetos todos que se perfilan cuando cubren períodos de larga duración.

El testamento es un documento por el cual una persona capaz de disponer de sus bienes, hace la transferencia de ellos para cuando muera. La característica de este documento es que surte efecto después de la muerte de la persona que realiza.

Las Siete Partidas en general y el Derecho Sucesorio estuvieron impregnados tanto por un derecho civil, como penal y por un sentimiento marcadamente religioso; de esta manera recibimos la herencia española de la salvación del alma y la creencia en el más allá, de esta manera el testamento no solamente se convirtió en un medio para distribuir la herencia preservándola por generaciones, sino también un instrumento para la salvación del alma.

Una vez conquistado y colonizado nuestro territorio, los habitantes de la Nueva España, empezaron a realizar testamentos, desde luego que esta acción estuvo limitada por varias razones, la principal era porque el documento tenía un costo monetario, el testador tenía que tener un patrimonio para heredar y debería de ser católico. Por ello en la Nueva España, particularmente en México y en el valle de Toluca, los habitantes que realizaron dicho documento fueron españoles y criollos con solvencia económica estable, y algunos indígenas casados con españoles; éstos estuvieron preocupados por la salvación de su alma, la preservación de sus bienes y el prestigio social.

La mayoría de los sujetos que realizaron su testamento pertenecían a la clase alta y eran, principalmente, hacendados, mineros, funcionarios públicos, religiosos y comerciantes. Por tal razón el testamento es una fuente relevante para los investigadores del periodo virreinal, permite conocer a los testadores y sus familias, sus vínculos, sus redes sociales, políticas y económicas, miedos y temores, creencias, actitudes y por ende, mentalidad y su vida cotidiana.

Los documentos analizados para este trabajo son testamentos redactados por escribanos en la Nueva España, éstos se encuentran en el Archivo General de Notarías del Estado de México, aludiremos a ellos y citaremos algunos ejemplos.

Con la conquista española se aplicó el Derecho castellano fundamentalmente las Siete Partidas elaboradas por Alfonso X el Sabio, legislación que tuvo como propósito ordenar las diferentes leyes y establecer una sola normatividad, por ello la legislación del derecho sucesorio se encuentra integrada en la Sexta Partida la cual establece, con detalle y precisión las formas de elaborar un testamento, como elegir a sus herederos y

---

Iberoamericana, 2005 [Tesis Doctoral].

<sup>3</sup> V. Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981.

como distribuirles la herencia, así también como nombrar a sus albaceas y testigos; en su Título 1, se da a conocer de donde proviene la palabra testamento y lo que quiere decir *testatio et mens*, testimonio de la voluntad del hombre, y de estos vocablos fueron tomados el nombre de testamento, en él se pone ordenadamente la voluntad del que lo hace, estableciendo en él su heredero y repartiendo lo suyo como crea conveniente. Es en pro de los hombres cuando se hace derechamente<sup>4</sup>.

En esta legislación se explica el por qué los hombres deben de hacer su testamento antes de morir: Testamento es una de las cosas del mundo, en que más deben los hombres tener cordura cuando lo hacen por dos razones: porque en ellos muestra cuál es su postrimera voluntad y porque después de lo ya hecho, si se muriese no puede tornar otra vez a enderezarlo, ni hacerlo de nuevo<sup>5</sup>.

Al respecto Nicolás de Yrolo Calar en su *Política de Escripturas* señala: “El testamento es la última voluntad del hombre y una protestación de justicia con que se apareja a dar a cada uno lo que es suyo, cada y cuando que el tiempo determinado por Dios fuese cumplido y cumpliese cuando llega la muerte, la cual es un apartamiento del cuerpo y del alma y una privación con que se acaba la vida mortal y al que toma en buen estado no es otra cosa siendo un remate de los trabajos del cuerpo y un cumplimiento de su destierro y un dejo de carga pesada y una salida de la cárcel y entrada en la gloria”.<sup>6</sup>

### Validez y veracidad de los testamentos

Para que un testamento tuviera validez y por ende ser verídico, se tenía que registrar ante el escribano correspondiente. Durante el periodo virreinal, el escribano era un oficio público autorizado por el Rey con la finalidad de dar fe a las escrituras y actos que ante él se desarrollaban. El escribano se encargaba, entre otras funciones, de avalar lo escrito en un documento, a este acto se le denominó función fedataria o fe pública notarial, por ello, lo escrito en forma solemne, ante él era verdad y se consideraba como tal ante una colectividad, así este personaje se convirtió en un sujeto histórico, jurídico y social.

Con los escribanos surgen las llamadas escribanías, espacio físico en donde el escribano realizaba las escrituras y en donde se almacenaban dichos documentos a los cuales se les denominó protocolos. Los escribanos debían estar nombrados o autorizados por el Rey, éste determinaba el tipo de signo que utilizaría en las escrituras, aunque un documento fuera firmado por el escribano, pero careciera del signo correspondiente, dicho documento no tenía valor probatorio, pues, no contaba con la autorización del Estado.

<sup>4</sup> Cfr., *Los Códigos Españoles*, t. 4, Madrid, La Publicidad, 1848, p. 2.

<sup>5</sup> Cfr., *ibidem*, p.1.

<sup>6</sup> Nicolás De Yrolo Calar, *Política de escrituras, primera parte*, Cádiz, Imprenta de Diego López Dávalos, 1605, f. 75.

Las normas emitidas para el nombramiento, buen funcionamiento y control de los escribanos y las escribanías, tuvieron a lo largo del virreinato marcadas violaciones y por lo mismo cambios constantes.

### Tipos de testamentos y sus características

Por la forma de hacer los testamentos se conocen dos tipos fundamentalmente: el *Nuncupativo* o abierto, testamento que se hace ante escribano y testigos, en cédula o memoria o en forma verbal, en el que los presentes se enteran del contenido; y el testamento *In Scriptis* o cerrado, es el que el testador escribe o redacta en secreto, por sí mismo, si sabe escribir, y si no por otra persona y después en un sobre cerrado se presenta ante escribano y testigos, registrando en la cubierta del sobre todos los formularios.

Respecto a los testigos, los reyes de España, Isabel y Fernando, ordenaban lo siguiente:

ordenamos y mandamos que la solemnidad de la ley del ordenamiento de don Alfonso que dispone cuatro testigos son menester en el testamento, se entienda y practique en el testamento abierto, que en Latín es dicho “Nuncupativo”, ora entre los hijos descendientes legítimos, ora entre los herederos extraños. Pero en el testamento cerrado, que en Latín se dice “In Scriptis” mandamos que a lo menos intervengan siete testigos con un escribano; los cuales hayan de firmar encima de la escritura de dicho testamento, ellos y el testador si supiesen o pudiesen firmar. Y si no supiesen, que firmen los unos por los otros de manera que sean ocho firmas y el signo del escribano. Y mandamos que en el testamento del ciego intervengan cinco testigos a lo menos y en los codicilos intervenga la misma solemnidad que en el testamento abierto: los cuales dichos testamentos y codicilos si no tuvieren la dicha solemnidad de testigos que no hagan fe ni prueba en juicio ni fuera de él.<sup>7</sup>

Testamento *Nuncupativo* o abierto, es aquel por el cual el testador declara en presencia del escribano y testigos su voluntad de disponer de sus bienes, así el escribano y los testigos se enteran de tal decisión o sea de todo el contenido, para que al término de esa sesión todos los presentes firmen. En México y por ende en el Estado de México este fue el tipo de testamento más practicado por los testadores. Es importante señalar que en este tipo de testamento no siempre se menciona en forma explícita que son abiertos veamos el siguiente ejemplo:

En el nombre de Dios amén. Sepan cuantos esta carta de testamento, última y postrimera voluntad, vieren como yo Manuel de Vargas, vecino de esta villa e Toluca [...] temiéndome de la muerte que es cosa natural, quiero hacer y ordenar mi testamento y

<sup>7</sup> *Los Códigos Españoles*, pp.558-559.

poniéndolo en efecto, por esta presente carta otorgo e conozco que hago y ordeno el dicho mi testamento, última y postrimera voluntad, en la forma y manera siguiente.<sup>8</sup>

Testamento *In Scriptis* o cerrado, en este caso el testador redacta su testamento en forma privada, lo coloca dentro de un sobre cerrado y se presenta ante el escribano para que levante el acta correspondiente, la cual tiene como requisito la comparecencia de testigos; haciéndose constar que en ese sobre se encuentra el testamento del otorgante y la deja en su protocolo. Este tipo de testamento fue poco empleado por los testadores, además en éste se menciona explícitamente que es cerrado, observemos las líneas siguientes: “En el nombre de Dios todo poderoso y de su bendita y gloriosa madre y de todos los santos y santas de la corte celestial, amén, Sepan cuantos esta carta de mi testamento cerrado e postrimera voluntad vieren como yo Sebastián González, vecino de esta villa de Toluca de la Nueva España”.<sup>9</sup>

Es importante señalar que eran más numerosos los abiertos que los cerrados. En general, los testamentos abiertos o cerrados eran fundamentalmente individuales, pero también encontramos los testamentos mutuos, éstos eran elaborados por los esposos. Dichos testamentos eran importantes porque en un solo documento la pareja conyugal dejaba establecida su última voluntad.

Se denomina testamento mutuo aquel que otorgan recíprocamente dos personas, generalmente marido y mujer, a favor del que sobreviva. Instituyéndose herederos el uno al otro, en el caso de no tener herederos forzosos. Este tipo de testamento debe reunir los mismos requisitos que el otorgado por una sola persona, abierto o cerrado, nada se debe duplicar y también son testamentos revocables el número de veces que los otorgantes deseen mientras ambos vivan. Este tipo de testamento fue poco utilizado por los testadores un ejemplo es el siguiente:

En el nombre de Dios todo poderoso amén. Sepan cuantos esta carta vieren como yo Francisco Pérez Castillejo e yo Juana Pérez, su legítima mujer, vecinos que somos de esta villa de Toluca del Estado del Marquesado del Valle, ambos a dos y cada uno de por sí insolidum y por lo que nos toca [...] queremos hacer y ordenar nuestro testamento, última y postrimera voluntad y poniéndolo en efecto en esta presente carta en la mejor vía y forma que de derecho hubiere lugar, otorgamos e conocemos que hacemos y otorgamos el dicho nuestro testamento en la forma y manera siguiente<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> AGNT, c.9, l. 16, f. 38.

<sup>9</sup> AGNT, c.1, l. 12, f. 6.

<sup>10</sup> AGNT, c. 6, l. 4, f. 6.



## Poder para testar

En México, durante el periodo virreinal, otro tipo de documento, vinculado a la sucesión testamentaria tuvo gran importancia, cuando el otorgante no podía hacer su testamento, a éste se le llamó “Poder para Testar”, era una carta en la que el otorgante daba su poder y consentimiento a otra persona de gran confianza, para que, después de su muerte, hiciera el testamento bajo las indicaciones establecidas en esa carta. Este tipo de documento fue indispensable porque a veces las personas morían abruptamente e inesperadamente evitando que personalmente pudieran redactar su testamento.

Al morir el otorgante, la persona que había recibido la carta poder, ante escribano tenía todas las facultades para elaborar el testamento del finado, el que, además de presentar la carta poder y señalar el día, hora, causa de la muerte del otorgante y el lugar donde había sido sepultado; ante el escribano procedía a la elaboración del testamento, cumpliendo fielmente con las disposiciones recibidas por el ahora difunto.

La persona elegida por el otorgante para realizar su testamento, tenía de 4 meses a un año para presentarse ante el escribano correspondiente y dejar asentada la última voluntad del difunto. Por las características de este otorgamiento, generalmente el poder para testar se le otorgaba a un familiar, cónyuge o conocido de mucha honorabilidad. Así el poder para testar constituyó un acto en el que se autoriza a otra persona de disponer del patrimonio y de la voluntad espiritual para que una vez fallecido el otorgante, tenga la tranquilidad de que su última voluntad quedará asentada en un testamento y se ejecutará de acuerdo a su disposición.

## Codicilos

El Codicilio es un documento que se elaboraba ante un notario con la finalidad de complementar o modificar algunas cláusulas del testamento anterior, en el que se actualizaba la cantidad de bienes o algunas de las disposiciones establecidas anteriormente. Cabe señalar que se podían realizar tantos codicilos como el otorgante, estando vivo, quisiera, porque cada codicilio revocaba la validez del anterior testamento.

Respecto la Sexta Partida en su título XII Ley I señala que Codicilos en latín es una manera de escritos pequeños, que hacen los hombres después de que han hechos sus testamentos, para crecer o menguar, o mudar alguna de las mandas, que habían establecido en ellos. También *Codicillus* en romance quiere decir, escritura breve, que hacen algunos hombres después de que hacen sus testamentos.<sup>11</sup>

Las personas aptas para elaborar codicilos son aquellas que reunieron los requisitos para hacer el testamento, y éste tendrá validez cuando se haga frente a 5 testigos. En el

---

<sup>11</sup> V. “Título XII, Ley I” en *Los Códigos Españoles*, pp.185-186.

periodo de estudio encontramos varios codicilos otorgados por personas que previamente habían elaborado su testamento.

### **Requisitos para poder testar**

Para que un individuo pudiera fungir como testador debía ser considerado por la ley capaz, debía tener la capacidad para testar, la cual se adquiere cumpliendo básicamente cuatro aspectos:

- A. Edad cronológica, pueden hacer testamento, los hombres mayores de 14 años y las mujeres mayores de 12, que ya no vivan bajo la tutela de los padres y ambos sexos deben tener 25 años si viven bajo la tutela de los padres.
- B. Salud o enfermedad mental y física, pueden hacer testamento las personas que estén sanas de la mente y que no sean sordos ni mudos desde el nacimiento.
- C. Situación con la justicia, pueden hacer testamento los que no estén juzgados por la ley.
- D. Religión profesada, pueden hacer testamento solamente los hombres o mujeres que profesan la religión cristiana.

### **Incapacidad para testar**

No todas las personas que querían hacer un testamento podían, legalmente estaban inhabilitadas, pues, no cubrían los requisitos antes señalados, quedaban fuera, los varones menores a los 14 años de edad, las mujeres menores de 12 años de edad, estando fuera de la tutela de los padres; o los menores de 25 años estando bajo la tutela de los padres; los desmemoriados o locos; los sordomudos de nacimiento; los que están privados de la administración de sus bienes; el esclavo; los juzgados a muerte; los desterrados; los no cristianos: herejes, moros, judíos, el excomulgado.

En los testamentos analizados, de los requisitos antes señalados solamente se hace hincapié de forma explícita en la salud mental y la religión profesada, por lo que podemos afirmar que el 100% de los testadores declaran estar sanos mentalmente y se declaran cristianos:

“Y en mi juicio y cumplida memoria, creyendo como verdaderamente creo en la Santísima Trinidad y todo lo que tiene y cree la Santa Madre Iglesia de Roma”.<sup>12</sup>

“Estando enferma del cuerpo y sana de la voluntad en mi buen sano juicio y entendimiento natural, echada en mi cama, creyendo como firme y verdaderamente creo en la

<sup>12</sup> AGNT, c. 1, l. 12, f. 6.

Santísima trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas y un solo Dios verdadero e todo aquello que tiene, cree la Santa Madre Iglesia de Roma.<sup>13</sup>

Respecto a la edad cronológica de los testadores, tal parece que los escribanos omiten este requisito, ya que en el mayor porcentaje de los testamentos se omite este requisito, también se omite el requisito correspondiente a la vinculación que el testador tiene con la justicia.

### Los testigos: número y requisitos

Como solemnidad fundamental para que un testamento tenga validez, se requiere que este documento se otorgue frente a testigos. Es por ello que por ley se especifica quien puede ser testigo y quien no y dependiendo del tipo de testamento se establece el número de testigos. Para los testamentos abiertos se requerían cuatro testigos, en los cerrados siete y para los mutuos se establecieron cuatro testigos.

Las personas que no pueden ser testigos en los testamentos son: los condenados por sentencia, los condenados por juicio por un mal hecho: hurto, homicidio etc; los que dejan la fe de los cristianos y se tornan moros o judíos; las mujeres, los menores de 14 años, Los siervos, los mudos y sordos.<sup>14</sup>

En la ley 1, de la Sexta Partida, se menciona que no pueden ser testigos: los ciegos, los herederos, ni los parientes dentro del cuarto grado de consanguinidad.<sup>15</sup> Y en la Ley X de la misma partida, se menciona que no puede ser testigo el hermafrodito, si tiene más naturaleza de mujer.<sup>16</sup>

Pero como no siempre se respetó la ley, en el caso de los testamentos motivo de estudio, en los testamentos, abiertos, cerrados y mutuos, comparecen entre tres y cinco testigos, cuya característica común es la de ser vecinos del lugar de donde es residente el testador y también se observó que existieron testigos que fungieron como tales en diferentes testamentos, pues, contaban con una condición económica, política y social alta.

También es importante señalar que no todos los testigos sabían firmar, por lo que es común ver en estas cartas testamentarias de una a tres firmas, además de la del escribano y también muy pocas veces aparece la firma del testador. Este factor es un gran indicador del nivel escolar de los habitantes de la región en estudio.

A continuación se presenta una relación de los testigos más sobresalientes y sus cargos, por aparecer un mayor número de veces en diferentes testamentos:

<sup>13</sup> AGNT, c. 1, l. 11, f. 24.

<sup>14</sup> Cfr., *Los Códigos Españoles*, p. 8.

<sup>15</sup> V., *ibidem*, p. 2.

<sup>16</sup> V., *ibidem*, p. 5.

Testigo	Cargo
Juan Alonso Altamirano	Corregidor
Pedro Anguiano	Licenciado
Melchor de Baldenebro	Teniente de Corregidor
Pedro de Castañeda	Guardián del Convento de San Francisco
Francisco Chirinos	Alguacil Mayor y Alcaide de la cárcel
Pedro de Escobar Mujica	Licenciado beneficiado del partido de Cutzamala.
Esteban García de Cueva	Mercader
Diego Gómez del Castillo	Diputado de la Cofradía del Santísimo Sacramento
Cristóbal Gómez Maya	Ganadero y Labrador
Sebastián de Goya	Ganadero y Mercader
Pedro de Illescas	Alguacil Mayor
Lucas de Luque Juan	Teniente de Corregidor
Gaspar Negrete	Alguacil Mayor
Andrés Pérez de Cámara	Licenciado beneficiario del partido de Ocoyoacac
Francisco Pérez de Vargas	Teniente de Corregidor y Escribano de la villa de Toluca.
Jorge Ressa Brahojos	Mercader
Francisco Rodríguez de Campos	Teniente de Corregidor
Diego Rodríguez de Solís	Mercader y Recolector en el Arzobispado de México
Francisco Rodríguez Magallanes	Mercader
Juan de la Serna	Mercader
Juan de la Vega	Intérprete
Juan de Velasco	Alcalde de la Corte de la Audiencia Real de México.

Por la forma reiterada en que aparece una persona como testigo se llega a la conclusión, de que existía una lista de testigos “oficiales” que proponía la escribanía y que eran solicitados por los testadores, tanto por su prestigio económico, político, social, por su nivel educativo y por ende cultural.

Como se observa en el cuadro anterior, los grupos sociales que reiteradamente eran solicitados por los testadores como testigos eran: clérigos, mercaderes, funcionarios, ganaderos, hacendados.

## Herederos Legales y su jerarquía

El propósito fundamental de la elaboración de un testamento, es la transferencia de la propiedad del otorgante a otra u otras personas, al respecto se hace una clasificación de los herederos: los forzosos y los que no los son. Dentro de los herederos forzosos se encuentran los descendientes del testador: hijos, nietos, bisnietos y los ascendientes: padres, abuelos bisabuelos. Si existen descendientes no se puede heredar a los ascendientes. También en la legislación se marca con claridad los requisitos para poder ser herederos: puede ser heredero cualquier hombre de bien y la iglesia.<sup>17</sup>

Como se aprecia la monarquía española una vez que estableció el derecho de propiedad, así como el poder intercambiarla mediante contratos; la hace también transferible o hereditaria en el instante de la muerte del dueño, dando paso a los testamentos o sucesiones. Otorgándole al hombre el derecho de distribuir sus bienes a quién así lo desee, desde luego sin pasar por alto lo legislado sobre los herederos legítimos o forzosos. Lo que indica que un padre o madre de familia no puede privar a sus hijos legítimos de la parte de la herencia que por ley les corresponde; lo que significa que no siempre el testador puede disponer libremente de sus bienes si tiene hijos o ascendientes, sólo podrá disponer de un quinto a favor de extraños, pues las cuatro quintas partes de los bienes de los padres son legítimas de los hijos, a quienes no se puede privar de ella, sino por las causas señaladas en la legislación.<sup>18</sup>

Si se carecía de hijos, pero deja padres u otros ascendientes podrá disponer del tercio a favor de otras personas, pues los dos tercios de los bienes de los hijos son en tal caso legítima de los padres, a quienes tampoco puede privárseles de ella sino por las causas que señala la ley.<sup>19</sup>

Si no tiene descendientes ni ascendientes, puede disponer libremente de todos sus bienes a favor de cualquier persona, aunque tenga hermanos, los cuales sólo podrán quejarse y reclamar la herencia cuando la herencia se vea propuesta a personas infames de hecho o de derecho y no hayan sido desheredados por alguna de las causas que la ley tiene prefijadas.

Si el testador está casado debe dejarle a su mujer lo suficiente para vivir bien y con decencia en caso de que ella no tenga bienes propios. Bajo el concepto de que la esposa se queda pobre, tiene derecho a la cuarta parte de los bienes de su marido, haya o no testamento y haya o no herederos.

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>18</sup> *Cfr.*, *Novísima Recopilación de Leyes de Indias*, ley 8, tit.20, lib.10

<sup>19</sup> *Cfr.*, *Ibidem*, ley 1, tit.20, lib.10

No puede ser heredero: el hombre que sea desterrado para siempre, los juzgados con pena, el que es juzgado por hereje, los que se bautizaron dos veces a sabiendas, ni los apóstatas que fueran cristianos y tornáronse moros u otra ley, ninguna cofradía, ni ayuntamiento que fuese hecho contra derecho o contra voluntad del Rey, la mujer viuda que se casa antes de que se cumpla el año de que murió su marido.<sup>20</sup>

Nicolás de Yrolo presenta una amplia relación de personas que no pueden ser herederos, nos dice:

no pueden ser herederos los condenados para las labores del Rey, ni el desterrado para siempre, ni el que ha sido juzgado por herético, ni el bautizado dos veces a sabiendas, ni el apóstata, ni las cofradías y ayuntamientos hechos contra la voluntad del Rey, ni el que fuese nacido de daño y punible ayuntamiento, ni los hijos de los clérigos, frailes ni monjas a los cuales llama la ley espúrios y no pueden heredar a sus padres ni a sus madres, aunque a extraños sí, tampoco puede ser heredero el que vio cautivar, matar o herir a su señor y no lo quiso socorrer pudiéndolo hacer, ni hombre que no sea cristiano, ni el alevoso, ni el traidor, ni el hijo del traidor.<sup>21</sup>

### Los albaceas y sus características

Son las personas nombradas por el testador, con la finalidad de que se encarguen del cumplimiento toral de testamento: todo lo relacionado al cadáver, al funeral, a las mandas pías: forzosas y graciosas, la entrega de legados, herencias, pago de obligaciones y esencialmente de todos los actos religiosos que van encaminados a la salvación del alma del propio otorgante, así como las de sus parientes y conocidos. No pueden ser albaceas: los esclavos, los religiosos sin permiso de su prelado, el loco, hereje, moro, judío, traidor, alevoso, ni el juzgado a muerte.

En los testamentos de estudio eran nombrados albaceas primeramente: los parientes: hijos, sobrinos, tíos, primos, padres, cónyuge; después los miembros del clero regular y secular; algún conocidos del testador: compadre, amigo, vecino.

Generalmente cada testador nombraba entre dos o tres albaceas. No todos los testadores manifiestan el tipo de parentesco que les une con los albaceas. Lo que sí es recurrente que cuando se nombra un amigo o conocido en algunos casos registran la actividad, ocupación o profesión a la que se dedican, por ejemplo:

<sup>20</sup> V., *Ibidem*, pp. 29-30.

<sup>21</sup> Nicolás De Yrolo Calar, *op. cit.*, f. 81.

E para cumplir e pagar este dicho mi testamento y todo lo en el contenido, deajo e nombro por mis albaceas e testamentarios para que lo cumplan e paguen enteramente a la dicha Leonor Hernández, mi mujer e a Calixto de León, vecino de esta dicha villa, a los cuales doy poder cumplido insolidum, cual de derecho en tal en tal caso se requiere para que entren y tomen de mis bienes los dichos 500 pesos e lo demás que sea necesario para que de ellos lo cumplan y paguen; a los cuales ruego y encargo que lo hagan con toda brevedad, vendiendo los tales bienes en pública almoneda o fuera e ella por el precio o precios que bien vistos les fuere por su propia autoridad sin licencia del juez o en su presencia como a ellos les pareciere y cual lo hicieren por mi ánima a tal depare Dios Nuestro señor, quien lo haga por las suyas y es mi voluntad que en cuanto al recibo y distribución de los dichos bienes sean creídos por solo su juramento sin otra más prueba ni averiguación.<sup>22</sup>

*Albaceas testamentarios del valle de Toluca de los siglos XVI y XVII.*

Albaceas	F. Absoluta	F. Relativa
Esposas	30	36.15%
Esposos	12	14.46%
Primos	4	4.82%
Tíos	3	3.62%
Hijos	13	15.67%
Padres	3	3.62%
Hermanos	9	10.85%
Madres	1	1.21%
Yernos	3	3.62%
Cuñados	1	1.21%
Sobrinos	4	4.82%

Fuente: Testamentos de la Notaría No. 1 de Toluca, siglos XVI-XVII.

Como se observa en el cuadro, los testadores preferían dejar al cónyuge vivo el cargo de albacea, antes que a un hijo o a sus padres.

Además, los otorgantes daban a conocer la ocupación o la profesión del albacea que no era familiar, los datos encontrados se anuncian en la siguiente tabla.

Albaceas	F. Absoluta	F. Relativa
Mercaderes	13	29.55%
Clérigos	16	36.37%

*Continúa...*

<sup>22</sup> AGNT, c.1, l. 12, fs. 9-11.

Albaceas	F. Absoluta	F. Relativa
Ganaderos	2	4.55%
Doctores	1	2.28%
Licenciados	1	2.28%
Obligados del abasto de carnicerías	1	2.28%
Funcionarios	10	22.73%

Fuente: Testamentos del Archivo General de Notarías del Estado de México de los siglos XVI y XVII.

Cuando no dejaban a pariente consanguíneo, a la esposa (o), los testadores en estudio, manifestaron mayor preferencia por dejar como albaceas a los clérigos, mercaderes y funcionarios. Una vez más se observa la relevancia de estos grupos sociales.

### Conclusiones

La legislación testamentaria permitió que el testador tuviera confianza y así asegurará establecer en ese documento su última voluntad, porque estaba seguro que al morir éste se cumpliría cabalmente.

Los testamentos constituyen, un valioso testimonio para descubrir sistemas de representaciones y creencias. Así, el testamento constituyó para el hombre una especie de pasaporte a la vida eterna.

La religión católica profesada por los habitantes de territorio novohispano impactó en su quehacer diario, generó, lógicamente, una serie de costumbres y normas que se convirtieron en rituales de trascendencia social. Las personas se preocupaban, más allá del mundo terrenal, por la salvación de su alma; decidían antes de morir redactar su testamento, cumpliendo así con los cánones religiosos.

Los testadores motivo de estudio tuvieron mayor preferencia por realizar testamentos *nuncupativos* o abiertos. Mayoritariamente los testadores preferían presentarse ante el escribano para dejar registrada su última voluntad.

La conciencia de la temporalidad de la vida terrenal provocaba que familias completas, padres e hijos, buscaran la benevolencia divina, mediante la obediencia religiosa y la administración de los sacramentos religiosos y auxilios espirituales: bautismo, confesión, comunión, extremaunción, con la finalidad de asegurar la salvación del alma y, de ese modo, evitar las penas eternas. Se puede apreciar que ante esa marcada necesidad de buscar la salvación, se valieron de todos los medios que tenían a su alcance.



Estar ubicados en la cima de la estratificación social no era garantía para lograr una vida eterna y así, aunque su poder, prestigio y riqueza eran reconocidos por todos los demás, necesitaban por todos los medios buscar la salvación de su alma. La muerte ha sido, en todas las culturas, la gran preocupación del hombre.

La muerte, durante el periodo virreinal estaba regulada por un ritual consuetudinario. La certeza de la muerte hizo reflexionar a los fieles sobre la fragilidad de la vida y lo infructuoso de nuestros esfuerzos, ambiciones y pasiones.

### **Bibliografía**

Ariès, Philippe y George Duby, *Historia de la vida privada*, 10 vols., Buenos Aires, Altea, Taurus, Alfaguara, 1990.

*Los Códigos Españoles*, 4 t., Madrid, La Publicidad, 1848.

Lujan Muñoz, Jorge, *Los escribanos en las Indias Occidentales*, México, UNAM, 1982

Chaunu, Pierre, *La mort à Paris, XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Fayard, 1978.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar y Cecilia Rabel Romero (eds.), *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica. Seminario de Historia de la Familia*, México, El Colegio de México, UNAM, 1996.

Lagunas Ruiz, Hilda, *Hacendados del Valle de Toluca, vida cotidiana y muerte durante los siglos XVII y XVIII* [Tesis Doctoral], México, Universidad Iberoamericana, 2005.

Le Goff, Jacques, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid. Taurus, 1981.

*Novísima Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias*, 5 vols., México, Porrúa, 1987.

Vovelle, Michel. *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Paris, Librairie Plon, 1973.

De Yrolo Calar, Nicolás, *Política de escrituras*, Cádiz, Imprenta de Diego López Dávalos, 1605.

### **Archivos**

Testamentos resguardados en el Archivo General de Notarías del Estado de México, de los siglos XVI y XVII.

# LA FILOSOFÍA JURÍDICA LASCASIANA BAJO UN CONTEXTO ICÓNICO Y COMPRENSIVO

*Napoleón Conde Gaxiola*  
*Escuela Superior de Turismo*  
*Instituto Politécnico Nacional*  
napoleon\_conde@yahoo.com.mx

## Introducción

En este trabajo reflexiono sobre las ideas jurídicas y políticas de fray Bartolomé de Las Casas desde la perspectiva de la hermenéutica analógica, en tanto propuesta interpretacional distante del univocismo absolutista y del relativismo equivocista.<sup>1</sup> Este ensayo no tiene por objeto elevarse a la calidad de presentación única, ya que implicaría una propuesta cerrada dirigida a diseñar una única hipótesis correcta sobre el defensor de los indios. Tampoco es una oferta indeterminista, ambigua, de factura nihilista, pues nos conduciría a un horizonte incierto. Pretende constituirse en una propuesta prudencial de corte comprensivo e icónico, es decir, hermeneutizante, auxiliada por la analogía en tanto proporción, equilibrio y medida. El propósito es estudiar algunas ideas de Las Casas para entender de manera más amplia la crisis de nuestro tiempo y ofrecer, de una u otra manera, algunas alternativas para una filosofía del derecho justa y auténtica. Para ello, estudiamos el proyecto político, social y jurídico de Bartolomé caracterizado como una utopía, en la que señalamos sus diferencias con otros modelos y arquetipos sociales. También tratamos algunos puntos de su polémica con Juan Ginés de Sepúlveda. En síntesis, continuamos con nuestro plan para estudiar la postura humanista y antropológica del defensor de los indios y de sus derechos humanos.

## De Las Casas: el humanista

Bartolomé de las Casas fue un formidable jurista, un verdadero antropólogo, un auténtico místico, un audaz teólogo y un brillante filósofo, pero ante todo, un utopista. Su propuesta económica, política y social se puede tipificar como una reforma innovadora que pretende ser concretada en la realidad con medios humanos y para fines humanos. Construye la idea del “buen indio” o “buen salvaje” dos centurias antes que los iluministas de la modernidad, y diseña una utopía mesurada, en la que concibe un proyecto de sociedad basado en la igualdad y la justicia, para adelantarse de manera

---

<sup>1</sup> Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 2000.

audaz y erudita a su época. Se ha convertido en uno de los grandes defensores de los derechos humanos de los indios en América, tipificándolos como derechos naturales, ya que son derechos que tienen como base la naturaleza humana, lo cual lo conduce a una idea de comunismo indio basado en la producción autónoma de sujetos libres. Bartolomé señala lo siguiente: “Desde el principio del género humano, todos los hombres [...] por derecho natural y de gentes fueron libres [...] y no sujetos a servidumbre”.<sup>2</sup> Él construye una idea de sociedad muy avanzada para su tiempo, fundamentada en una concepción antropológica, donde el primado del ser humano supera las dimensiones formalistas y positivistas. Así, su vocación de utopista se articula con la de liberador al entender la sociedad, como una colectividad de personas orientadas hacia el bien común. Observaba y constataba con su praxis que los nativos, al ser víctimas de una guerra injusta, eran tratados de manera indebida, contra el derecho natural, privados de sus bienes y libertad, siendo estas ofensas una serie de eventos contra el hombre.<sup>3</sup> En su teoría, ubica la sociedad en tanto estructura humana, en la que todos los procesos y acontecimientos están vinculados y enlazados. Cree firmemente en una congregación racional, recíproca y solidaria, como forma de organización de la sociedad. No se contenta con la visión feudal imperante en la España de su tiempo, sino que se adelanta a las propuestas modernistas de la Ilustración. Él dice:

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 cuatros 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 [...] Todo esto dice Tulio en el libro I de Legibus.<sup>4</sup>

Como vemos, establece el principio de igualdad para todos los hombres. Los conquistadores y los indios son semejantes. Los españoles no son superiores a los indígenas. Los nativos son entes libres; dado que la naturaleza humana es libre en cuanto ser racional y, en la medida que se encuentran dispuestos a actuar como seres orientados a la búsqueda del bien y a desechar el mal. Tal caracterización del indio era extraña en esa época; se le condenaba como un ente conducido hacia la maldad, siendo diametralmente opuesto al conquistador europeo. Bartolomé criticó esa concepción eurocéntrica, ubicándose en favor de las víctimas de esta forma: “Sean cristianos y gentiles, y de cualquier secta, ley,

---

<sup>2</sup> Bartolomé de Las Casas, *De regia potestate*, Edición Crítica Bilingüe por Luciano Pereña, J.M. Pérez Prendas, Vidal Abril y Joaquín Azcárraga, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1969, p. 16.

<sup>3</sup> Las Casas, Bartolomé de, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 422.

<sup>4</sup> Las Casas, Bartolomé de, *Historia de las indias*, I, II, cap. LVIII, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1986, p. 334.

estado, color y condición que sean, sin ninguna diferencia”.<sup>5</sup> Nuestro autor articula la sociedad con lo justo, la convivencia con la solidaridad, la enseñanza con el amor y la ley con la solidaridad. En la historia universal ha sido uno de los grandes utopistas que impulsó una idea innovadora de sociedad. Se trata de un tejido de actores con deberes y derechos orientados a la búsqueda del bien y de la posibilidad de una vida buena. Su definición de sociedad lo lleva necesariamente a concebir un proyecto social en la realidad concreta. Para este desafío, emerge de un paradigma justicial y comunitario. Una sociedad en la que el animal humano supere su condición biológica y pueda convertirse en persona, basado en la esfera de la justicia y la equidad; los sujetos que la integren estarán aptos para lograr algunas verdades; serán capaces de ser autónomos y de practicar en los hechos el principio de libertad; los individuos y la colectividad alcanzarán sus objetivos mediante un proceso de gestión comunitaria. Como vemos, Las Casas ha elaborado una utopía mucho más digna que la oferta moderna y contemporánea de hechura liberal, republicana o social-demócrata. Pese a sus límites, su propuesta es históricamente valiosa y radicalmente distinta a la utopía de Tomás Moro, que fue pensada de manera abstracta para una organización ideal de la sociedad en una isla imaginaria.<sup>6</sup> El dominico, a diferencia del abogado londinense, cristalizó en la práctica su modelo societal, es decir, llevó a los hechos sus ideas y cristalizó en la dimensión de lo real su pensamiento. Tuvo una militancia práctica en favor de los pobres y oprimidos.

En el siglo XVI aún no se configuraba en la práctica un programa humanista sobre lo justo y equitativo de nuestras sociedades. En esa ruta es un precursor no sólo de la jusfilosofía, sino también de la filosofía política y social. A nuestro juicio, es un utopista analógico ya que evita la idea de utopía unívoca, en el sentido platónico de la ciudad ideal donde gobierna el rey filósofo,<sup>7</sup> demarcándose de las utopías imaginarias renacentistas de factura equívoca. La apuesta de Las Casas no puede ser más entera y estimulante; su obra teórica y praxis específica es la prueba de ello, ya que se dedica a enfrentar de forma creativa y crítica la realidad y la vida cotidiana. Él pudo establecer un escape hacia la dimensión de lo imaginario y diseñar una utopía relativista en la vía de Tomás Moro, diseñando en la mente una sociedad, que es producto de la fantasía, para huir de manera acelerada de lo real. También pudo haber seguido el camino unívoco de adaptarse y aliarse con los poderosos. Tenía buenas relaciones con el imperio y con el alto clero. También evita el sendero positivista de sumisión estatal. El sevillano entendía que el ser humano es apto para instalarse en una vida cómoda y oportunista. Sin embargo, en él vive la esencia del pensamiento utópico, ya que busca en el Nuevo Mundo, lo que

<sup>5</sup> Bartolomé de Las Casas, *Historia de las indias*, I, I, cap. XVI, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1986, p. 16.

<sup>6</sup> Tomás Moro, *Utopía*, Madrid, Planeta, 2003.

<sup>7</sup> Platón, *La República*, México, Porrúa, 1995.

ahora es México, la *eutopía*, el “buen lugar”, que a medio milenio de su llegada, aún sigue siendo esa *outopía*, el “no lugar”. Es el típico utopista, explorador por antonomasia del “buen lugar”, ya que trata de transformar, para los indios y los mexicanos, ese *topos* en un espacio cordial y amable. Se percata de la codicia del conquistador europeo y de la posibilidad de una sociedad nueva y diferente, a condición de la existencia de personas dotadas del coraje y arrojo para cambiar las cosas. Ésa es la lección primordial que Bartolomé nos ofrece como utopista, haciendo de él un ser ineludible e indispensable en el diseño y construcción del “buen lugar”, capaz de transformar la potencia en acto y aproximarnos al principio verdadero de solidaridad. Sus ideas nos sirven como un remedio reconstituyente en este largo lapso desértico de consternación y postración, como un tónico poderoso para levantarnos de un extenso sueño invernal y recordarnos que lo humano aún es posible. La utopía lascasiana nos sacude de la ilusión liberal y totalitaria, del mito modernista de la globalización, el culto al mercado y el fetichismo electrónico; pues el porvenir depende de lo que construyamos ahora. De esta manera se aleja de las utopías sectarias y unilaterales, que serían objeto de reflexión en la modernidad. Pienso en las llamadas utopías nacionales conservadoras del siglo XIX, que el historiador y urbanista estadounidense Lewis Mumford denomina *Casa Solariega* en la que no se aspira a la felicidad de la comunidad, sino al bienestar de los mandatarios; donde los principios primordiales que caracterizan a esa sociedad son el negocio, la posesión y el mercado; o en la denominada *Coketown*, en la que la fábrica es el centro de la vida social. Dicho centro está dedicado a la construcción de valores de cambio y todo está en función de la producción industrial.<sup>8</sup>

La vigencia de la utopía lascasiana es una luz ante las malogradas ficciones como la *Ciudad del sol* de Tomás Campanella,<sup>9</sup> la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon,<sup>10</sup> la *Cristianópolis* de Johann Valentin Andreae<sup>11</sup> y las utopías industrialistas de Charles Fourier,<sup>12</sup> Robert Owen,<sup>13</sup> y Étienne Cabet,<sup>14</sup> así como, ante el fundamentalismo del mercado y el totalitarismo estatista existentes en los hechos. Buena parte de las utopías occidentales destilan una actitud cosificadora y alienante ante la ciencia, el poder, la industria, el progreso y los mitos sociales sobre el papel del estado y la masa pecuniaria, en detrimento de la dignidad, la felicidad y la prudencia. No es el caso de Bartolomé. Es uno de los primeros pensadores que defiende a los indios como sujetos racionales, capaces de construir por

<sup>8</sup> Lewis Mumford, *Historia de las utopías*, Logroño, Pepita de Calabaza, 2013, pp. 181-220.

<sup>9</sup> Tommaso Campanella, *La ciudad del sol*, Madrid, Akal, 2003.

<sup>10</sup> Francis Bacon, *La nueva Atlántida*, México, Akal, 2006.

<sup>11</sup> Johann Valentin Andreae, *Cristianópolis*, México, Akal, 2010.

<sup>12</sup> Charles Fourier, *El nuevo mundo industrial y societario*, México, FCE, 1989.

<sup>13</sup> José Ramón Álvarez Layna (ed.), *Robert Owen. Textos del socialista utópico*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2016.

<sup>14</sup> Étienne Cabet, *Viaje a Icaria*, Barcelona, Folio, 1999.

sí mismos una formación societal plural, en busca de una existencia más plena. Él señala: “Tanto porque en ellos concurren todas las causas naturales para ello, como porque históricamente se ve que efectivamente lo son y lo han sido, según se revela en su modo de vida”.<sup>15</sup> Indica que los mexicanos poseen un conjunto de instituciones efectivas, así como un depósito de competencias, articuladas en su tradición, vivas en el presente que configuran una ruta para un devenir mejor. La siguiente cita es una muestra de ello: “El continente, que son todas estas regiones indianas, es felicísimo y favorable a la naturaleza y condición humana [...] todas estas indias son las más templadas, las más sanas, las más felices, alegres [...] y más conforme su habitación a nuestra naturaleza humana, de las del mundo”.<sup>16</sup>

Además, los indígenas son personas felices y equilibradas, sanas y alegres, capaces de edificar de manera autónoma su destino.

Es claro que Bartolomé no tiene una utopía privada. Es un proyecto comunitario en el que participa en diversas etapas cronológicas su fiel amigo Fray Labrada, Antón de Montesinos, algunos frailes dominicos y, por supuesto, indígenas. Si tiene una utopía, es comunitaria, en la que incluye las utopías trascendentales de Aristóteles, Tomás de Aquino, Domingo de Soto, Francisco de Vitoria y otros. Es una utopía que comprende las utopías individuales de muchas personas dedicadas a la vida espiritual y a la praxis concreta. También incorpora las ideas antropológicas y filosóficas sobre la persona humana desarrolladas por el pensamiento cristiano. En su combate por la defensa de esos principios mantuvo una consistencia cabal en la redacción de sus textos. Por ello su contribución teórica y metodológica se ubica en el contexto de la etnología, la historia, la ciencia del derecho y la filosofía. Toda su existencia se abocó a esta dinámica de carácter temático, conceptual e ideológico, pero también fáctico. Se podría decir, incluso, que su utopía es de factura humanista. El filósofo mexicano Mauricio Beuchot así lo reconoce:

Por eso, además de que el pensamiento de Las Casas tiene rasgos humanistas, por la incorporación que supo hacer de las cosas valiosas que el Renacimiento traía (insistencia en la dignidad del hombre, igualdad de los seres humanos, llamado a la conquista del mundo, etc.), tuvo asimismo rasgos proféticos, entendiendo el profetismo como el hablar en nombre de la justicia, o de la razón misma, pues aquí Bartolomé se ponía del lado de las dos, para realizar esa defensa del indígena que lo ha colocado con tanta radicalidad en el movimiento anti-colonialista de todos los tiempos, y como defensor de un humanismo indio que no se había podido reconocer antes de él.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, México, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México 1967, vol. 1, pp. 108 y 169.

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

<sup>17</sup> Mauricio Beuchot, *Filosofía y sociedad en la Nueva España*, México, Cuadernos del Seminario de Cultura

Él es uno de los iniciadores de la idea del humanismo indio, ya que no sólo tuvo una actuación solidaria frente a los indígenas, sino que supo admitir el humanismo en su ser. A diferencia de Francisco Ginés de Sepúlveda que sólo reconocía el humanismo europeo, él ahonda y se adentra profundamente en los aspectos trascendentales de la América india. Incluso se puede decir que se auxilia de la analogía para establecer una semejanza entre el humanismo renacentista y la escolástica con el pensamiento de los naturales. Así lo ve Beuchot: “De ahí que veamos en Las Casas, a través de esta su lucha en pro de la justicia y de los derechos de los indígenas, su actitud analogista, su hermenéutica analógica, ya que la justicia está en la línea de la proporción, esto es, de la analogía, y sólo con sensibilidad analógica se puede buscar tan denodadamente lo que es justo”.<sup>18</sup>

### De Las Casas y su pensamiento analógico

El pensamiento analógico de Bartolomé se genera en la confirmación de la dignidad del hombre americano, pues no obstante sus rasgos étnicos, universo ideacional y concepción del mundo, es proporcional, análogo o icónico; se capta su tejido axiológico mediante la interpretación, debido a una hermenéutica iconizante del ser humano. Por desgracia, Sepúlveda, Hernán Cortés, Carlos V, Felipe II y los militares despóticos del imperio español carecieron de analogía en su teoría y práctica. La analogía en la idea del hombre conduce a nuestro autor a visualizar al indio como un análogo: “Como pues aquestas naciones sean de su naturaleza tan benignas, quietas y mansas y ajenas de ser perturbadas sus ánimas de la ira, que es pasión impeditiva del entendimiento, manifiesto es que por la carencia natural que tiene della, por esta causa natural no podrán ser impedidos en los actos del entendimiento natura”.<sup>19</sup>

La analogía le permite generar una concepción de hombre con base en principios de carácter ontológico y teológico. Al ser un fiel testigo del proceso de conquista y colonización de los mexicanos, rompió con los esquemas univocistas que cuestionaban su identidad como seres humanos. Aún en el siglo XVIII diversos autores asumen posturas colonialistas, excluyentes y racistas, como sucede con Guillaume-Thomas Raynal,<sup>20</sup> William Robertson<sup>21</sup> y George-Louis Buffon.<sup>22</sup> Tales autores pretendían justificar

---

Mexicana, 2016, pp. 57-58.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 166-167, 190-191.

<sup>20</sup> Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et des commerces des Européens dans les Deux Indes*, Amsterdam, Gosse, 1770.

<sup>21</sup> Robertson, William, *The History of America*, 1 ed. 1777, 3 vols. 5 ed., London, A. Strahan, T. Cadell, y Edinburgh, J. Balfour, 1788.

<sup>22</sup> George-Louis Leclerc Buffon, *Histoire naturelle générale et particulière avec la description du Cabinet du Roy*, t. 9,

la minoría de edad de los indígenas para gobernarse por sí mismos. Así sucede con el presbítero escocés William Robertson,<sup>23</sup> quien considera el cristianismo como una religión que se fue desarrollando con la civilización europea. Para él, la idea de combinar el cristianismo con creencias no cristianas implicaba depravarlo. Los indios aparecían como incompetentes para volverse cristianos. Le parecía inexplicable que Bartolomé de las Casas estableciera la idea de construir congregaciones de indígenas libres en el continente americano. En esa vía, los amerindios eran incapaces de convertirse a la religión europea, porque aún permanecían en su condición de bárbaros. En ese sentido, los mexicanos eran incapaces de comprender la “grandeza” del cristianismo. Una de las razones esgrimidas por el escocés era la carencia de escritura. En su calidad de “pueblo sin historia”, necesitan la tutela de los conquistadores y de pensadores europeos que escribieran su historia. Tal creencia sólo podría emerger una vez iniciado el proceso civilizatorio. Es importante mencionar que el racismo dieciochesco es una muestra objetiva de la ausencia de analogicidad. Un ejemplo contrario es el del jesuita Francisco Javier Clavijero, sin duda alguna, adherido a la tradición lascasiana y a la corriente humanista identificada con los oprimidos.<sup>24</sup> A Bartolomé, le permite la analogía elaborar una fundamentación de carácter antropológico, en la que ubica a los nativos como seres semejantes a Dios, indicando a su vez el axioma de la igualdad entre las personas. Consideraba a los indígenas como seres aptos para la producción, intercambio, consumo y gestión de los saberes y conocimientos: “porque aquestas gentes por la mayor parte [...] son para las ciencias más que otros hábitos”.<sup>25</sup> Para deslindarse de quienes dudaban de ello, recordando el sermón de Antón de Montesinos: “¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?”.<sup>26</sup>

La homilía más completa del dominico que veremos a continuación, tuvo en él un profundo impacto:

¿Con éstos no se deben guardar y cumplir los preceptos de caridad y de la justicia? ¿Estos no tenían sus tierras propias y sus señores y señoríos? ¿Estos hannos ofendido en algo? ¿La ley de Cristo, no somos obligados a predicársela y trabajar con toda diligencia de convertirlos? [...] Todos estáis en pecado mortal, y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes.<sup>27</sup>

---

Paris, Imprimerie Royale, 1761.

<sup>23</sup> Robertson, *op. cit.*, vol. 1, pp. 310-337.

<sup>24</sup> Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, México: Porrúa, 2014.

<sup>25</sup> Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria. Vol. 1, ob. cit.*, p.166-167 y 190-191.

<sup>26</sup> Las Casas, *Historia de las Indias*, lib. 3, cap. IV, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1986, p. 25.

<sup>27</sup> José María Iraburu, *Hechos de los apóstoles de América*, Pamplona, Fundación Gratis Date, 2003, pp. 14-15.



En esta situación, Bartolomé se presenta como una persona muy acorde con la analogicidad, ya que utiliza el paralelo y el símil de la modalidad conductual de los mexicanos con el modo de ser europeo. Estuvo en condiciones subjetivas y objetivas de visualizar a los naturales como diferentes, pero también como equivalentes. Supo entender la dialéctica de la identidad y la diferencia, virtud aún desconocida en el momento presente por el positivismo normativista<sup>28</sup> y la ambigüedad de la posmodernidad.<sup>29</sup> Las Casas como historiador, se reapropia conscientemente de la idea de justicia y de la condición concreta de los explotados. Es una persona dinámica, cuyo propósito es reivindicar las cualidades mentales de los indígenas y su aptitud para entender la nueva religión. Mientras que algunos racistas de la Ilustración veían en la ausencia de escritura un elemento de la incompetencia para recibir la doctrina. Bartolomé, confiando en sus fuentes y en su practicidad, intenta transformar analógicamente a los colonizados al culto crístico. En ese contexto revela la óptica deformada de las ideologías eurocéntricas en que los conquistadores difunden de manera determinista y metonímica su propia cultura. Para ello ignoran la cultura de los “Otros” e imponen autoritariamente su limitada visión del mundo. Bartolomé de Las Casas reclama diferentes modalidades metódicas para registrar la historicidad, así como la batería interpretacional para comprender su patrimonio material y espiritual. Muestra, además, que la reflexión del humanismo hispánico, por ejemplo Sepúlveda, es limitada. Reta y desafía su versión de la conquista, y en esa ruta su pensamiento pertenece a una modalidad epistémica y ontológica opuesta. El método analógico le permite entender los valores y criterios morales, y la ontologicidad de su propio ser. Para ello aplicó, como nos recuerda Beuchot, la hermenéutica analógica a fin de analizar de manera comprensiva la condición análoga del amerindio. Su capacidad para reconocer y aceptar la diferencia sin suprimir las fronteras y sin ambicionar el conocimiento total del otro. Tal reconocimiento de la alteridad, al interior de los confines y linderos de la proporcionalidad, lo llevan a proponer un intercambio dialógico entre los peninsulares y los locales, “Por eso Las Casas se nos manifiesta como un prototipo o paradigma del hacer filosofía desde América Latina. Era la suya una hermenéutica analógica”.<sup>30</sup>

Con el método y la técnica de la proporcionalidad, pudo autocriticarse y autoevaluarse. Vino a América en 1502 a la isla Española, donde practicó de manera equivocada, para desdicha de su biografía, la violencia contra los indios; por lo que recibió en recompensa algunos indios en repartimiento o encomienda. Es una especie de “invasor invadido”

---

<sup>28</sup> Hans Kelsen, *Teoría pura del Derecho*, México, Porrúa, 2011, pp. 83-122.

<sup>29</sup> Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad*, México, Gedisa, 2010.

<sup>30</sup> Mauricio Beuchot, *op. cit.*, p. 50.

por la cosmología india. Beuchot le llama “el encomendero arrepentido”,<sup>31</sup> o como reza el título de un libro del político e historiador jalisciense, Agustín Yáñez, “el conquistador conquistado”.<sup>32</sup> Mediante la analogía se puso del lado de los mexicanos al percatarse de la explotación, congoja y pesadumbre ante los victimarios europeos. Esta autoverificación analógica lo lleva a abandonar la encomienda y convertirse en sacerdote dentro de la orden dominica. La enseñanza lascasiana es una evidencia palpable de la rectificación diagramática de nuestro destino. Es el mismo caso de Agustín de Hipona. Mediante la analogía nos espejamos con la realidad y vemos la luz para abandonar la oscuridad. Tal absorción supone una transformación ontológica y antropológica, y la adopción de un nuevo paradigma. En su seno se adentra en el pensamiento de Tomás de Aquino, que al tomar de Aristóteles la idea de analogía le permite ubicarse entre la univocidad y la equivocidad, para recibir en consecuencia un dispositivo teórico de primera magnitud y poder encarar de manera erudita los absolutismos y los relativismos. La analogía no es una propuesta menor, ni es el factor intermedio entre lo uno y lo otro; es la apuesta epistémica de Bartolomé para sopesar y establecer semejanzas entre la cultura nativa en Mesoamérica y Aridoamérica y la cultura clásica greco-romana, la escolástica medieval y el humanismo renacentista y cristiano. En ese contexto histórico adoptó y absorbió Bartolomé la teoría y el método analógico. Por desdicha e ignorancia, algunos se contentan con la definición de analogía ofertada por los diccionarios y glosarios. La cuestión no es así. Se trata de una de las propuestas de mayor alcance en la historia de las ideas, que transita de los pitagóricos a Aristóteles, de los peripatéticos a Cicerón, de Agustín a Tomás de Aquino, de Nezahualcóyotl a Antón de Montesinos y de Bartolomé a Beuchot.

Es importante mencionar que la idea de igualdad es vertebral en el sevillano en tanto idea ontológica, antropológica y económica. Eso lo lleva a caracterizar a los indios como seres humanos con capacidad creativa. En ese universo es relevante el derecho natural, entendido como la recta razón, que permite la inclinación al deber y aprueba las obras virtuosas.<sup>33</sup> Él se opone a la opinión de Juan Ginés de Sepúlveda, típico representante del humanismo renacentista europeo, en su caracterización del indio en tanto masa ignorante e inhumana: “la índole y costumbres de estos hombrecillos tan bárbaros, incultos e inhumanos, y eso que todavía no hemos hablado de su impía religión y los nefandos sacrificios en que veneran como Dios al demonio, a quien no creían tributar ofrenda mejor que corazones humanos”.<sup>34</sup>

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

<sup>32</sup> Agustín Yáñez, *Fray Bartolomé de las Casas, el conquistador conquistado*, México, SEP, 1966.

<sup>33</sup> Manuel García Pelayo, *Estudio preliminar a Juan Ginés de Sepúlveda*, en Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, pp. 59 y 67.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 111.

La opinión de Sepúlveda sobre el indio tipificándolo como gorgojo, sabandija o, en el mejor de los casos, como animal no racional, exhibe el nivel de incompreensión en que se ubica. A su vez, manifiesta su escasa atención a la naturaleza humana, así como su reducida sensibilidad como persona. El sacerdote de Pozoblanco nos enseña su grado de bestia descarnada, incapaz de transformarse en sujeto. Jamás entiende la noción de igualdad y justicia, pues está lejos de un marco conceptual prudencial y crítico. La justicia es la apreciación y valoración de una acción igualitaria. No reclama justicia para el indio, porque jamás entendió que la justicia es mediación, equilibrio y proporción. Aún más, no comprende que la justicia es un acto antiestatal; porque él, a diferencia de Bartolomé, siempre estuvo ligado a los intereses económicos y políticos del imperio español. El estado hispánico es diametralmente opuesto a lo justo; es enemigo de la libertad, partidario de la desigualdad y opositor en los hechos, de la posibilidad de una vida buena y, en consecuencia, contrario a tomar en serio a los derechos naturales. Juan Ginés justifica y legitima la conquista y dominación de los indígenas,<sup>35</sup> inclusive por medios violentos.<sup>36</sup> A continuación subraya: “a estos bárbaros contaminados con torpezas nefandas y con el impío culto de los dioses, no sólo es lícito someterlos a nuestra dominación para traerlos a la salud espiritual y a la verdadera religión por medio de la predicación evangélica, sino que se los puede castigar con guerra todavía más severa”.<sup>37</sup>

Es obvio que Ginés de Sepúlveda tiene una idea anti-anropológica de los indios, pleotórica de exclusión, racismo y agresividad. Propone utilizar la guerra de la forma más despiadada y cruel sobre los oprimidos. Ni siquiera podemos decir que piensa, ya que el pensamiento es aquella capacidad del sujeto con independencia y libertad para reflexionar e interpretar con el propósito de transformar. Pensar es la captura en interpretación de las posibilidades reales del pensamiento en su diversidad. Sepúlveda está alejado de una política auténtica de los derechos naturales: “ni más saludable, que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados, de impíos y siervos, en probos y adoradores del verdadero Dios”.<sup>38</sup>

La ausencia de analogía es a todas luces evidente en esta cita. De haber aplicado esta teoría y método evitaría los inconvenientes temáticos del univocismo y del equivocismo. Resulta claro, sin embargo, que su opinión de humanidad se encuentra atravesada por un punto de vista que supone la existencia de escalas y que por ello limita la condición

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>37</sup> *dem.*

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 133.

de ser humano del indio, ubicándolo en un nivel muy bajo, hasta que se vaya haciendo más humano y emerja en él la existencia de buenas maneras y la religión cristiana.<sup>39</sup>

En el momento presente infinidad de individuos coinciden con el pensamiento de Sepúlveda, ya que suponen que la pobreza tiene un tejido natural vinculada con la razón. En esa vía, los países o naciones que tengan una cultura superior deben determinar lo que es justo por naturaleza. Sepúlveda señala que la ley natural, lo que es bueno y es malo, sino también: “en todos aquellos que no han corrompido la recta naturaleza con malas costumbres y tanto más cuanto uno es mejor y más inteligente”.<sup>40</sup>

Vemos que tiene una idea equivocada del derecho natural de factura relativista debido a que construye una interpretación oscura y confusa. Más adelante señala:

las costumbres y la naturaleza de una y otra gente, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del nuevo mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentes y templados, y estoy por decir que de monos a hombres.<sup>41</sup>

Para tratar de justificar la inferioridad étnica, cultural y económica de los indios frente a los españoles, recurre a una serie de artimañas, artificios y astucias que lo alejan del pensar analógico de Bartolomé. A veces adopta posiciones unívocas pretendiendo, según él, una interpretación clara y distinta. Por supuesto que no la alcanza en términos conceptuales. A su vez, se traslada al otro extremo y cae en una postura equívoca, al empantanarse en una comprensión ambigua y difusa. De manera unívoca supone que los españoles son los hombres perfectos, sanos de alma y cuerpo, que exceden a los demás en prudencia e ingenio: ellos se merecen el título de señores. En otra arista, existen los perversos y degenerados en los que muchas veces domina la corporalidad al espíritu y el avidez a la sabiduría; ellos son los siervos “y es justo y útil que lo sean, y aún lo vemos sancionado en la misma ley divina”.<sup>42</sup> La postura de Sepúlveda de ampararse en cualquier caso en la ley divina, es a todas luces equívoco e incierto. La verdad histórica nos enseña que su propuesta tenía lagunas categoriales y deficiencias epistemológicas, derivadas de su posición política al servicio de la monarquía hispánica. En otro contexto existencial, teórico y fáctico, Las Casas asume un camino diferente. Critica de manera

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 85.

objetiva la modernidad, la evangelización unidimensional, la utilización de la violencia y la imposición de un derecho univocista. Estableció los derechos naturales de los indios en contra del eurocentrismo. En su polémica con Sepúlveda, resulta vencedor nuestro personaje. En Sepúlveda predominaba el humanismo renacentista, y en Bartolomé, la crítica integral. Los humanistas proponían la demarcación clásica entre civilización y barbarie, protegiendo a la primera, en la que Europa era el esquema a imitar. Opinaban que los indios deberían ser sujetos de la violencia para ser civilizados. Los humanistas como Sepúlveda criticaban el paganismo, la falta de educación y cultura.<sup>43</sup> Las Casas representa la posición contestataria y militante superando al Aristotelismo culturalista, el humanismo occidentalizante y el academicismo subjetivista. Nuestro autor establece que los indios tenían educación, instrucción y formación material y espiritual dotada de una consistencia pertinente, y que sus ideas habían sobresalido por encima de los romanos y los griegos.<sup>44</sup> Bartolomé lo planteaba, ya que los indios tienen una teoría política y una praxis. Una filosofía social y un concepto antropológico y ético del ser humano. Por eso acepta hablar el sevillano de un humanismo indígena, desmarcándose de las posturas religiosas del clero retardatario, de los académicos renacentistas, de los militares voraces y de la monarquía española.

En su libro titulado *Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión*, propone una cultura, educación, religión y evangelización no violenta, ni monológica, sino dialógica. Lo único que justificaría la conquista era la comunicación pacífica de bienes que Vitoria llama el *ius communicationis*.<sup>45</sup> Él había conseguido que en las leyes nuevas de indias se prohibiera la esclavitud, pero en la práctica triunfó Sepúlveda, ya que las nuevas leyes fueron abolidas. Lo mejor de la tradición jurídica y política medieval y renacentista estuvo presente en Las Casas, y se basó en una visión crítica de la escolástica en general y de Tomás de Aquino en particular, para el cual no había educación sin justicia, ni juridicidad sin misericordia. Una muestra de ello, es que Bartolomé planteaba restituir los bienes arrebatados a los indígenas, así como reparar los daños que se hayan ocasionado. Aquí se observan dos tipos de injusticia: la primera al retener lo que es de otro; después, la injusticia presentada en las acciones y pasiones.<sup>46</sup> Para el dominico, restituir implica pues reintegrar o rembolsar los bienes que se le han despojado al indio.<sup>47</sup> Un ejemplo puede ser el de las tierras, las cuales deben ser regresadas a sus propietarios naturales e históricos, es decir, a los mexicanos. Aquí podemos ver el elevado concepto de derecho

---

<sup>43</sup> Cfr. Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 83.

<sup>44</sup> Bartolomé de Las Casas, en *Apologética historia sumaria*, vol. 1, pp. 108 y 169.

<sup>45</sup> Francisco de Vitoria, *Relecciones. Obras*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1959, pp. 705-706.

<sup>46</sup> Las Casas, *Del único modo*, p. 459.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 452.

en Bartolomé que siempre lo enlaza con lo justo, la integridad y la equidad, así como los derechos naturales.<sup>48</sup> Por eso decimos que es uno de los precursores de los derechos humanos, y uno de los pilares fundamentales de un derecho de factura ontológica y antropológica. Su elevada solidaridad con los marginados lo lleva a señalar: “Como los hombres que hacen esta guerra, así como los que mandan que se declare, obran contra las enseñanzas de Cristo, contra el precepto y la forma que instituyó, o renovó y prescribió para predicar el evangelio”.<sup>49</sup>

Por otro lado, convoca a tener una existencia apostólica y profética alejada de la injusticia y la corrupción. Tal aspiración podría parecer inocente a algunos políticos; pero es preferible una presencia verdadera, alejada del poder, y centrada en la trascendencia, para estar cerca de las víctimas y compartir con ellas su destino. Veamos el consejo que nos propone el sevillano en relación a una modalidad de vida: “Esfuércense en vivir una vida pura y santa. Sean un ejemplo en sus palabras, en su trato, en su caridad, en su fe, en su castidad, de suerte que nadie menosprecie sus personas”.<sup>50</sup>

Después de ello, vuelve a plantear la forma auténtica de enseñar la religión a los indígenas:

La Providencia divina estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad. Se trata, indudablemente, de un modo que debe ser común a todos los hombres del mundo, sin ninguna distinción de secta, errores, o corrupción de costumbres.<sup>51</sup>

He mencionado estas citas para exhibir el tejido ideacional de Bartolomé. A él le debemos una idea crítica del derecho, de antropología, política, sociedad y ética. Es un ícono como historiador, educador y militante. Ha sido el gran ideólogo y práctico que contribuyó en la realidad a superar las limitaciones de la explotación española sobre los indígenas.<sup>52</sup> Es el caso más paradigmático y palpable de un opositor radical a la conquista y colonización del Nuevo Mundo.<sup>53</sup> Por eso, su vida, teoría y praxis es un camino a seguir. Nuestro tiempo será lascasiano o no lo será. Ese es el mejor homenaje a su legado.

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 462-467.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 429.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 475.

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp. 66-67.

<sup>52</sup> Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 1992, p. 186.

<sup>53</sup> Isacio Pérez Fernández, “Las conquistas de Indias fueron, en sí mismas, injustas y antisignos de la evangelización”, en *Studium*, 32, 1992, pp. 3-76.

## Conclusión

De esta manera, el universo ideacional del dominico es un paradigma histórico de crítica a la subordinación estatal, y una invitación a asumir una postura combatiente ante el imperio y los poderosos. También nos auxilia en la búsqueda del acontecimiento, y nos aleja del simulacro; dado que su propuesta es una disputa por nuestra dignidad y una lucha por dejar atrás nuestra condición animalesca hacia la constitución de la persona. Es cierto que algunos pensamientos suyos, tal vez, no podrían ser aceptables en nuestro tiempo, pero hay que explicarlos en función de la estructura económica y social de su época; pero también es verdad que su praxis militante en favor de los indios ha sido un modelo de participación política. Las Casas nos llevará a una idea de derecho, historia, educación y política de nuevo tipo. Su pensamiento es extremadamente valioso en un momento en que aún existe la injusticia, las víctimas y la pobreza. Su obra es demasiado importante como para ignorarla en un momento crítico de la humanidad, en la que impera la corrupción y el derecho y la política como negocio y sumisión a los poderosos.

## Bibliografía

- Álvarez Layna, José Ramón, *Robert Owen. Textos del socialista utópico*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2016.
- Andreae, Johann Valentin, *Cristianópolis*, México, Akal, 2010.
- Bacon, Francis, *La nueva Atlántida*, México, Akal, 2006.
- Beuchot, Mauricio, *Filosofía y sociedad en la Nueva España*, México, Cuadernos del Seminario de Cultura Mexicana, 2016.
- *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 2000.
- Buffon, George-Louis Leclerc, *Histoire naturelle générale et particulière avec la description du Cabinet du Roy*, t. 9, Paris, Imprimerie Royale, 1761.
- Cabet, Étienne, *Viaje a Icaria*, Barcelona, Folio, 1999.
- Campanella, Tommaso, *La ciudad del sol*, Madrid, Akal, 2003.
- Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, México, Porrúa, 2014.
- Fourier, Charles, *El nuevo mundo industrial y societario*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

- Ginés de Sepúlveda, Juan, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (Estudio Introdutorio de Manuel García Pelayo), México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Iraburu, José María, *Hechos de los apóstoles de América*, Pamplona, Fundación Gratis Date, 2003.
- Kelsen, Hans, *Teoría pura del Derecho*, México, Porrúa, 2011.
- Las Casas, Bartolomé de, *De regia potestate* [Edición Crítica Bilingüe por Luciano Pereña, J.M. Pérez Prendas, Vidal Abril y Joaquín Azcárraga], Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1969.
- *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- *Apologética historia sumaria. Vol. 1*, México, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1967.
- *Historia de las indias*, 3 libros, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1986.
- Moro, Tomás, *Utopía*, Madrid, Planeta, 2003.
- Mumford, Lewis, *Historia de las utopías*, Logroño, Pepita de Calabaza, 2013.
- Pérez Fernández, Isacio, “Las conquistas de Indias fueron, en sí mismas, injustas y anti-signos de la evangelización”, *Studium: Revista cuatrimestral de filosofía y teología*, vol. 1, núm. 32, 1992.
- Platón, *La República*, México, Porrúa, 1995.
- Raynal, Guillaume-Thomas, *Histoire philosophique et politique des établissements et des commerces des Européens dans les Deux Indes*, Amsterdam, Gosse, 1770.
- Robertson, William. *The History of America*. 3 vols., 5 ed., London, A. Strahan, T. Cadell y Edinburgh, J. Balfour, 1788.
- Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, México. Siglo XXI, 1992.
- Vattimo, Gianni, *Adiós a la verdad*, Madrid, Gedisa, 2010.
- Vitoria, Francisco de, *Relecciones. Obras*. México, Biblioteca de Autores Cristianos, 1959.
- Yáñez, Agustín, *Fray Bartolomé de las Casas, el conquistador conquistado*, México, SEP, 1966.





# TEOLOGÍA ACADÉMICA NOVOHISPANA DEL SIGLO XVII

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

## Introducción

La delimitación concisa de un campo disciplinario, sea éste cual fuere, trae consigo sus propias dificultades. Esto aplica también para la teología, tema del cual me ocuparé a continuación. Su misma acepción conceptual es difícil. Cada una de las reflexiones teológicas se encuentran vinculadas a espacios y situaciones determinadas, entre otras cosas, tal y como se puede constatar, por ejemplo, en el caso de la teología en América Latina.

La complejidad del estudio de la teología se hace manifiesta, dice Carmen José Alejos-Grau, a modo de ejemplo, en un proyecto de investigación realizado de manera conjunta entre varios especialistas de esta área. Al inicio, *a priori*, habían coincidido en que el *objeto material* de estudio estaba perfectamente definido: *la teología*. Sin embargo, en el transcurso de la investigación descubrieron que tal objeto no era tan claro ni fácil de determinar. Es decir, ¿cómo saber lo que es la teología que nos permita distinguirla de lo que no lo es? La problemática puede ejemplificarse en los siguientes términos: ¿es teología el sustrato ideológico de las Cartillas y Catecismos o es simplemente kerigma o anuncio del mensaje cristiano? Si se sostiene que eso es teología, entonces ¿cómo llamar a la especulación que llevan a cabo los profesionales en el aula de clase en los centros superiores de estudios teológicos? Para ofrecer una respuesta a esta problemática, estos investigadores acordaron hablar de dos tipos de teología: la *teología profética*<sup>1</sup> y la *teología académica*. Para algunos estudiosos, la primera (teología profética) se encuentra vinculada a la teología de la liberación o de la denuncia por su orientación social, política, cultural; aspecto problemático porque, para otra fracción de estudiosos no es así; de este modo se establece una posición dialéctica entre la teología profética y la teología académica.

Exponer un panorama general de la teología en el período colonial, en particular del siglo XVI, se puede realizar, al menos, por dos caminos distintos. El primero, consiste en

---

<sup>1</sup> Respecto a la Teología Profética he publicado un breve Ensayo que se encuentra en Esquivel Estrada, Noé H. (comp.), *Pensamiento Novohispano N° 9*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2008, pp. 31-52.

hacer un recorrido cronológico de los teólogos representativos, las doctrinas sobresalientes, los documentos o los hechos ‘tal y como acontecieron’ en cada momento histórico. A esta forma de proceder se le puede llamar historiografía cronológica de la teología del período colonial. Este abordaje, si bien cumple con un criterio de “objetividad”, de precisión, deja de lado otros aspectos de no menor relevancia. El segundo, consiste, más bien, en “presentar” una historia de la teología de ese siglo (XVI), reflexionando teológicamente. Es decir, este modo de proceder facilita el diálogo con el pensamiento teológico, llamémosle existencial-vital. Así como se puede hacer una historia de la filosofía, filosofando y construir una filosofía de la historia, así también se puede proceder con la teología, reflexionando teológicamente y elaborar una teología de la historia. Este segundo camino, indudablemente, es más difícil y complejo, pero, a su vez, más rico y generoso para el pensar. Este modo de entender la historia de la teología es motivado por Saranyana al sostener que: “El análisis del proceso histórico de la Teología cristiana constituye, por eso, una forma excelente de educar la propia inteligencia al empeño de pensar en la fe y desde la fe, sirviendo así de base para ulteriores desarrollos. En este sentido la Historia de la Teología ofrece no sólo unos puntos de referencia históricos y documentales, sino también, y sobre todo, una verdadera introducción a la Teología como tal.”<sup>2</sup>

Este enfoque de la teología me lleva a pensar no sólo en una “ciencia” o “disciplina” que reflexiona sobre ciertos contenidos doctrinales, sino, y quizá de manera privilegiada, en el modo de pensar la fe (sus contenidos) y desde la fe (vivencias).

En la conclusión de este trabajo, de manera muy breve, señalo, a mi modo de entender, cómo se hace presente la teología en el Nuevo Mundo y cómo éste (sus teólogos y evangelizadores) contribuyen también, desde sus propias circunstancias, al desarrollo del pensamiento “teológico universal”.

La comprensión de la teología novohispana se engarza con sus antecedentes inmediatos. Razón por la que en el siguiente inciso presento, de modo general, cuáles son dichos antecedentes.

### **Antecedentes de la teología novohispana**

Abordar el tema y la problemática de la teología novohispana del siglo XVI exige, necesariamente, remontarse al contexto histórico-geográfico de los exponentes de este pensamiento teológico. Me refiero, específicamente, a la formación de cada uno de ellos, a la escuela de la que provienen y a la orden religiosa a la que pertenecían, lo cual posi-

---

<sup>2</sup> José Luis Illanes y Josep-Ignasi Saranyana, *Historia de la teología*, Madrid, BAC, 2002, p. XVIII.

bilitará una mejor aproximación a su postura ideológica y a sus preocupaciones, frente a los retos del Nuevo Mundo. Sin olvidar que uno de los elementos fundamentales que contribuyó a la orientación doctrinal de los teólogos de ese momento en Europa, y que indudablemente repercutió en América, fue el Concilio de Trento (1545-1563). Algunos de estos teólogos participaron directamente en las fuertes discusiones al interior del propio concilio. Y, aunque algunos de ellos no pisaron personalmente tierras americanas, sus pensamientos sí estuvieron presentes a través de sus discípulos o seguidores. Recordemos también que los dos grandes centros de formación intelectual de ese momento fueron: la Facultad de Teología de Salamanca y la Facultad de Teología de París. Los cuatro teólogos dominicos que ocuparon la cátedra *de prima* en la Universidad fueron: Francisco de Vitoria (1483-1546), Melchor Cano (1509-1560), Domingo de Soto (1494-1560) y Pedro de Sotomayor (?).

*Francisco de Vitoria*, a través de su obra, expone aquellas cuestiones ético-políticas más candentes en ese momento, a saber: el origen de la autoridad civil, los límites del poder papal, los derechos del Concilio frente al Papa, los títulos legítimos e ilegítimos de los españoles en la conquista de América, el derecho de guerra contra los indios, etcétera. Sobre este último punto su posición es clara y firme (por lo menos en un principio): ninguna guerra es justa si se prueba que acarrea mayor mal que bien y utilidad de la república, por más que sobre títulos y razones para una guerra justa. Los ocho títulos legítimos de conquista son:

1. obstaculización del derecho de los españoles a recorrer libremente las tierras descubiertas.
2. derecho de los españoles a propagar la religión cristiana en América.
3. protección de los naturales conversos a la fe católica frente a la persecución por parte de otros amerindios todavía paganos.
3. en caso de que una gran mayoría de indios se convirtiese a la fe católica, el Papa podría, por justa causa, imponerles un príncipe cristiano y destituir al príncipe infiel.
4. oponerse a la tiranía de los señores indígenas que imponían leyes inhumanas.
5. verdadera y voluntaria elección por parte de los amerindios.
6. amistad y alianza de los aborígenes americanos con los españoles.
7. imposición de un príncipe cristiano por la escasa «civilización y política» de los naturales (este título le pareció dudoso).

Los títulos ilegítimos de conquista son siete:

1. la soberanía del emperador sobre todo el mundo.
2. la autoridad del Papa, que habría donado las Indias a los españoles.
3. el derecho derivado del descubrimiento.
4. la obstinación de los indios a no recibir la fe cristiana, no obstante la predicación de los misioneros.

5. una especial donación por parte de Dios, como en el caso de la tierra prometida a los israelitas.
6. los pecados de los indios contra naturam.
7. la elección voluntaria de los propios indios.

Debido a las controversias suscitadas respecto a la administración del bautismo de los naturales se reunieron, en 1536, en junta eclesiástica las autoridades civiles y religiosas en México. Las deliberaciones se prolongaron y en otra junta de 1539 resolvieron escribir al emperador y enviar sus conclusiones pidiéndole su parecer. Por esta razón, en 1541 se llevó a cabo la junta de teólogos en Salamanca donde Francisco de Vitoria tuvo una participación relevante.

Finalmente llegó el dictamen de los teólogos salmantinos. Primero, resumen las dos posiciones (para unos: se podía administrar el bautismo a los indios con una instrucción sumaria o corta preparación; para otros: no debían ser bautizados con precipitación, es decir, sin una cotidiana y prolongada instrucción). Después consideraron la praxis de la primitiva Iglesia, que era administrar el bautismo a los adultos sólo después de una larga preparación, jalonada por diversas etapas que llevaban a una verdadera iniciación cristiana y a una auténtica conversión de vida. A continuación afirman que sería contradictorio bautizar a los indios adultos y después retrasar la recepción de la comunión eucarística por no estar suficientemente preparados. Por consiguiente, concluyeron que la verdadera iniciación cristiana debería realizarse antes del bautismo y no después de él; por ello, se inclinan a bautizar a los indios sólo después de que hayan recibido una larga instrucción en la fe cristiana y de que hayan manifestado con obras un cambio radical de conducta, con relación a sus costumbres paganas.<sup>3</sup>

Estas posturas enfrentaban abiertamente dos intereses opuestos. Por una parte, el interés pastoral de cristianizar a los indios lo antes posible, iniciando este proceso con la administración del bautismo. Por otra, el interés doctrinal-dogmático manifiesto en la defensa del sacramento, sin precipitar su administración.

*Melchor Cano* hace importantes aportaciones al Concilio de Trento sobre la Eucaristía, la Penitencia, la Misa y el Sacramento del Orden. En su obra *De locis theologis*, para las cuestiones teológicas, señala diez lugares teológicos. Dos lugares *fundamentales*: la Sagrada Escritura y las Tradiciones de los Apóstoles; cinco lugares *declarativos*: la Iglesia católica, los Concilios, la Iglesia de Roma, los Padres de la Iglesia y los Teólogos Escolásticos; y, tres lugares *auxiliares*: la razón, los filósofos y juristas, y la historia con sus tradiciones humanas. Dice que al estudiar la *Summa Theologiae* de Santo Tomás descubre que la argumentación teológica, indicada por el Aquinate, observaba tres niveles, en

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 141.

orden decreciente: por la autoridad de la Escritura, la autoridad de los doctores de la Iglesia y la autoridad de los filósofos.

*Domingo de Soto* excelente jurista, dogmático y moralista. Sobre la Conquista de América se pronunció a favor de que el Evangelio nunca debería imponerse por la fuerza. Su postura, en lo que atañe a la evangelización, frente a las guerras de conquista, se puede resumir en tres tesis:

Primero: no se puede imponer el bautismo con violencia, porque ello sería hacer injuria a la misma fe (contra la tesis de Duns Escoto). Segundo: tampoco es lícito subyugar a los infieles por las armas, para poderles predicar y lograr así que abracen espontáneamente el bautismo. Tercero: la concesión pontificia a los Reyes Católicos fue para que enviasen misioneros a evangelizar los nuevos pueblos descubiertos; si sus príncipes impidiesen la pacífica predicación, podrían los misioneros ser protegidos por las armas; si algunos abrazasen la fe espontáneamente, podrían ser confiados al protectorado de príncipes católicos, para que no recayesen en sus prácticas gentílicas.<sup>4</sup>

Otros de los teólogos salmantinos, dominicos, que también influyeron en las universidades hispanoamericanas fueron Miguel Bayo (1513-1599) y Domingo Bañez (1528-1604).

*Miguel Bayo*: de él hay que resaltar la exposición de su doctrina polémica acerca de los estados de naturaleza humana: de justicia original (antes del pecado), el estado de naturaleza caída y el estado actual de la naturaleza humana redimida por Cristo. El problema doctrinario se hace más complejo por la inadecuación de la relación entre el orden natural y el orden sobrenatural. Toda acción humana que no está bajo el influjo de la gracia es pecado. De donde se desprende también el problema de la libertad humana.<sup>5</sup>

*Domingo Bañez* teólogo que desde muy joven, cuando fue docente en Alcalá, estuvo inmerso en la polémica de la relación entre la libertad y la gracia. A él se le atribuye en la teología el ser creador de la «premonición física». Es decir, cuando Dios quiere una cosa se puede concluir que ésta necesariamente sucede en el tiempo y de la manera en que Dios la quiere.

Dentro de este contexto aparecen también dos teólogos jesuitas importantes: Luis de Molina (1535-1600) y Francisco Suárez (1548-1617).

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>5</sup> Bayo parece negar la sobrenaturalidad de la gracia así como la libertad del hombre caído. Se le acusa de haber identificado la gracia con la capacidad de observar la ley de Dios y de no diferenciar la gracia santificante y elevante. Una amplia exposición de todas las sentencias de Bayo que fueron consideradas como heréticas, erróneas, sospechosas, temerarias o escandalosas las encontramos en los números 1901-1980 del Denzinger-Hünemann. (En adelante se citará sólo D-H y los números correspondientes).

*Luis de Molina* está presente en las discusiones suscitadas entre dominicos y jesuitas respecto a la libertad y la predestinación. Molina es acusado de sostener tesis pelagianas o semipelagianas contrarias a la gracia y favorables a la libertad. Él, por su parte, acusa a Bañez de seguir la doctrina de Lutero y Calvino que negaban la libertad humana. Es decir, Dios salva al hombre independientemente del ejercicio de su libertad. Dios no condena al hombre por sus pecados, sino los pecados son consecuencia de su condenación.

*Francisco Suárez* estudia filosofía y teología en Salamanca. Sus tesis teológicas eran: sobre la demostración de la existencia de Dios sostenía que ésta sólo era posible por la vía metafísica; las demostraciones cosmológicas, las vías tomistas, eran insuficientes; sobre la existencia de los seres en el universo el principio metafísico es: «*omne quod fit, ab alio fit*» y no el principio físico «*omne quod movetur ab alio movetur*».

Este boceto de los antecedentes de la teología novohispana no tiene otro fin más que ofrecernos una visión sumaria de algunos aspectos doctrinales que influyeron en los teólogos que estuvieron en América, de los cuales algunos de ellos fueron sus discípulos.

### **Teología novohispana del siglo XVI**

Para un abordaje más cercano y delimitado de la teología americana, del siglo XVI, es conveniente, como se ha mencionado, iniciar con la distinción entre la teología profética y la teología académica.

#### ***Teología profética***

Se le conoce con el nombre de profética a aquella reflexión que sirvió de sustento a la Evangelización del período novohispano y que recibió también el nombre de evangelización fundante; su contenido se encuentra, principalmente, en los catecismos, sermonarios, confesionarios y otros documentos de pastoral. Sin embargo, aun cuando puede hablarse de una temática común en esta teología, también se encuentra al interior de ella misma y entre sus exponentes distintos procedimientos. Ejemplo de ello es el caso propuesto por Las Casas y el método de Motolinía basado en la pobreza y en la ejemplaridad de sus ministros. Sobre este hecho, Saranyana en su artículo “*Las Casas y Motolinía frente a frente. Sobre los modelos misionológicos de la primera evangelización*” comenta que si bien ambos autores manifiestan gran interés y preocupación por la vida actual de los indios, sus proyectos no eran idénticos. En ese mismo artículo, su autor, nos ofrece algunas reflexiones acerca de la teología latinoamericana, con un respaldo bibliográfico valioso, temática álgida en su momento histórico. En una primera etapa se refiere a la teología profética, llamada también implícita, que es la que tuvo mayor impacto en ese momento por abocarse específicamente a la situación vital del ser humano, particularmente del indígena en proceso de evangelización, tomando en cuenta

su situación cultural, política, económica, religiosa, marginal, etcétera. Y en una segunda etapa se refiere a la teología académica o explícita.

En otros términos: los primeros años de la evangelización, es decir, hasta 1553, en los cuales se habría cultivado una teología «implícita» o «profética», contextualizada en un orden social de extrema pobreza y de dura explotación, y en que se habría atendido no tanto a los problemas abstractos y especulativos, cuanto sobre todo a los problemas pastorales más inmediatos y urgentes, constituyen –según Richard y Dussel- la época dorada de la evangelización.<sup>6</sup>

Comenta Saranyana que la afirmación que hacen estos autores, dicen, está basada en el testimonio y compromiso de los primeros evangelizadores a favor de los más pobres y de los oprimidos, con miras a establecer un orden social más justo. Sin embargo, apunta Saranyana: “La «teología profética» podría definirse como la teología que subyace a los instrumentos americanos de pastoral, es decir, a los catecismos, sermonarios, confesionarios e itinerarios, sin excluir ninguno.”<sup>7</sup> Con esta visión lo que se pretende, según el autor, es ampliar el concepto «profético» que, en los estudios de Dussel, había sido restringido a la denuncia socio-económica, olvidándose que también el carácter profético alcanza la denuncia de la idolatría, de la lujuria, del abuso en la bebida o de la infidelidad conyugal; es decir, el aspecto liberador-profético se extiende a todo el campo humano, incluyendo lo espiritual y lo moral.

### *Teología académica*<sup>8</sup>

El inicio de la teología académica en el Nuevo Mundo puede fecharse con la creación de las Universidades Pontificias de México y de Lima (San Marcos). Esto no quiere decir que no hayan existido otras universidades, pero su período de vida tan efímero no favoreció que rindieran los frutos esperados. En todo caso, de entre las más consistentes, además de la de México y Lima, habrá que destacar la Universidad de San Carlos de Guatemala que inició sus labores académicas hasta 1681. No sucedió lo mismo con las Universidades de Charcas (La Plata), la de Santiago de la Paz (Sto. Domingo), la de Nueva Granada (Santa fe) y la de San Agustín de Quito (Ecuador) cuyo período de duración fue muy breve.

<sup>6</sup> Josep-Ignasi Saranyana, *Teología profética americana*, Pamplona, EUNSA, 1991, p. 52.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>8</sup> El tema de la teología académica se encuentra ampliamente desarrollado, con un respaldo bibliográfico suficiente, en el capítulo VIII, con el título: “La Teología académica en México”, del libro Saranyana, Josep-Ignasi (dir.), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 1999, pp. 283-367. Este capítulo fue redactado por él mismo. Además, para una información mayor respecto a este tema, sobre todo de la teología académica de los dominicos novohispanos del siglo XVI, V. Mauricio Beuchot, *La teología de los dominicos novohispanos de la provincia de Santiago de México, en el siglo XVI*, México, Impreso en los Talleres de Impretei, 1992.



Tratándose de las cuestiones teológicas hay que mencionar que la Universidad Pontificia de México, en su Facultad de Teología, durante el siglo XVI, contó con tres cátedras: *de prima*, *de Santo Tomás* (posteriormente llamada de vísperas) y *de Sagrada Escritura*, y con veinticuatro catedráticos, propietarios o sustitutos. Doce agustinos, seis dominicos y seis presbíteros seculares.<sup>9</sup>

Mauricio Beuchot, en el libro: *La teología de los dominicos novohispanos de la provincia de Santiago de México, en el siglo XVI*, reseña la actividad teológica de las principales figuras y movimientos de la Orden de Predicadores en los Conventos, Colegios y en la Universidad, principalmente, en la Cátedra de Santo Tomás que fue de su exclusividad. Tal actividad la encontramos explícitamente plasmada en los tratados teológicos, cursos de teología y obras menores, como opúsculos y cartas doctrinales, sin olvidar el contenido teológico en los catecismos y en los sermonarios.

Después de unos estudios que se realizaron sobre la obtención de grados en la Universidad de México, se puede afirmar que:

salvo los dominicos, que se mostraban fieles seguidores de Tomás de Aquino en cuestiones metafísicas, como antes el maestro Pedro de Pravia, por ejemplo, los agustinos tendían a adoptar una posición ecléctica, aceptando algunas tesis tomistas, pero evitando ciertas consecuencias importantes de las mismas. El eclecticismo, que se fue configurando en la Universidad mexicana, tuvo su paralelo en el Colegio Máximo de San Pedro, donde algunos de sus maestros jesuitas también abandonaron a Aquino en cuestiones fundamentales, si bien en medio de grandes aspavientos de profesión tomista (sic), como veremos más adelante, en este mismo capítulo.<sup>10</sup>

### ***Dominicos***

*Pedro de la Peña* (1522-1583), dominico, catedrático de teología dogmática. Impartió la cátedra *de prima* en teología en 1553 en la Universidad Pontificia de México. Fue acusado ante la Inquisición episcopal de haber predicado en un Sermón cuatro proposiciones heréticas y de haberlas sostenido. Su exculpación ante esa instancia inquisitorial es el único testimonio que tenemos de sus opiniones teológicas. Veamos en qué consisten estas cuatro proposiciones heréticas y su defensa.

<sup>9</sup> Una información amplia y rica sobre este tema la encontramos en un artículo de Pavón Romero, Armando, titulado: “El ingreso a la cátedra universitaria en el siglo XVI” que se encuentra en Esquivel Estrada, Noé (compilador), *Pensamiento Novohispano Núm. 2*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2001, pp. 67-93. V. además Jesús R. Díez Antoñanzas: “Relación de teólogos de la Real y Pontificia Universidad de México (siglo XVI)”, en Saranyana, Josep-Ignasi (ed.), *En torno a una «Historia General de la Iglesia en América Latina». Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, pp. 1207-1220.

<sup>10</sup> Josep-Ignasi Saranyana, “La teología académica en México”, p. 320.

«La primera proposición dice que el hombre sin la luz de Dios no es formalmente hombre sino bruto animal como un asno» (fol. 96r).

«La segunda proposición dice que el alma es de naturaleza angélica» (fol. 96r).

«La tercera dice: que en la gentilidad antes que hubiese Iglesia [...]» (fol. 96v): es una tesis sobre el temor a la muerte y a la vida futura.

«La cuarta proposición es que el alma la criaba Dios en el cielo, y cuando se moría el hombre, se volvía adonde había venido» (fol. 96v).<sup>11</sup>

En su exculpación, fray Pedro, aclara el sentido que le dio a cada una de estas proposiciones, teniendo en cuenta que el contexto en el que se encuentran tales proposiciones es exhortativo a una vida moral más recta. Su justificación la encuentra tanto en pasajes de la Sagrada Escritura como en algunos grandes teólogos (p.e. Sto. Tomás). En tratándose de la primera proposición, comenta, que el mensaje que él quiere transmitir es que se trata de dos formas de vivir. Una, los hombres verdaderamente humanos que actúan de acuerdo a la recta razón, en estado de gracia o amistad con Dios; la otra, los que se encuentran bajo el estado de pecado. A los primeros se les puede llamar en sentido pleno hombres verdaderos; a los segundos brutos o asnos. Estos términos nos aclaran perfectamente cuál era el sentido de esa proposición:

«De esta manera, como consta, traté yo del pecador en el sermón, y digo que esto prediqué, en lo que los santos enseñan y la Sagrada Escritura clama contra los pecadores. No se quita que el que actualmente esté en pecado mortal quede inhabilitado a hacer obras de sí buenas, aunque él en ellas no merezca» (fol. 96r).<sup>12</sup>

Con esta afirmación Peña expresaba cuál era su postura frente a la polémica de Miguel Bayo. Según éste, el hombre desde la creación había sido elevado a la vida de gracia, no por gratuidad de Dios, sino por exigencia esencial de la misma naturaleza. De ahí que en el estado de naturaleza caída el hombre no sólo perdió los dones sobrenaturales, sino también sus capacidades estrictamente naturales. Así, todos los actos del hombre en estado de naturaleza caída o pecado no son más que pecado. Las virtudes de los infieles no son más que vicios. Peña claramente exponía, en contra de Bayo, que el hombre aun encontrándose en estado de pecado podía realizar obras en sí buenas, pero no meritorias.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 285-286.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 286.

<sup>13</sup> Una ampliación acerca de los errores de Miguel Bayo sobre la naturaleza del hombre y sobre la gracia, por lo tanto también sobre las acciones meritorias, se encuentran en D-H núm. 1901-1980. Además, para la doctrina acerca del mérito ver *Catecismo de la Iglesia católica*, núm. 2006-2011. “Frente a Dios no hay, en el sentido de un derecho estricto, mérito por parte del hombre. Entre Él y nosotros, la desigualdad no tiene medida, porque nosotros lo hemos recibido todo de Él, nuestro Creador” (núm. 2007). “El mérito del

La teología escolástica ha denominado a estas obras buenas realizadas en pecado mortal, *opera mortua*, para distinguirlas de las *opera mortifera*, que serían los pecados mortales mismos, que producen, por así decirlo, la muerte espiritual del alma. Según la opinión tradicional de la teología católica, el hombre en pecado mortal no puede merecer *de congruo* la primera gracia actual, pero, recibida por la misericordia de Dios la gracia actual, puede recibir ulteriores gracias actuales, incluso la gracia santificante.<sup>14</sup>

En estos mismos términos –refiriéndose a las obras buenas en sí, que el hombre pecador puede realizar, aunque no merecer-, se ubica el pensamiento teológico de Pedro de la Peña.

Respecto a la segunda proposición es necesario distinguir entre el ángel y el alma humana. Afirma de la Peña que lo que él quiso, con esa comparación, fue enaltecer el alma humana, espiritual-inmaterial, a diferencia de la de los animales, y en ese sentido dijo que era como ángel. Pero de ninguna manera se puede identificar el alma humana con el ángel, como si se tratase de una misma especie; en todo caso se podría considerar como de un mismo género (escolástica). Se trata, pues, de una comparación analógica.

El carácter exhortativo de la tercera proposición tiene el propósito de quitar todo temor a la muerte y al destino final del hombre; de esta manera resalta los bienes que se han de disfrutar después de esta vida terrestre. Y, sobre la cuestión de la salvación fuera de la Iglesia, polémica candente del momento, de la Peña menciona que fue una falsa interpretación de su sermón cuando algunos le recriminaban que él negaba que la Iglesia fuese necesaria para la salvación.

La cuarta proposición dio origen a la interpretación equívoca de la preexistencia de las almas en el cielo y que después de la muerte, retornaban a ese lugar de donde habían salido. Sin embargo, el sentido que le dio de la Peña en su sermón fue el siguiente: las almas fueron creadas por Dios *ex nihilo* y él las infunde en el hombre en el momento de la generación; es decir, los padres engendran físicamente los cuerpos de los hombres y es entonces cuando Dios infunde el alma, no antes ni después. En el momento en que

---

hombre ante Dios en la vida cristiana proviene de que *Dios ha dispuesto libremente asociar al hombre a la obra de su gracia*” (núm.2008).

<sup>14</sup> Josep-Ignasi Saranyana (dir.), *Teología en América Latina*, p. 287, n. 7. En relación con las gracias actuales ver *Catecismo de la Iglesia católica*, núm. 2004: “Entre las gracias especiales conviene mencionar las *gracias de estado*, que acompañan el ejercicio de las responsabilidades de la vida cristiana y de los ministerios en el seno de la Iglesia.” *Cfr.* Rom 12, 6-8. Respecto a la gracia santificante ver *Ibidem*, núm. 1999 y 2000. “La gracia santificante es un don habitual, una disposición estable y sobrenatural que perfecciona al alma para hacerla capaz de vivir con Dios, de obrar por su amor. Se debe distinguir entre la *gracia habitual*, disposición permanente para vivir y obrar según la vocación divina, y las *gracias actuales*, que designan las intervenciones divinas que están en el origen de la conversión o en el curso de la obra de la santificación.”

las crea las infunde. Acerca de su retorno a Dios comenta que las almas deben regresar al principio de donde salieron, es decir, a Dios, como su principio y causa. Sólo que al morir el hombre las almas deben comparecer ante Dios para recibir el premio o castigo. “«... De manera que no han de estar tiempo alguno suspensas, esperando el día del juicio» (f. 97r).”<sup>15</sup>

Beuchot menciona que: “Su enseñanza versó sobre la Secunda Secundae de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, el tratado moral de las virtudes y los vicios, según consta por los documentos.”<sup>16</sup> Su estancia académica en la Universidad fue muy breve debido a los asuntos propios de su Orden y sus constantes viajes a España. El claustro universitario lo declara «faltista», motivo para apresurar su salida de la universidad; sus enemigos lo acusan de predicar algunas ideas heréticas (como ya se mencionó). “El 26 de noviembre de 1561 el claustro universitario pidió que los lectores cumplieran con sus cátedras. Pravia [Peña] arguyó que iba a España a asuntos de la Orden y de la Universidad misma; pero no convenció y su cátedra se vacó el 7 de febrero de 1562.”<sup>17</sup>

Hasta aquí, pues, todas las noticias que poseemos acerca de la teología de fray Pedro de la Peña. Lo vemos inmerso en las polémicas típicas del momento: el bayanismo, la salvación de los que no han sido bautizados y la pertenencia de los gentiles a la Iglesia; la creación del alma, la infusión de ésta en el hombre, etc. Parece, por su justificación ante la Inquisición episcopal, que era un teólogo bien documentado, sobre todo en la Sagrada Escritura, que manejaba con soltura, y un excelente conocedor de Santo Tomás, como le correspondía como buen dominico. Por lo mismo, se comprueba que sus bases metafísicas eran muy sólidas.<sup>18</sup>

*Bartolomé de Ledesma* (1525-1604), dominico. Profesor de teología, *de prima*, tanto en la Real y Pontificia Universidad de México como en la Universidad de San Marcos, en el Perú. Participó también en el III Concilio Limense y en III Concilio Mexicano. Autor de la obra *Summa de sacramentis*. Recordemos, además, sus puntos de vista expuestos en el dictamen sobre la *Relectio de decimis*, de Alonso de la Vera Cruz, en el que junto con Alonso de Montúfar abordan el problema de la excención.<sup>19</sup> Respecto a la calidad de su trabajo teológico se dan dos posturas encontradas; hay quien ve en él a un teólogo

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 289.

<sup>16</sup> Beuchot, *op. cit.*, p. 25.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>18</sup> Saranyana (dir.), *Teología en América Latina*, p. 290.

<sup>19</sup> Sobre la concepción teológica de Ledesma v. Josep-Ignasi Saranyana, *Grandes maestros de la teología*, Madrid: Atenas, 1994, pp. 230-246. Sobre la teología en la obra *Summa de sacramentis* v. Mauricio Beuchot, “Bartolomé de Ledesma y su «*Summa de sacramentis*» en VV.AA., *Dominicos en Mesoamérica (500 años)*, México, Provincia OP de Santiago de México y Provincia OP Teutónica, 1992, pp. 115-130.

sólido y bien documentado (Saranyana), en cambio hay quien lo presenta como un teólogo sin consistencia, preocupado más bien por defender el dogmatismo engolado que por dar respuesta a los problemas reales (Gallegos Rocafull). Cada uno de estos autores expone sus razones en orden a sostener sus propias percepciones.

A instancias del arzobispo Montúfar, escribe la obra *De septem novae legis sacramentis summarium* (*Summarium* o *Summa*) que sirviese de ayuda para el entendimiento y aplicación de los sacramentos. La metodología en ella aplicada era a través de cuestiones o problemas que le permitían desarrollar el contenido doctrinal de los mismos. Primero, habla de los sacramentos en general y, posteriormente, de cada uno de ellos. Respecto a los sacramentos en general trata de las causas constitutivas (material y formal) y de sus efectos. Las causas constitutivas determinan la esencia del sacramento, “estudia el sacramento como signo de las cosas sagradas. Establece que no sólo son signos, sino signos *sensibles* de la gracia, por lo cual requieren de cosas y de palabras (col. 12).”<sup>20</sup> Recomienda que el uso de las palabras sea el determinado por la Iglesia. Los sacramentos son necesarios para la salvación (no todos para cada hombre). Ellos son causa de la gracia, misma que se produce independientemente de la acción del ministro, aunque en ocasiones éstos pueden impedir tal efecto. El primer sacramento es el bautismo, pero el más importante es la Eucaristía.

En sus publicaciones es notoria también su preocupación por incluir la doctrina de Trento, tal y como expresa su intención en una Carta al rey donde le dice que expone la doctrina de Trento en lo referente a los Sacramentos. En su obra *Summarium de sacramentis* se percibe una clara tendencia antiluterana. Al respecto:

recuerda que los sacramentos son, ellos mismos, «profesiones fidei». Basta la fe de la Iglesia para que los niños reciban válidamente el bautismo; es suficiente, para la validez de cualquier sacramento que el ministro tenga la intención de hacer «quod facit Ecclesia»; en estado de ley natural, para que los niños puedan recibir la gracia no es necesaria la fe personal de los progenitores, sino que basta la fe de los mayores, es decir, de aquella primitiva *congregatio fidelium* que cree en Cristo, aunque sólo implícitamente.<sup>21</sup>

Veamos lo que expone en relación a la doctrina de cada uno de los sacramentos en particular:

---

<sup>20</sup> Beuchot, *La teología de los dominicos novohispanos*, p. 32.

<sup>21</sup> Saranyana (dir.), *Teología en América Latina*, p. 302. Una ampliación sobre este tema se encuentra en el artículo de Víctor Cano Sordo, “Fe y sacramentos en Bartolomé de Ledesma” en Josep-Ignasi Saranyana et al. (eds), *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, pp. 1121-1139.

1. El Bautismo podríamos resumirlo en lo siguiente: La materia es el agua, la forma son las palabras: “Yo te bautizo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”. Para la recepción de este sacramento si es niño basta con la intención de los padres, si es adulto se requiere tanto la intención de recibirlo como la catequesis. El bautismo perdona el pecado original y los pecados actuales. Es irrepetible. No se puede administrar en el útero materno. El ministro ordinario es el sacerdote o diácono, pero puede ser cualquier otra persona que tenga la intención de hacerlo. No surte su efecto cuando el ministro o quien lo recibe no tiene la correcta intención. Hay tres clases de bautismo: de deseo, de sangre y de agua.

2. La Confirmación, la materia es el crisma, la forma son las palabras y el gesto que la Iglesia ha dispuesto. Sacramento que imprime carácter<sup>22</sup>, como efecto secundario, y da la gracia santificante. Debe administrarse a los bautizados con uso de razón. El ministro ordinario es el obispo, pero puede delegar a los sacerdotes.

3. Penitencia, trata de ella como virtud y como sacramento. Como virtud se refiere al dolor de los pecados cometidos contra Dios y por su relación estricta con Dios es una virtud infusa necesaria para la salvación (por los pecados mortales). Como sacramento distingue la materia remota, los pecados, y la próxima, el arrepentimiento y el dolor de los pecados. La forma es la fórmula de la absolución. Los efectos de la penitencia son el perdón de los pecados, quitada la culpa mortal, se quita el resto de pena eterna; quedando el resto temporal y algunas secuelas del pecado; se le restituye al hombre la gracia y las virtudes perdidas. Divide la penitencia en tres partes: contrición, confesión y satisfacción por los pecados. La contrición incluye el dolor de los pecados, el propósito de confesarlos y la satisfacción o enmienda por los mismos. La distingue de la atrición que es el dolor de los pecados por el temor del castigo.

El tema de la confesión incluye su naturaleza y cualidades, circunstancias, efectos, defectos, ministro y sigilo sacramental. Sacramento instituido por Cristo, de orden sobrenatural, perdona los pecados mortales; requiere del uso de razón. Las circunstancias deben decirse (en la confesión) cuando son agravantes de modo que pueden cambiar la especie del pecado. Trata sobre el ministro del sacramento y de manera especial sobre el sigilo.

---

<sup>22</sup> *Catecismo de la Iglesia católica*, núm. 1304: “La Confirmación, como el Bautismo del que es la plenitud, sólo se da una vez. La Confirmación, en efecto, imprime en el alma *una marca espiritual indeleble*, el «carácter», que es el signo de que Jesucristo ha marcado al cristiano con el sello de su Espíritu revistiéndolo de la fuerza de lo alto para que sea su testigo.” Ver además D-H, núm. 1609: “Si alguno dijere que en tres sacramentos, a saber, bautismo, confirmación y orden, no se imprime carácter en el alma, esto es, cierto signo espiritual indeleble, por lo que no puede repetirse: sea anatema.”

Sobre la satisfacción es necesaria para que la penitencia sea completa. Sin embargo, el hombre no puede satisfacer a Dios por sus pecados en un plan de igualdad, sino la satisfacción es por bondad o gracia de Dios. La primera forma de satisfacción es mediante el cumplimiento de la penitencia impuesta por el confesor. La penitencia no puede ser irracional pues quedaría invalidada, además puede ser cambiada por otro confesor. Trata también el tema de la excomunión<sup>23</sup> y de la interdicción (prohibición). La Iglesia tiene poder de excomulgar en cuanto al foro externo, no interno. La excomunión por causa injusta es nula y procede por medio de jurisdicción, es decir, tiene poder de ejercerla el papa, el obispo, los sacerdotes delegados y jueces. La excomunión mayor priva de la recepción de los sacramentos y de la comunión con los demás fieles. Puede absolver de la excomunión el sacerdote o el juez designado para ello. “La excomunión menor es en la que se incurre en cuatro casos: por sacrilegio, por violencia a una comunidad eclesiástica, por simonía y por notoria fornicación o concubinato de un clérigo.”<sup>24</sup> Puede absolver de ella cualquier párroco o sacerdote que tenga jurisdicción.

4. La Eucaristía fue instituida por Cristo en la última cena. La materia son las especies de pan y vino. La forma la constituye la fórmula consecratoria. Su efecto principal es la gracia en quienes la reciben dignamente. Se estudia la dignidad del ministro y de quien la recibe. Se tratan algunas cuestiones relativas al rito del sacramento, la misa; del precepto de oír la misa domingos y fiestas de guardar.

5. La Extremaunción, es un sacramento instituido por Cristo. Se menciona explícitamente el texto del apóstol Santiago: ¿Está enfermo alguno de ustedes... Ledesma sigue las indicaciones del Concilio de Trento. La materia es el óleo y su forma es la fórmula de la unción, de modo deprecativo. El efecto es la remoción de los vestigios y debilidades por los pecados cometidos, y como efecto secundario puede restituir la salud corporal. No tiene como propósito fundamental el perdonar los pecados mortales ni veniales aunque puede hacerlo. Tampoco perdona el pecado original. El ministro es el sacerdote, sus destinatarios los enfermos adultos que lo solicitan. “Aunque en algunas partes suelen ungir varios miembros, o todo el cuerpo, sólo hay que ungir los órganos de los cinco sentidos: ojos (por los pecados de la vista), oídos (por los pecados del oído)...”<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Ver *Catecismo de la Iglesia católica*, núm. 1463: “Ciertos pecados particularmente graves están sancionados con la excomunión, la pena eclesiástica más severa, que impide la recepción de los sacramentos y el ejercicio de ciertos actos eclesiásticos, y cuya absolución, por consiguiente, sólo puede ser concedida, según el derecho de la Iglesia, por el Papa, por el Obispo del lugar, o por sacerdotes autorizados por ellos. En caso de peligro de muerte, todo sacerdote, aun el que carece de la facultad de oír confesiones, puede absolver de cualquier pecado y de toda excomunión.”

<sup>24</sup> Beuchot, Mauricio, *La teología de los dominicos novohispanos*, p. 42.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 43. Se dice que el modo es deprecativo porque se trata del modo de súplica, es decir, pedir con humildad e insistencia.

6. El Orden sacerdotal, sacramento instituido por Cristo junto con las demás órdenes mayores y menores. La materia la constituyen los objetos que simbólicamente se entregan en cada orden. La forma son las fórmulas que se dicen, de modo imperativo, en cada orden.

Hay siete órdenes: cuatro menores (que no se dicen sagradas): ostiario, lector, exorcista, acólito; y tres mayores: subdiaconado, diaconado y presbiterado. Ledesma aclara que ni el episcopado ni aun el papado son órdenes diferentes del presbiterado, ni siquiera potestades de suyo más altas, sino en cuanto al oficio y jurisdicción (col. 1141). Son más bien dignidades. En cambio, las siete órdenes son verdaderos sacramentos.<sup>26</sup>

Todas las órdenes o sacramentos dan la gracia e imprimen carácter. El ministro es el obispo, los destinatarios son los hombres adultos, excluyendo a las mujeres y niños.

7. El Matrimonio, sacramento en el que se une el hombre y la mujer con pleno consentimiento de ambas partes (condición para la validez).

En cuanto a los impedimentos del matrimonio, resalta la situación de haber hecho votos religiosos, simples o solemnes, el haber recibido sacramento del orden, la consanguinidad y el parentesco carnal o natural. Agrega que el parentesco espiritual (padrinos de bautizo, confirmación, etc.) impide también el matrimonio, pues es de la ley de la Iglesia, y el Papa puede dar dispensa, más no el obispo (col. 1485). También trata del impedimento legal, del impedimento por frigidez, por «maleficio», por incesto, por falta de edad, por ligamen, por disparidad de culto (dice que no se permitía el matrimonio de una persona católica con otra no católica, pero no por derecho natural ni divino, sino sólo por derecho eclesiástico, como lo establece en la col. 1532), y del impedimento por uxoricidio.<sup>27</sup>

Trata además de los vicios del matrimonio, de las segundas nupcias y del divorcio por fornicación y de la bigamia.

Respecto de los justos títulos, Ledesma en una primera instancia sigue el pensamiento de Francisco de Vitoria y Alonso de la Vera Cruz considerando ilícita la guerra para obligar a los infieles a recibir la fe; pero, posteriormente su postura es contraria a ambos pensadores. Así,

le pareció lícito emplear las armas, si éstos se oponían a la predicación pacífica. Sostuvo, en definitiva, que era lícita la guerra para imponer la predicación, cuando ésta no era

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 45.



aceptada de buen grado; y también señaló que podría hacerse violencia a los padres infieles –aprisionados en guerra justa o, como en el caso de África o las Indias orientales, esclavizados por otros motivos y procedimientos-, imponiéndoles el bautismo de sus hijos.<sup>28</sup>

En relación al tema de si se le puede otorgar a la mujer una cierta potestad de jurisdicción en la Iglesia, Ledesma partía fundamentalmente de tres puntos: 1. cualquier jurisdicción la relacionaba directamente con el sacramento del Orden, 2. Es de derecho divino el que el sacramento del Orden sólo se confiera a los varones y 3. Los textos paulinos, respecto a las mujeres (jurisdicción), deberían interpretarse literalmente y en sentido estricto. Según esto, el sentir de los teólogos era que la mujer no podía sustentar una potestad ordinaria de jurisdicción.<sup>29</sup>

A la vista de los monasterios dúplices, y de otras instituciones monacales semejantes, en los que una abadesa tenía una amplia jurisdicción sobre varones y mujeres, consideraba que el papa podía conferir a una mujer, por delegación, la facultad de excomulgar. Pero consideraba que, por razón de su inferioridad respecto del varón (*sic*), ni podía ni debía la mujer ejercer directamente esa jurisdicción espiritual delegada; debía ejercerla, en todo caso, por medio de clérigos sometidos a la autoridad de esa mujer, ordenándoles que excomulgasen o levantasen la excomunión, por ejemplo, a una monja delincuente o ya arrepentida de su delito.<sup>30</sup>

En este sentido Ledesma es un claro testimonio de la teología dominante de su época al resaltar la incapacidad e inferioridad de la mujer, en la Iglesia, respecto al varón.

Concluamos su pensamiento con algunos señalamientos más:

\*Sus puntos de vista sobre la polémica acerca de los diezmos se encuentran en el expediente inquisitorial de Montúfar contra Vera Cruz, documento que firmó juntamente con su obispo.

\*Sobre la doctrina del matrimonio guarda una postura distante respecto a la de Alonso de la Vera Cruz, sobre todo cuando Vera Cruz lo aborda como institución natural; en cambio, a Ledesma sólo parece importarle como sacramento. De ahí que no considere el contrato como esencia del matrimonio.

---

<sup>28</sup> Saranyana (dir.), *Teología en América Latina*, p. 302.

<sup>29</sup> Para una información más amplia sobre el tema ver el artículo de Juan Ignacio Bañares, “La mujer y la jurisdicción espiritual según Bartolomé de Ledesma”, en Josep-Ignasi Saranyana *et al* (eds), *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, pp. 1079-1087.

<sup>30</sup> Saranyana (dir.), *Teología en América Latina*, p. 303.

\*Defiende que la fe no puede ser impuesta con violencia a no ser que se impida la predicación pacífica de la fe. Pero sí considera justo hacer siempre la guerra a los herejes.

\*Así, la postura de Ledesma está apegada a la tradición teológica «establecida», a diferencia de la de Vera Cruz que es más innovadora. Sin embargo, hay que reconocer que su *Summa de sacramentis* es un buen manual que cumplió con su cometido.

*Pedro de Pravia* (1525-1590), dominico. Primero enseñó artes o filosofía en el Colegio de Santo Tomás de Ávila y, posteriormente, profesor de teología. Ya en México fue lector de artes en el Convento de Santo Domingo, de ahí pasó a ser profesor de filosofía en la universidad donde, poco después, profesó la teología. Fue nombrado lector de artes en la Real y Pontificia Universidad de México. Sustituyó a Bartolomé de Ledesma en la cátedra *de prima* de teología de la que fue propietario. Nombrado, también, teólogo del III Concilio Mexicano. Su labor teológica, en la que sigue a Santo Tomás y a su comentarista el cardenal Cayetano, puede resumirse en los siguientes puntos: a) calificador del Santo Oficio, cuyos dictámenes se encuentran en el «Expurgatorio de la Inquisición»; b) teólogo dictaminador del III Concilio Mexicano, donde es coautor de algunos documentos; c) catedrático *de prima*, donde sus lecciones acerca de la Sagrada Eucaristía son un comentario de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino. Éste es un ejemplo de los contenidos de un curso de teología en la universidad: “Procede por preguntas y problemas que contienen y a veces aumentan la materia que estudia Santo Tomás de Aquino en su *Summa Theologiae*, tercera parte, cuestiones 73-83.”<sup>31</sup> Su manuscrito lo inicia con un breve prólogo o introducción en el que se empiezan a abordar algunos problemas referentes a la Eucaristía, tales como: si es un sacramento o son varios. Se trata, sin duda, de un solo sacramento, instituido por Cristo y del cual son figuras simbólicas Melquisedec, el cordero pascual y el maná (15v). “La materia del código manuscrito se divide en dos partes, siguiendo la costumbre impuesta por Pedro Lombardo: la Eucaristía como sacramento y la Eucaristía como sacrificio (fol. 1v).”<sup>32</sup>

En la cuestión 74 aborda la materia del sacramento siguiendo la doctrina aristotélico-tomista del hilemorfismo. La materia la constituyen el pan (de trigo y ázimo) y el vino de uva mezclado con agua. Uno de los temas centrales será el de la transubstanciación que, en el fondo, nos revela el problema de la presencia real de Cristo en el pan y en el vino:

<sup>31</sup> Beuchot, *op. cit.*, p. 56.

<sup>32</sup> Saranyana (dir.), *op. cit.*, p. 305.

si permanece la substancia del pan y del vino después de la consagración, o si, por el contrario, se aniquilan, para dejar paso a la substancia de Cristo. Pravia defiende, como es obvio por su fe, esta segunda alternativa y sostiene que lo que permanece son los accidentes del pan y del vino; esto es, lo que se muestra como visible, son las apariencias accidentales, pero ha habido una transustanciación.<sup>33</sup>

De ahí pasa a tratar el tema del modo como está Cristo en la Eucaristía. Dice que está todo entero en cada una de las especies y aun en la partícula más pequeña del pan. Respecto a la cantidad dimensiva se pregunta si está como en un lugar o en movimiento; se trata de una presencia real, pero de una presencia *sui generis*. “Pravia se esfuerza en hacer ver que es una presencia real substancial, pero no con esos accidentes por los que se pregunta.”<sup>34</sup> Los accidentes del pan y del vino encuentran su sustento en la misma substancia de Cristo. Así, la cantidad dimensiva tiene que ser la misma que la del pan y la del vino.

En relación con la forma del sacramento, analiza la fórmula: “*hoc est corpus meum et hic est calix sanguinis mei*” con la cual se consagra el pan y el vino y se realiza la transustanciación de manera sobrenatural.

Es de resaltar la importancia que le concede al uso de la razón natural aún para las cuestiones teológicas. Señala que el mal uso de las cuestiones filosóficas puede conducir a errores teológicos.

Por ejemplo: no se puede sostener con Bañez, que los accidentes existen con la misma existencia de la substancia, al tiempo que se afirma que esencia y esse no se distinguen realmente. Pues en tal caso, algo substancial del pan y del vino permanecería en la Eucaristía después de la transustanciación, al conservarse los accidentes del pan y del vino (fol. 53v).<sup>35</sup>

Este testimonio nos habla de su sólida formación filosófico-metafísica y del lugar que le concede al ejercicio de la razón natural. Veamos otro caso, dice: “Por ejemplo, si afirmamos que *esse* y esencia son lo mismo, al profesar que en Cristo hay un solo *esse*, por lo mismo habrá que afirmar que es una su esencia o naturaleza, lo cual es herético (fol. 53r-v).”<sup>36</sup> Se nota también su sólida adscripción a la doctrina tomista. En concreto puede decirse que su doctrina acerca de la Eucaristía tiene a la vista la polémica suscitada por los luteranos.

<sup>33</sup> Beuchot, *op. cit.*, p. 57.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>35</sup> Saranyana, Josep-Ignasi (dir.), *Teología en América Latina*, p. 306.

<sup>36</sup> Saranyana, Josep-Ignasi, *Teología profética americana*, p. 109.

Basta acercarse al momento culminante de su tratado, el comentario a la cuestión 75, artículo 2, donde Santo Tomás estudia qué queda de las especies eucarísticas después de la consagración, para descubrir que Pravia, no sólo polemiza con la «impanación luterana», sino también con aquellos teólogos que no distinguen realmente entre esencia y ser.<sup>37</sup>

¿Cuáles son los efectos del sacramento de la Eucaristía en el alma del hombre? En primer lugar le confiere al hombre la gracia divina: “esa fuerza de Dios que nutre sus facultades y disposiciones sobrenaturales, incrementando en él la virtud.”<sup>38</sup> No perdona los pecados mortales, pero ayuda a evitar tanto mortales como veniales. Borra los restos de los pecados como la pena de la culpa. No se puede recibir en pecado mortal, so pena de sacrilegio. Se puede recibir no sólo en beneficio personal, sino ofrecer también a favor de los otros. ¿Quién puede recibir el sacramento? El hombre justo; el hombre en estado de pecado, en cambio, si lo recibe comete pecado grave. Analiza algunos pecados y situaciones que impiden la recepción de este sacramento. Hace algunas consideraciones de tipo pastoral, como p.e. recibirlo habiendo tomado comida o bebida antes de medio día; no deben recibirlo los que no tienen uso de razón; el sacerdote, en la misa, debe tomar la hostia y el vino consagrados, las dos especies; en cambio, los fieles sólo la hostia.

Se pregunta si en el momento de la institución del sacramento, Cristo tomó su propio cuerpo y su propia sangre, responde que no. En seguida se plantea dos cuestiones difíciles:

i. si Cristo les dio a comulgar a sus discípulos un cuerpo suyo pasible o impasible (esto es, capaz o incapaz de sufrir en su pasión, ya que se avecinaba), y (ii) si el sacramento, mientras duró el triduo después de la pasión, estuvo guardado en el mismo sepulcro de Cristo. Resuelve la primera duda defendiendo que se trataba de un cuerpo pasible preparado para sufrir la pasión. Y, a la segunda, responde que, por estar en el sacramento, no tenía que estar en el sepulcro (202r).<sup>39</sup>

Otro aspecto desarrollado dentro de estas cuestiones es acerca del ministro de este sacramento. Pravia señala que el único que puede consagrar el pan y el vino es el sacerdote, pecador o no, herético, cismático o excomulgado, pero en estos casos comete pecado. Cuando el fiel sabe de esta situación en algún sacerdote no puede, sin cometer pecado, oír misa o recibir la comunión.

La última cuestión abordada por Pravia sobre este sacramento es acerca del rito. En primera instancia se pregunta si Cristo es inmolado: “y responde que sí, en el signo, ya que

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>38</sup> Beuchot, *op. cit.*, p. 59.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 61.

por este sacramento se representa la pasión salvadora de Jesús”.<sup>40</sup> Continúa haciendo algunas consideraciones prácticas sobre la celebración de la misa: tiempo de la celebración, lugar, utensilios sagrados y escrúpulos por las faltas en la celebración.

Las fuentes teológicas de Pravia son abundantísimas, de las que mencionaré sólo algunas: la Sagrada Escritura con preferencia el *corpus paulinum*; la tradición de la Iglesia (Concilios); los Santos Padres; la razón natural como instrumento para refutar a los herejes e infieles, no para demostrar la verdad revelada; la escolástica renacentista. Información que se encuentra respaldada por los *Manuscritos* 871 que se encuentran en la Biblioteca Nacional de México. No se puede olvidar la presencia doctrinal de los teólogos de su época, principalmente, los de su Orden y los que contribuyeron a su formación: “De los de su época, usa preferentemente a los dominicos, como a Cayetano y la escuela salmantina en la que estudió: Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, Melchor Cano y Domingo Bañez; cita además a su predecesor Ledesma y en todo muestra mucha erudición.”<sup>41</sup> Sobre las fuentes se presenta una cuestión notoriamente polémica en la que se menciona la influencia de algunos jesuitas: Belarmino, Enrique Enríquez y Francisco Suárez que, según Saranyana, difícilmente pueden comprobarse y que más bien fueron adiciones posteriores a la muerte de Pravia.<sup>42</sup>

Estuvo también interesado en las cuestiones sociales, políticas y económicas que indudablemente tenían repercusiones en el campo teológico: sobre la justicia y sobre la dignidad de los indios. Su postura frente a los diezmos no nos revela principalmente la preocupación económica de los naturales, sino un problema de carácter eclesiológico: de poder, de administración de territorios. Esto en debate con los clérigos seculares.

Participa también como firmante sobre la guerra de los chichimecas. En sus dictámenes doctrinales de carácter teológico, sobre el caso, claramente se aprecia su sensibilidad a favor de la justicia y de los indios. Su postura respecto a la repartición de los indios, en un primer momento fue de aceptación. Aconseja al Virrey Martín Enríquez la repartición de los indios para las minas, pero posteriormente declara su total inaceptación. “«mas agora remuérdeme mucho la conciencia de haber dado aquel consejo, y no sé cómo repararlo si no con escribirlo a V.M.».”<sup>43</sup> Considera que quienes la practican o no ponen remedio para salir de esa situación están en riesgo de pecado mortal. En adelante vigilará que se proteja la vida de los indios, para lo cual recomendará que se les nombre

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>42</sup> Para una ampliación sobre este punto *cf.* Josep-Ignasi Saranyana, “Pedro de Pravia († 1590), teólogo académico mexicano” en *Scripta Theologica*, 23, 1991/92, pp. 670-671.

<sup>43</sup> Josep-Ignasi Saranyana, *Teología profética americana*, p. 107.

a un protector como fue el caso de Bartolomé de las Casas. Aconseja separar a los indios de los españoles para no ser influenciados por sus malos ejemplos y para protegerlos de las vejaciones de que eran objeto por parte de algunos de ellos.

Juan Ramírez (s.f. – 1609), dominico. Catedrático de teología, presentado por Pravia como suplente de su cátedra *de prima* de teología. Asiduo defensor de los derechos de los indios y luchador permanente en contra de la esclavitud. Dentro de sus obras hay que resaltar, para este trabajo, el comentario a una parte de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, titulado: *Secundus tomus adnotationum R.P.F. Joannis Ramirez in 2m. 2ae. S. Thomas a Quaest. 67 ad finem. Scriptum ann. 1575*. Además unas *Advertencias sobre el servicio personal al cual son forzados y compelidos los indios de la Nueva España por los visorreyes que en nombre de su magestad los gobiernan*. También, *Parecer sobre el servicio personal y repartimiento de los indios*. Los dos últimos son memoriales en los que abiertamente defiende los derechos de los indios en contra de la esclavitud. En las *Advertencias* claramente denuncia la situación de esclavitud real a la que eran sometidos los indios a través de los repartimientos y las encomiendas –que calificaban como un infierno–, a pesar de que en las cédulas, leyes y disposiciones de la corona se prohibía la esclavitud. La segunda razón fuerte en la que se apoyaba la denuncia era que la esclavitud iba en contra del derecho natural. Esta razón se sostenía en la doctrina tomista de la ley natural, reflejo de la ley eterna. Posteriormente expone una serie de razones, algunas de ellas respaldadas en la Sagrada Escritura, que sustentan su denuncia contra toda clase de abusos por parte de los virreyes, encomenderos, españoles, etc.

Suponiendo como aceptado que los repartimientos y encomiendas son injustos por ir contra el derecho natural, de gentes, divino y civil, el P. Ramírez pasa a enumerar sólo algunos de los innumerables agravios que reciben los indios. El primero que señala es el mayor, la raíz de todos los otros, y es quitarles la libertad, en contra de las leyes.<sup>44</sup>

Después de señalar la gravedad de este agravio hace una enumeración de los demás agravios, consecuencia de éste, mismos que alcanzan a las mujeres y a los niños. En su *Parecer* hace una exposición a favor de los derechos de los indios, al igual que en las *Advertencias*, sólo que de una manera sistemática y ordenada recurriendo al procedimiento argumentativo. Este manuscrito lo termina con algunas conclusiones, de las cuales citaré la última (tercera) por su contundencia doctrinal.

«Todos estos repartimientos contienen en sí manifiesto agravio que se hace en ellos a los indios contra justicia commutativa, que obliga a restitución de los daños que los indios reciben en sus propias haciendas y vida. Y también se comete en ellos pecado de

<sup>44</sup> Beuchot, *La teología de los dominicos novohispanos*, p. 82.

accepción de personas contra justicia distributiva, imponiendo cargas a los indios que no se ponen a los otros extranjeros». <sup>45</sup>

La firma que acompaña este documento es una manifestación de corroboración y solidaridad con la doctrina expuesta por Juan Ramírez. Lo firman, entre otros, Domingo Báñez y Agustín Dávila Padilla.

Algunos frailes dominicos, más que por su participación académica, pueden ser considerados de menor importancia son fray Juan Martínez, Tomás de Chávez, Juan de Bus tamante y Domingo de Salazar. Además de éstos, otros frailes dominicos que también se hicieron presentes en el campo teológico, pero cuya presencia fue menor que los anteriores, son: Andrés de Ubilla, Cristóbal Ortega, Francisco Jiménez y Hernando Bazán.

Además de la Real y Pontificia Universidad de México, hay que mencionar también la presencia de los centros de formación, enseñanza y difusión de la ciencia teológica para la Orden dominicana. Tales fueron el convento de Santo Domingo de México, el convento de Santo Domingo de Antequera de Oaxaca, el convento de Santo Domingo de Yangüitlan, el convento de Santo Domingo de Puebla de los Ángeles y el colegio de San Luís de Puebla.

### *Agustinos*

*Alonso de la Vera Cruz* (1507-1584), agustino. Profesor de Vísperas y de Sagrada Escritura en la Real y Pontificia Universidad de México, desde 1553. Sabemos de la amplitud de su obra en el campo de la filosofía; pero, aquí nos ocuparemos solamente de su obra teológica, no de menor importancia. Es un teólogo independiente, con gran simpatía por Santo Tomás. Uno de los principios de su enseñanza, como maestro, era advertir a sus alumnos que evitasen las confrontaciones entre las diversas posturas teológicas expuestas por sus maestros; les exhortaba a buscar con ahínco y serenidad la verdad, en esa diversidad doctrinal. En la defensa de la doctrina sostiene que el recurso al principio de autoridad es el de menor peso y que en algunos casos es contraproducente.

Pronunció en su primer curso académico (1553-1554) una *Relectio de dominio* sobre los justos títulos de conquista. Se nota la influencia de su maestro Francisco de Vitoria principalmente de su obra *Relectio*.

La opinión de Vera Cruz sobre el tema de los justos títulos está muy matizada y, quizá por ello, es muy prolija, como corresponde a un curso académico. Por ejemplo: con relación a la propuesta lascaciana de una íntegra o total restitución, es decir, la necesidad

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 86.

de abandonar las tierras americanas por parte de los españoles, Vera Cruz se muestra conciliador: «una cosa es el inicio de la guerra en orden a poseer, y otra es la justicia que existe en la retención de un reino anexado por la guerra, ya que pudo ser que al principio hubiera injusticia por parte del declarante de la guerra y que después, lograda la victoria, haya justicia en la retención» (trad. Jaramillo, n. 758).<sup>46</sup>

Se registra también una fuerte polémica con Alonso de Montúfar, arzobispo de México, sobre el pago de los diezmos por parte de los indios. Sobre tal cuestión se puede consultar su escrito *Relectio de decimis*. En ella Montúfar señala que las consecuencias van más allá del orden puramente económico; es decir, sin el pago de los diezmos, por parte de los naturales, se les priva de la salvación; entendiéndose por ello que se requieren recursos para cubrir las necesidades de más evangelizadores, ministros, confesores, que administren los sacramentos y no dejen morir a los indios sin ellos. Además, para que los instruyan y consigan la salvación. Por su parte Vera Cruz en su *De decimis* expone que los diezmos no son de Derecho divino, sino canónico (pontificio); son de Derecho natural de tercer grado, por lo que pueden ser dispensados por el papa.

Otra obra importante del fraile agustino, que destaca dentro del campo teológico, es *Speculum coniugiorum* donde aborda el tema del matrimonio de los indios de la Nueva España. En el fondo se presenta la discusión sobre la legitimidad del matrimonio de los naturales americanos. El principio fundamental en el que se respalda la doctrina de la Vera Cruz es el del *consentimiento* de los contrayentes y en tal caso el de los indios es también verdadero matrimonio, por la expresión auténtica de este consentimiento; su infidelidad no contradecía las leyes naturales.

Tales afirmaciones constituían una clara toma de posición doctrinal frente a Melchor Cano, quien afirmaba que el «contrato» matrimonial (la expresión de la voluntad de los contrayentes) era la materia próxima del sacramento mientras que la bendición del sacerdote era su forma. Al mismo tiempo, manifestaban una sorprendente sintonía con los aires del Concilio de Trento, que declarararía, siete años después que Vera Cruz, que los matrimonios celebrados «clandestinamente» habían sido verdaderamente sacramentales hasta la promulgación del Decreto *Tametsi* (1563). Después del *Tametsi*, ya no serían válidos.<sup>47</sup>

Continuando con el tema del matrimonio, de acuerdo con el espíritu del Nuevo Testamento sostiene que la primera esposa es la legítima en el caso de poligamia simultánea; y, ésta es legítima aun cuando se contemple la posibilidad de tomar posteriormente otras

<sup>46</sup> Saranyana (dir.), *Teología en América Latina*, pp. 293-294.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 296.



esposas. “Y lo mismo en el caso de matrimonio contraído con ánimo de repudiar.”<sup>48</sup> Los principios en los que fundamentaba su doctrina eran: a) la unidad e indisolubilidad del matrimonio fueron fundados por Cristo; b) en la antigua ley (A.T.) tenemos ejemplos de que el matrimonio con varias mujeres era legítimo; y, c) después de Cristo el matrimonio es legítimo sólo con la primera esposa. “Respecto a los infieles unidos en grados prohibidos que se convertían a la fe, afirmaba que siempre que sus leyes propias o sus costumbres reconocieran que tal unión era matrimonio legítimo, la Iglesia debía respetar tales matrimonios.”<sup>49</sup> Indudablemente que estas cuestiones eran totalmente de avanzada para la teología de su época.

Otros aspectos más que vienen a complementar el pensamiento teológico de este autor, son los siguientes: respecto a su formación canónica (jurídica o legal), varios de sus manuscritos se encuentran en El Escorial y un dictamen suyo sobre Maturino Gilberto, en París.<sup>50</sup> En relación con un curso sobre las epístolas paulinas (perdido) se tienen referencias de él por lo que comenta en el *Speculum coniugiorum* o por los comentarios de sus biógrafos.

Desconocemos, pues, qué posición adoptó en la controversia exegética sobre Romanos, que Lutero había desatado. (...). [Por algunos de sus sermones] le vemos muy próximo al tema de la sustitución penal, aunque sin incurrir en las exageraciones doctrinales de los reformadores calvinistas.<sup>51</sup>

El tema del matrimonio, ya abordado, exige una precisión más respecto a su postura: no existe distinción real entre contrato y sacramento. De ahí se derivan todas las consecuencias a favor del matrimonio de los indios. Consideraba el divorcio como legítimo, antes de Cristo; después de Cristo es indisoluble por disposición divino-positiva.<sup>52</sup> Su doctrina eclesiológica es considerada pobre en razón de los problemas prácticos a los que se enfrentaba con el clero secular y con una perspectiva demasiado jurídicista.

---

<sup>48</sup> *Idem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 297.

<sup>50</sup> Sobre este tema ver el artículo de Cristina de Salas, “El dictamen inédito de Alonso de la Vera Cruz a la obra catequética de Maturino Gilberto. A propósito de la traducción de las fórmulas dogmáticas al tarasco”, en Josep-Ignasi Saranyana (ed.), *En torno a una «Historia General de la Iglesia en América Latina». Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, pp. 1507-1520.

<sup>51</sup> Saranyana (dir.), *Teología profética americana*, p. 102. Para ampliar la información ver el artículo de Paul O’Callaghan, “Estudio soteriológico de los sermones cuaresmales de Alonso de la Vera Cruz O.S.A.” en Josep-Ignasi Saranyana (ed.), *En torno a una «Historia General de la Iglesia en América Latina». Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, pp. 1221-1235. Cfr. Manuel Olimón Nolasco, “Teología y predicación en fray Alonso de la Vera Cruz” en *ibidem*, pp. 1237-1251.

<sup>52</sup> Ver artículo de Tejero, Eloy, “La primera valoración doctrinal del matrimonio de indios en Nueva España” en Saranyana, Josep-Ignasi (ed.), *En torno a una «Historia General de la Iglesia en América Latina». Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, pp. 1293-1308.

*Diego de Contreras* (¿?), agustino. Profesor definitivo de teología (1609) en la Real y Pontificia Universidad de México. Las cuatro proposiciones defendidas por Contreras en sus ejercicios de oposición para la obtención de la cátedra, son las siguientes: Las tres primeras se refieren a aspectos de la teología dogmática, la última a la teología sacramental-litúrgica.

1º) Dios concede todos los auxilios necesarios para la salvación, incluso después del pecado original, salvo a los niños que mueren en pecado original. 2º) Dios no puede comunicar ni a los ángeles ni a ninguna otra criatura la capacidad de crear, ni como causa principal ni como causa instrumental. 3º) Ninguna criatura adornada de la gracia y dones sobrenaturales puede satisfacer en estricta justicia por nosotros. 4º) La forma esencial de la consagración del cáliz es solamente: «*Hic est calix sanguinis meí*».<sup>53</sup>

La primera proposición se refiere expresamente al llamado universal a la salvación. Dios le concede al hombre todas las gracias para que éste pueda salvarse; de ahí que la salvación depende de la misericordia de Dios, en cambio la condenación depende de la propia culpa. Sin embargo, en esta proposición sorprende el que se niegue la salvación a los niños no bautizados. Esto en razón del pecado original que es borrado sólo por el bautismo. Detrás de esta doctrina estaba la afirmación de la existencia real del limbo de los niños.

La segunda y tercera proposiciones tienen una marcada influencia tomista. Sobre la segunda, se sostiene que ninguna criatura tiene el poder de crear. La razón es la siguiente, en términos tomistas: “entre la nada y el ser hay una «distancia infinita», y, para superarla, se precisa una potencia infinita; pero, es evidente que la virtud o potencia de todas las criaturas es finita y limitada, por muy grande que sea.”<sup>54</sup> Luego, entonces, ninguna criatura tiene tal potestad o potencia.

La tercera afirma que ningún hombre, aun teniendo todas las gracias y dones sobrenaturales, puede satisfacer por sí mismo los pecados de los hombres. En el fondo está el dogma de la redención. Según la Revelación divina sólo el Hijo de Dios hecho hombre puede redimir al hombre del pecado.

La cuarta proposición nos presenta cuáles son las palabras esenciales en la forma de la consagración eucarística. Las demás palabras que se han agregado son una remembranza que la Iglesia hace del pacto sellado por Dios con su pueblo.

En fin, las tesis teológicas de Contreras tienen un fuerte sustento tomista y agustiniano (doctrina de la gracia).

<sup>53</sup> Saranyana (dir.), *Teología en América Latina*, p. 313.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 315.

## Jesuitas

La teología académica mexicana recibe un fuerte impulso con la creación del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, en 1572, en manos de la Compañía de Jesús. Su fundador fue el jesuita Pedro Sánchez (1528-1609). La enseñanza que ahí se impartía era gramática, filosofía y teología. A la base de la misma estaba la *Ratio studiorum* de la Compañía de Jesús.

*José de Acosta* (1540-1600), jesuita. Veamos algunas de sus proposiciones en el campo de la teología dogmática. En el libro quinto del *De procuranda* y en el opúsculo *De Christo revelato* expone fundamentalmente su tesis sobre la necesidad del conocimiento para conseguir la salvación; tesis sobre la que debate con los teólogos de la primera generación salmantina.

En efecto, Francisco de Vitoria había distinguido –quizá siguiendo una antigua tradición teológica de origen agustiniana– entre la primera salvación o justificación inicial, que venía por el bautismo, y la segunda salvación o justificación, posterior a la muerte. Para ser inicialmente justificado no sería necesaria la fe explícita en Cristo. En cambio, para ser glorificado en la bienaventuranza eterna sería necesaria la fe en Cristo.<sup>55</sup>

¿Qué pasaría, entonces, con los indios después de su muerte? Según Vitoria se necesitaría de una intervención especial, milagrosa por parte de Dios. La primera justificación se alcanzaba por la inclinación natural hacia el bien honesto, sin otra intervención especial por parte de Dios.

Por su parte, para Domingo de Soto no se debería hacer la distinción entre justificación y glorificación. “Obviamente, sin la fe nadie puede salvarse; pero basta creer sólo aquellas verdades que son accesibles a la razón natural, para alcanzar la bienaventuranza eterna.”<sup>56</sup>

Para Andrés Vega el indio puede salvarse sin la fe en Cristo, basta con que su ignorancia sea invencible. En el fondo de toda esta polémica se encontraba un pasaje del decreto de Concilio de Trento que decía: «la causa instrumental [de la justificación] es el sacramento del bautismo, que es el sacramento de la fe, sin la cual a nadie se le concedió jamás justificación».<sup>57</sup> Frente a tales opiniones Acosta se manifestó firmemente en oposición a la separación entre fe primera (justificación) y fe segunda (glorificación). Sostenía que:

<sup>55</sup> Josep-Ignasi Saranyana, “El tercer Concilio Limense (1582-1583)”, en Saranyana (dir.), *Teología en América Latina*, p. 158.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>57</sup> V. *Decreto de iustificatione*, sess. VI, cap. 7 (D-H 1529).

“Para salvarse se precisa, en todo caso, la noticia explícita del Evangelio y su aceptación. En otros términos: sostuvo que la salvación sólo es posible por la fe en Jesucristo.”<sup>58</sup> Cuando un adulto pedía ser bautizado se le exigía que manifestase su fe en Cristo. Como se puede ver se trataba de temas distintos. Los salmantinos hablaban sobre la salvación; en cambio, Acosta se refería a la recepción del bautismo lícitamente. Comenta Saranyana que Acosta hizo una mala interpretación de dos cánones tridentinos.<sup>59</sup> Ambos se refieren a los diversos caminos de salvación; ésta sólo se consigue por los méritos de Cristo; y, los que no lograron conocerlos expresamente se salvan por la gracia de Cristo.

Otra de sus tesis teológicas consistió en defender que el lugar propio de la teología era la Sagrada Escritura. La Iglesia, a quien se le ha confiado su custodia, es la verdadera intérprete de la misma; en polémica con los luteranos. En sus obras se encuentran también sus doctrinas mariológicas. Su postura escatológica la encontramos en su obra *De temporibus novissimis*.

Pedro de Ortigosa (1546-1626), jesuita. Primer maestro de teología en el Colegio Máximo. En sus obras principales: *De fide, spe et charitate* (1590), *De sacramento poenitentiae* (1603), *De angelis* (1606), *De sacra teología* (1610), se percibe, por una parte, la influencia de Santo Tomás, y, por otra, su distanciamiento.

En *De fide, spe et charitate* sobre este tema estudia y comenta las cuestiones respectivas de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás. Tratándose de la guerra no siempre la considera justa. Establece tres condiciones que deben cumplirse para la licitud de la misma: “declarada por autoridad pública, por causa justa y con intención recta.”<sup>60</sup> Tema que se conecta directamente con la doctrina del III Concilio Mexicano.

En el *De sacramento poenitentiae* comenta las cuestiones 84-90 de la tercera parte de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás. En su comentario resalta algunos aspectos de los sacramentos, como es el carácter y el signo. En la última parte aborda el tema de las indulgencias contra Lutero del que afirma haberse dejado arrastrar de la codicia y equivocado la fe.

<sup>58</sup> Saranyana, Josep-Ignasi, “El tercer Concilio Limense (1582-1583)”, en *Ibidem*, p. 160.

<sup>59</sup> V. D-H núm. 1551: “Can. 1. Si alguno dijere que el hombre puede justificarse delante de Dios por sus obras que se realizan por las fuerzas de la humana naturaleza o por la doctrina de la Ley, sin la gracia divina por Cristo Jesús: sea anatema [cf. 1521].” Y 1552: “Can. 2. Si alguno dijere que la gracia divina se da por medio de Cristo Jesús sólo a fin de que el hombre pueda más fácilmente vivir justamente y merecer la vida eterna, como si una y otra cosa las pudiera por medio del libre albedrío, sin la gracia, si bien con trabajo y dificultad: sea anatema [cf. 1524s].”

<sup>60</sup> Saranyana, (dir.), *Teología en América Latina*, p. 342.

*De angelis* ahí también comenta las cuestiones 50 a 64 de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás. En este curso deja ver su erudición por el recurso que hace tanto de los teólogos como de los padres de la Iglesia. “Evidentemente, el documento magisterial referido continuamente es el decreto *Firmiter* del Concilio Lateranense IV (1215), que aclaró el dogma de la creación frente a los errores de cátaros y albigenses.”<sup>61</sup> En la cuestión 50 aborda el tema de la naturaleza de los ángeles a los que considera como seres absolutamente incorpóreos pues, siguiendo a Santo Tomás, las inteligencias no pueden existir en la materia. Así los ángeles (inteligencias) son sustancias simples, separadas de toda materia, sin poder estar constituidas de materia y forma. Sobre la multiplicación de los ángeles en una misma especie, había dos posturas: una, que era de opinión común y sostenía que los ángeles sí podían multiplicarse bajo una misma especie y que sólo diferían en número, como los hombres en la misma especie; la otra, que era la postura de Santo Tomás<sup>62</sup> que sostenía que a cada ángel le correspondía su propia esencia. Ortigosa considera que ambas posturas son interesantes y que cada una se puede defender sin caer en contradicción o en error. Su postura nos revela a un teólogo ecléctico, de acuerdo al eclecticismo de algunos jesuitas de la época.

Sin embargo, la cuestión no era, a nuestro entender, puramente táctica, pues, Ortigosa parece no haber comprendido el fondo de la argumentación tomasiana. Aquino no arguyó la distinción esencial de los ángeles entre sí a partir de la indistinción entre el singular y su esencia en las entidades inmateriales, sino apoyándose en la distinción real entre esencia y *esse* en todos los seres creados. Aunque los ángeles sean formas puras, en ellos se distinguen esencia y *esse*. Por consiguiente, los ángeles son formas subsistentes, que difieren por la *essentia*.<sup>63</sup>

En su *De sacra theologiae* aborda los siguientes temas: sobre la naturaleza de la teología; sobre Dios: existencia, atributos, ciencia, verdad, ideas, justicia, misericordia, providencia, poder y felicidad de Dios.

Antepone a la *Summa Theologiae* (I, q.1, a.1) un Proemio en el que ofrece o presenta una contraposición entre la doctrina de San Agustín y la de Santo Tomás. Acerca del tema de la necesidad de la fe para la salvación, comentando la primera cuestión, se pregunta “«Si es necesario que haya otra disciplina además de las disciplinas filosóficas» (fol. 1v)”<sup>64</sup> Por la diversidad de opiniones, al respecto, Ortigosa lo único que hace es plantearse algunas preguntas. Acerca de esa cuestión dice, interpretando a Santo Tomás, que según éste es necesaria la Revelación de las verdades accesibles a la razón; en cambio, según Cayeta-

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 343.

<sup>62</sup> Santo Tomás, *De ente et essentia*, cap. 5 y *Contra gentiles*, libro II, cap. 95.

<sup>63</sup> Saranyana, (dir.), *Teología en América Latina*, pp. 344-345.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 346.

no, Gregorio de Valencia y Luís de Molina no cabe la fe cuando por la vía natural de la razón se llega a un conocimiento cierto. De ahí que surja en él la siguiente duda: «Si para cada hombre en particular es necesaria absolutamente la doctrina de la fe acerca de aquellas cosas que son conocidas con la luz natural [de la razón]» (fol. 2r).<sup>65</sup>

Sobre el conocimiento de la existencia de Dios aparecen en Ortigosa las dos posibilidades: por la vía natural de la razón, se puede llegar a conocer su existencia como primera causa, primer motor, ser necesario, etc. y, por la fe, a través de la cual, se adquiere un conocimiento más perfecto de Dios.

Otro tema que aparece en Ortigosa es su comentario a la *Summa* I, q.1, a.4 acerca de si la teología es una ciencia especulativa o práctica. Para la resolución de este problema ofrece cuatro soluciones:

No es ni especulativa ni práctica, sino afectiva (San Buenaventura Egidio Romano). En cuanto adquirida es práctica; en cuanto ciencia divina, es especulativa (Durando de San Porciano y Gregorio de Rímini). Sólo es especulativa y no práctica (Enrique de Gante y Pedro Aureolo). Finalmente, la cuarta opinión, que es la suya propia, que Ortigosa atribuye a Santo Tomás, a Cayetano e, incluso, con algunos matices, a Buenaventura: la teología es a un tiempo especulativa y práctica (fols. 21r-23r).<sup>66</sup>

Como ya se mencionó Ortigosa valiéndose de algunas componendas hizo coincidir las posturas de Buenaventura y Tomás de Aquino.

Finalmente, una cuestión difícil que Ortigosa comentó fue aquella expuesta en la *Summa Theologiae* I, q.3, a.4 donde se diserta si en Dios es lo mismo la esencia que el ser. Al respecto Ortigosa asienta dos tesis fundamentales:

Primera, que en Dios no se distinguen esencia y *esse*, ni entran en composición. Además, que todas las criaturas carecen de esta perfecta simplicidad, aunque en ellas no se distinguen realmente esencia y *esse*. Este matiz -«aunque la esencia de la criatura no se distinga realmente de su existencia»- apunta ya a la posición que Ortigosa va a defender en el *dubium unicum*, cuando discuta «an in creaturis essentia et existentia realiter distinguantur» (fol. 80v).<sup>67</sup>

La primera frase de esta cuestión es suficiente, para Ortigosa, para establecer la separación abismal entre Dios y las criaturas. Éstas son compuestas, mientras que Dios es

<sup>65</sup> *Idem*.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 347.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 348.

un ser absolutamente simple. “Según Santo Tomás, Dios es su *esse*, mientras que en las criaturas la esencia no es lo mismo que el *esse*. En ellas el *esse* se comporta respecto a la esencia como el acto con respecto a la potencia. Por consiguiente, el *esse* de las criaturas sería recibido y limitado (fol. 82r).”<sup>68</sup> Entre los tomistas, comprueba Ortigosa, no hay unanimidad respecto a la composición de la esencia y el *esse*; para unos se trataba de una distinción real (como una cosa de otra), para otros era sólo distinción formal.

Ortigosa pretendiendo ser fiel a Santo Tomás concluye lo siguiente:

«De todo lo cual se colige que sólo en el modo de significar se distingue el *esse* de la esencia, como se distingue el existir de la existencia.»

«El fundamento principal por el cual estimamos que la esencia se distingue realmente de la existencia es la autoridad de Santo Tomás, y su razón es que por tal distinción se establece la separación entre Dios y las criaturas, pues las criaturas están compuestas de acto y potencia y Dios es simple y puro acto. Todo esto se cumple si decimos que lo más probable es que la esencia real y actualmente producida se distingue sólo racionalmente de la existencia.»<sup>69</sup>

*Diego de Santisteban* (1564-1637), jesuita. Profesor de Teología, de Vísperas y de *Prima* en el Colegio Máximo. En su obra *Tractatus de sanctissimo et ineffabili...* realiza el comentario a las cuestiones 27-43 de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás. Empieza su texto citando libremente a Dionisio Areopagita; en él concede mayor importancia a la vida contemplativa que al camino racional de la inteligencia para el conocimiento de Dios. Siguiendo este camino arriba a cinco conclusiones: primera, “la Teología es altísima, pues alcanza la cumbre o vértice de lo divino;”<sup>70</sup> segunda, este conocimiento tan elevado es, sin embargo, sumamente desconocido, tenebroso y oscuro; tercera, la dificultad que presenta el misterio debe movernos a la oración; cuarta, ante tal dificultad, para no caer en el error, debemos acudir a la Sagrada Escritura, los concilios, los santos padres y los doctores; y, la quinta, presenta una jerarquía de los lugares teológicos: “el primero es la Escritura, y después los concilios, los decretos de los Padres, y los dichos de los santos y de los doctores.”<sup>71</sup>

En la cuestión 29 estudia las Personas divinas. Esta cuestión la divide en cuatro artículos; el cuarto le ocupa principalmente por saber si el nombre de persona significa relación. Al respecto presenta tres tesis:

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 349.

<sup>69</sup> *Idem*.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 352.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 353.

1ª conclusión: El nombre persona en Dios no significa sólo esencia, sino que, por el contrario, por su propia fuerza significativa designa la relación;

2ª conclusión: El nombre persona en Dios más propiamente dice relación que esencia;

3ª conclusión: En Dios, este nombre designa la relación no en cuanto relación, sino en cuanto subsistente.<sup>72</sup>

Después de estas tres tesis Santisteban elabora cinco dudas. La quinta dice:

«Si además de la existencia absoluta hay que poner en Dios otras tres existencias relativas». La respuesta es taxativa: «Todos los teólogos conceden, y es una verdad tan cierta que ningún católico puede negarla, que en Dios hay un *esse existentiae*, es decir una existencia absoluta y esencial, común a las tres personas».<sup>73</sup>

De esta afirmación se sigue una diferencia total entre las criaturas y Dios. En las criaturas el *esse* no existe por sí misma (potencia); en Dios, en cambio, la *essentia est suum esse*, existe por sí misma. En Dios el *esse* es absoluto, no así en las criaturas. Tampoco hay existencias relativas en Dios, sino una única existencia absoluta y común a las tres personas. Y como la esencia es lo mismo que la naturaleza, así en Dios hay una sola naturaleza y tres personas distintas (Ver la diferencia entre Suárez<sup>74</sup> y Santo Tomás<sup>75</sup>).

El segundo manuscrito de Santisteban es “*De actibus humanis, De peccatis, De legibus y De divina gratia* (1607); en él se explican los principios fundamentales de la filosofía moral escolástica, que los filósofos de esta época reservaban a los teólogos.”<sup>76</sup> En el tratado *De gratia* la cuestión que está de fondo es la relación entre la libertad y la gracia “en él se defiende la gracia suficiente y se niega, contra los tomistas, que «se dé algún auxilio preveniente o antecedente al libre consentimiento de la voluntad de tal modo eficaz que la predetermine, físicamente, a prestar tal consentimiento».”<sup>77</sup>

En el manuscrito *De sacramentis*, como su nombre lo indica, trata de la doctrina acerca de los sacramentos, en especial del bautismo, confirmación y Eucaristía. Estos escritos de Santisteban reflejan la claridad y solidez de su doctrina; apegado a Santo Tomás, sin desprenderse por completo del eclecticismo propio de la época.

<sup>72</sup> *Idem*.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 354.

<sup>74</sup> Para la doctrina de Francisco Suárez v. Rovira Belloso, José María, *Tratado de Dios uno y trino*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1993, pp. 65-66.

<sup>75</sup> Sobre la postura de Santo Tomás, *Ibidem*, pp.52-55; 622-624.

<sup>76</sup> Saranyana, Josep-Ignasi (dir.), *Teología en América Latina*, p. 356.

<sup>77</sup> *Idem*.



### *Sacerdotes seculares*

*Fernando Ortiz de Hinojosa* (1541-1598), sacerdote secular mexicano. Catedrático de artes y teología en la Real y Pontificia Universidad de México. Participó, también, en el III Concilio Mexicano y luchó contra la idolatría. Sus intervenciones tuvieron que ver con cuestiones sociales, como por ejemplo la repartición de los indígenas, los contratos de mineros, la guerra chichimeca, etc. De sus *Memoriales* se pueden rescatar algunos aspectos doctrinales: 1. El *Derecho a la comunión eucarística y formación de la conciencia*. Sobre este punto su idea fue clara y determinante. Por ningún motivo, sobre todo de raza o condición social, se podía privar a los indios de recibir los sacramentos de la Eucaristía y Extremaunción; además de que se les debía formar la conciencia para erradicar cualquier tipo de prejuicio para recibir los sacramentos. 2. *Inculturación del Evangelio en las culturas indígenas*. Propone que para la difusión de la doctrina cristiana entre los indios se usen palabras de mayor significación para ellos que otras provenientes de raíz aristotélica, como es el caso del término *persona* que, según Ortiz de Hinojosa, el término mexicano de «*tlacath*» era más comprensible y rico para la cultura indígena. También defiende la dignidad de los indios después de haber sido conquistados o convertidos a la fe cristiana. 3. *Denuncia profética de los abusos cometidos contra los indios*. En sus *Memoriales* se percibe una actitud vigilante a favor de los indios; es decir, se opone a todo tipo de abusos de que eran objeto los indígenas: bajos salarios, trabajos pesados, etc. y, sobre todo condena el repartimiento de minas.

Estas breves pinceladas de los memoriales de Hinojosa al III Mexicano de 1585 nos muestra —a falta de otros escritos— a un teólogo sereno y equilibrado, gran defensor de la dignidad de los indígenas, capaces, por tanto, para recibir el Evangelio sin renunciar a su cultura ancestral, si bien necesitada de purificación.<sup>78</sup>

### **A modo de conclusión breve**

La presentación que hemos realizado de la teología profética y la teología académica no tiene un carácter dialéctico, antes bien didáctico. Pues, consideramos que así como no existe una teología profética pura, tampoco se da una teología académica puramente especulativa, sin repercusiones prácticas. Ambas se encuentran perfectamente entrelazadas. Muchas de las cuestiones pastorales pasan, posteriormente, al ámbito de la discusión académica. Y, muchas de las discusiones teórico-académicas repercutieron en la práctica pastoral de los evangelizadores.

La polémica acerca del dominio de la teología académica sobre la teología profética es un tema que requiere un espacio propio de discusión.

<sup>78</sup> Saranyana (dir.), *Teología en América Latina*, p. 313.

El que la teología americana sea sólo una copia de la teología europea, cuestión discutible, tampoco es tema específicamente aquí abordado. Este tema requiere, también, de un tratamiento especial, cosa que no está pensada para este trabajo. Ciertamente la teología que llegó a América fue la traída por los evangelizadores europeos; pero, ello no quiere decir que América no haya aportado nada a la reflexión teológica de su época. Tenemos muchos ejemplos, en este trabajo, de cómo los teólogos desde América aportaron sus puntos de vista, aspectos que no estaban presentes en la teología europea. Además, sabemos que la reflexión teológica no puede quedar al margen de las circunstancias histórico-temporales y socio-culturales, y éstas fueron determinantes para el pensamiento teológico novohispano.

Este ejercicio de la teología profética y académica realizada por los misioneros, predicadores y catedráticos, a través de todos los medios a su alcance, revela una profunda relación entre la fe y la vida en todas sus dimensiones. No sólo se percibe el interés por la salvación eterna, su conversión al cristianismo, el reconocimiento de Dios, sino también su interés social, humano y de liberación (teniendo presente las esclavitudes concretas a las que fueron sometidos por los españoles). Esta conquista no fue fácil, se alcanzó a través de fuertes batallas, bástenos mencionar, como ejemplo, las álgidas discusiones entre Sepúlveda y Las Casas.

Concluamos, señalando que las ideas aquí expuestas no son más que un bosquejo del tratamiento que todos y cada uno estos autores dieron tanto a las cuestiones de vida práctica como a las de discusión académica. Cada uno de ellos requiere una exploración más puntual de su práctica y reflexión teológicas.

## Bibliografía

- Alejos-Grau, Carmen José, *Autoría, fuentes y principales tesis teológicas*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991.
- *Juan de Zumárraga y su «Regla cristiana breve» (México 1547)* («Colección Teológica», 76), Pamplona, Autoría, fuentes y principales tesis teológicas, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991.
- “La teología del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo de México”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 4, 1995, pp. 484-491.
- Arnau, Ramón, *Tratado general de los Sacramentos* (Sapientia Fidei, serie de Manuales de Teología), Madrid, BAC, 1998.

- Bañares, Juan Ignacio, “La mujer y la jurisdicción espiritual, según Bartolomé de Ledesma”, en Saranyana, Josep-Ignasi (ed.), *En torno a una «Historia General de la Iglesia en América Latina»*. *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, pp. 1087-1097.
- Beuchot, Mauricio, *Filósofos dominicos novohispanos (entre sus colegios y la Universidad)*. («La Real Universidad de México Estudios y Textos», II), México, UNAM, 1987.
- *La teología en los dominicos novohispanos de la provincia de Santiago de México, Siglo XVI*, México, Impreso en los Talleres de impretei, 1992.
- *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder, 1998.
- “Lectores conventuales en la Provincia de México durante el siglo XVI”, *Archivo Dominicano* (Salamanca, España), núm. 8, 1987.
- Biblia de Jerusalén*. Edición española dirigida por Ubieta, José Ángel, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1976.
- Cano Sordo, Víctor, “Fe y sacramentos en Bartolomé de Ledesma O.P. (ca.1525-1603)”, en Saranyana, Josep-Ignasi (ed.), *En torno a una «Historia General de la Iglesia en América Latina»*. *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, pp. 1121-1139.
- Carro, Venancio D., *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América*, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1951<sup>2</sup>.
- Catecismo de la Iglesia Católica, revisado según el texto oficial en latín promulgado por el Papa Juan Pablo II, contiene un glosario y texto analítico*, Estados Unidos, Librería Editrice Vaticana, 2001.
- CEHILA, *Para una historia de la evangelización en América Latina*, Barcelona, Nova Terra, 1977.
- *III Encuentro Latinoamericano de Cebila en Santo Domingo (1975)*, Barcelona, Hogar del Libro, 1987<sup>2</sup>, pp. 271-319.
- De Aquino, Tomás, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, Pamplona, EUNSA, 2001<sup>2</sup>.
- Denzinger, Heinrich y Hünermann, Peter, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum* (Versión castellana de la 38<sup>a</sup> edición alemana), Barcelona, Herder, 1999.
- Diez Antoñanzas, Jesús R, “Relación de teólogos de la Real y Pontificia Universidad de México (siglo XVI)”, en Saranyana, Josep-Ignasi (ed.), *En torno a una «Historia*

*General de la Iglesia en América Latina». Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 1207-1220.

Dussel, Enrique D, *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de colonización y liberación (1492-1992)*, Madrid, Mundo negro-Esquila misional, Imprenta FARESO, 1992<sup>6</sup>.

——— *Historia General de la Iglesia en América Latina*, 11 ts., Salamanca, CEHILA [desde 1981]; Petrópolis: voces [desde 1977].

Esquivel E., Noé Héctor (compilador), *Pensamiento Novohispano a través de los Encuentros Nacionales*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.

——— (compilador), *Pensamiento Novohispano N° 2*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2001.

——— (compilador), *Pensamiento Novohispano N° 3*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2002.

——— (compilador), *Pensamiento Novohispano N° 4*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2003.

——— (compilador), *Pensamiento Novohispano N° 5*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2004.

——— (compilador), *Pensamiento Novohispano N° 6*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2005.

——— (compilador), *Pensamiento Novohispano N° 7*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2006.

——— (compilador), *Pensamiento Novohispano N° 8*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2007.

Gallegos Rocafull, José María, *El hombre y el mundo de los teólogos españoles del Siglo de Oro*, México, Stylo, 1946.

——— *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, UNAM, México, 1974<sup>2</sup>.

Gómez Canedo, Lino, *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Porrúa, 1988<sup>2</sup>.

Hernández Suárez, Iraís, *Fray Andrés de Olmos: Un acercamiento historiográfico a su forma de conocer y transmitir la lengua mexicana* [Tesis de Maestría], México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2003.

- Illanes, José Luis y Josep-Ignasi Saranyana, *Historia de la Teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002<sup>3</sup>.
- Martini, Mónica Patricia, *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones*, Buenos Aires, PRHISCO-CONICET, 1993.
- Medina, M. A. (dir), *Doctrina cristiana para instrucción de los indios*. Redactada por Fr. Pedro de Córdoba, O.P. y otros religiosos doctos de la misma orden. México: 1544 y 1548; Salamanca: 1987 [Existen otras ediciones más de esta obra].
- Méndez Plancarte, Gabriel, *El Humanismo Mexicano*, México, Seminario de Cultura Mexicana, 1970.
- Moreno Rejón, Francisco, *Historia de la Teología moral en América Latina. Ensayos y materiales*. Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas-CEP, 1994.
- O'Callaghan, Paul, “Estudio soteriológico de los sermones cuaresmales de Alonso de la Vera Cruz O.S.A.”, en Saranyana, Josep-Ignasi (ed.), *En torno a una «Historia General de la Iglesia en América Latina». Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, pp. 1221-1235. Cfr. Olimón Nolasco, Manuel, “Teología y predicación en fray Alonso de la Vera Cruz” en *ibidem*, pp. 1237-1251.
- Olmedo, Daniel, *Historia de la Iglesia católica*, México, Editorial Porrúa, 1985<sup>4</sup>.
- Patiño Palafox, Luis, *Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*, México, Ed. Los Libros de Homero, 2007.
- Phelan, John Leddy, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972.
- Rovira Belloso, José María, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1993.
- Salas de, Cristina. “El dictamen inédito de Alonso de la Vera Cruz a la obra catequética de Matutino Gilberto. A propósito de la traducción de las fórmulas dogmáticas al tarasco”, en Saranyana, Josep-Ignasi (ed.), *En torno a una «Historia General de la Iglesia en América Latina». Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, pp. 1507-1520.
- Saranyana, Josep-Ignasi, *Teología profética americana*, Pamplona, EUNSA, 1991.
- “Pedro de Pravia (t 1590), teólogo académico mexicano”, *Scripta Theologica*, núm. 23 (1991/92).

- *El Quinto Centenario en clave teológica (1493-1993)* («Acta philosophica», 5), Pamplona, EUNATE, 1993.
- *Grandes maestros de la Teología, I. De Alejandría a México (siglos III al XVI)* («Colección Síntesis», 7/4), Madrid, Atenas, 1994.
- “La Historia de la Teología en la investigación sobre los orígenes de la nacionalidad americana”, en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, 38 (1995), pp. 147-155.
- (dir.) *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, vol. 1, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 1999.
- Saranyana, Josep-Ignasi, Enrique de la Lama y Miguel Lluch-Baixauli (eds), *Qué es la Historia de la Iglesia*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 1996. V. art. de Alcalá Alvarado. Alfonso: “La enseñanza de la Historia de la Iglesia en América Latina” pp. 163-181.
- Saranyana, Josep-Ignasi et al (dir.), *Evangelización y teología en América (siglo XVI)* («Colección Teológica», 68), 2 vols., Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990.
- Saranyana, Josep-Ignasi, Pazos Antón Tineo Primitivo, Miguel Lluch-Baixauli y María Pilar Ferrer (eds), *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, II. V. art. de Díez Antoñanzas, Jesús R., “Relación de los teólogos de la Real y Pontificia Universidad de México (siglo XVI)”, pp.1141-1165; Id., “Colación de grados de teología en la Real y Pontificia Universidad de México (siglo XVI)”, en *ibidem*, II, pp. 1167-1184.
- Tejero, Eloy, “La primera valoración doctrinal del matrimonio de indios en Nueva España”, en Saranyana, Josep-Ignasi (ed.), *En torno a una «Historia General de la Iglesia en América Latina»*. *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 1293-1308.
- Tineo, Primitivo, *Los Concilios Limenses en la evangelización latinoamericana* («Colección Teológica», 77), Pamplona, EUNSA, 1991.
- Ulloa, D. *Crónica de una dialéctica (Los dominicos en Nueva España, siglo XVI)* [Tesis doctoral], México, El Colegio de México, 1976.
- *Los predicadores divididos. Los dominicos en Nueva España, siglo XVI*, México, Colegio de México, 1977.



# EL TRABAJO DIGNO EN BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Gerardo Pérez Silva

Universidad Autónoma del Estado de México

bloy01@gmail.com

## Introducción

Con el pensamiento y obra de fray Bartolomé de las Casas se tiene un precedente importante de lo que hoy llamamos derechos humanos. Su obra se ubicó en un contexto determinado y a esa realidad respondió con su praxis teórica y pastoral. Hoy podemos decir que el primer obispo de Chiapas es uno de los principales representantes de la llamada Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos, la cual antecede históricamente a la eurocéntrica (liberal y formalmente igualitaria), y que tiene en cuenta al hombre concreto (en su ser personal y comunitario) y a la historia de los vencidos.<sup>1</sup>

La base de su defensa a los pueblos indios fue la vida y dignidad de cada uno de los naturales. A partir de este presupuesto también su defensa se inclinó a buscar las condiciones más dignas de trabajo, por lo cual también luchó contra el despojo de tierras, la esclavitud y la encomienda. Uno de los resultados importantes de esta lucha fueron las *Leyes Nuevas de Indias*.

Este trabajo expone algunas de las fuentes lascasianas que dan sustento a su defensa de los pueblos indios y a su lucha contra las condiciones inhumanas de trabajo.

## Algunos datos biográficos

Bartolomé de las Casas nació en Sevilla en 1484. Hizo estudios en su ciudad natal. Pasó a las Indias en 1502. En 1507 es ordenado sacerdote en Roma, pero hasta 1510 canta su primera misa en tierras indias. A partir de 1511 su vida da un vuelco radical: de “cura encomendero” se transforma hasta su muerte en “Defensor de Indios”. ¿Cuáles fueron las causas de esta conversión? El sermón de fray Antón de Montesinos del cual dio testimonio en su *Historia de las Indias* y un hecho que narra con sus propias palabras, ocurrido el 15 de agosto de 1514 mientras celebraba misa:

---

<sup>1</sup> Importantes reflexiones sobre la Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos la tenemos en varios autores, como Jesús Antonio de la Torre Rangel y Alejandro Rosillo Martínez. Ambos han realizado un importante trabajo al respecto. Del primero una obra fundamental es: *Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos*, México, Porrúa, 2004, y del segundo: *Los inicios de la Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos*, México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí y Centro de Estudios Jurídicos y Sociales, MISPAT, 2011.



El clérigo Bartolomé de las Casas [...] andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías [*bussines* diríamos hoy] como los otros, enviando indios de su repartimiento a las minas, a sacar oro y hacer sementeras y aprovechándose de ellos cuánto podía [... Pero un día de] Pascua de Pentecostés [...] comenzó a considerar [...] del *Eclesiástico* [*Ben Sira*] capítulo 34: *Quien ofrece en sacrificio algo robado es culpable* [...] *Ofrecer sacrificio con lo que pertenece a los pobres es lo mismo que matar un hijo en presencia de su padre* [...] Comenzó, digo, a considerar su miseria.<sup>2</sup>

Luego de esto decidió liberar a sus indios, ingresó a la orden de los dominicos, perfeccionó sus estudios y comenzó su labor pastoral en defensa de los indígenas.

En 1544 es nombrado en Sevilla obispo de Chiapas. Esto le dio un mayor peso a su defensa en favor de los indios. En 1550 se realiza en Valladolid la célebre polémica entre el obispo Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, quien defendía la conquista argumentando la esclavitud de los indios. Las Casas, por su parte, defiende a los indígenas contra la acusación de barbarie y de servidumbre natural, lo que significaba que declaraba ilegítima la conquista. En este mismo año renuncia a su Diócesis para permanecer en España, donde desde el Colegio de San Gregorio en Valladolid, comienza a escribir importantes obras en defensa de los naturales americanos, como la *Apología* en contra de Sepúlveda.

En 1564, Bartolomé de las Casas redacta su testamento y una carta al Papa Pío V para interceder por los indios. Dos años después, en 1566, muere el 18 de julio en el convento de Atocha, Madrid. En su testamento exhorta que no cese la lucha en favor de los indios, después de que ha dejado “en las Indias a Jesucristo, nuestro Dios, azotándolo y aflijéndolo y abofeteándolo y crucificándolo no una, sino millares de veces”.<sup>3</sup>

### La realidad de la que fue testigo

¿Por qué la realidad? Esta es una pregunta fundamental. Las Casas fue testigo de la realidad indiana. Su misma conversión ocurrida en 1514, mientras leía un pasaje del *Eclesiástico* donde se dice, entre otras cosas, que “mata a su prójimo quien le quita el sustento, quien no paga el justo sueldo derrama sangre” (34, 22),<sup>4</sup> es fruto de haber sido testigo de esta realidad inhumana al presenciar las vejaciones que se hacían a los indios. Él mismo en una carta al Consejo de Indias, fechada en 1531, dice que habla de “las cosas en crueldad señaladas se refieren, pero son ciertos y muy verdaderos, no leído en historias fingidas ni contados por lenguas parleras, sino *visto por nuestros propios ojos, presentes a ellos nuestras propias personas*”.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias III*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 92-95.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 309.

<sup>4</sup> Cfr: Enrique Dussel, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*, pp. 326-327.

<sup>5</sup> Cit. en Alejandro Rosillo Martínez, *Los inicios de la Tradición...*, p. 83 [el subrayado es nuestro]. También en

Esta cercanía con la realidad indiana permitió a Las Casas tener los suficientes elementos para denunciar la situación de los indios frente al robo, explotación, injuria y muerte que provocó la conquista española. Esta situación de las Indias –dice también- no fue sólo cuestión de teoría, sino “por la práctica lo sabemos y lo hemos experimentado”.<sup>6</sup>

El peso de la realidad, que “apenas puede contarse sin lágrimas”,<sup>7</sup> está en la base del pensamiento teórico de Las Casas. La experiencia del sufrimiento del otro fue el lugar hermenéutico desde donde generó las preguntas fundamentales que dieron lugar a un discurso teórico y crítico para demandar justicia. Por otra parte, recurrió a los saberes teológicos y jurídicos de su tiempo, con los cuales trazó sus propios argumentos en defensa de los pueblos indios. La dimensión epistémica de la memoria<sup>8</sup> fue también importante en su pensamiento, por dos razones principales: 1) como una memoria crítica que hizo recuento de los múltiples abusos que se cometieron a los indios, de allí obras como la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*; y 2) como un recurso apologético de la cultura indígena contra quienes la negaban y descalificaban. Su obra *Apologética historia sumaria* es ejemplo de ello, donde busca demostrar el carácter humano de la sociedad y cultura indias, así como la plena igualdad de los pueblos indígenas con todos los demás pueblos.

### La vida del indio como principal defensa lascasiana

La vida del indio fue la principal defensa de Bartolomé de las Casas, y no sólo la vida individual sino la vida colectiva de los pueblos indios. Esta defensa de la vida tuvo dos frentes que se integran entre sí: 1) nadie tiene derecho de privar la vida a alguien y 2) los pueblos –las sociedades- deben establecer las condiciones para satisfacer las necesidades –materiales y espirituales- de sus habitantes.<sup>9</sup>

Esta defensa de la vida no fue un asunto abstracto o meramente formal, sino que estuvo motivada fundamentalmente por la experiencia de Las Casas al ver la realidad de muerte en las Indias, fruto de la conquista y opresión española. Esa muerte temprana e injusta

---

*Historia de las Indias*, Las Casas dice: “desde cerca del año de 500 *veo y ando* por aquestas Indias y conozco lo que escribiere” (t. 1, p. 22)..

<sup>6</sup> *Apología*, cit. en Alejandro Rosillo Martínez, *op. cit.*, p. 84.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>8</sup> Este concepto lo tomamos de Reyes Mate (*La piedra desechada*, p. 131).

<sup>9</sup> En referencia a esto último Las Casas dice: “Natural es empero al hombre el ser un animal sociable, lo cual se muestra en el hecho de que uno solo no es suficiente para todo lo necesario a la vida humana. Por lo tanto, todo aquello sin lo cual no puede conservarse la naturaleza humana es naturalmente conveniente al hombre, como el que haya quien presida y rijá toda la sociedad, porque sin un jefe o gobernante aquélla no puede subsistir” (*Tratados II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 1241).

del indio negaba el derecho que tiene a la vida, pues como él mismo lo señaló: “no puede causarse ningún detrimento mayor que el privar a alguno de la vida; y este detrimento viene a ser el mayor de cuantos puedan causarse”.<sup>10</sup>

Para Las Casas la vida tiene que defenderse contra toda opresión e injusticia. El respeto a la vida del indio es la condición fundamental para el respeto a sus derechos intrínsecos y también para sostener que no es inferior a cualquier otro ser humano, pues como dice el mismo obispo de Chiapas: “Dios no hizo diferencia entre los hombres cuanto a los beneficios naturales, que por su bondad infinita y gratuita voluntad general e universalmente hizo comunes a todos, por tanto, a ningún hombre fue ni es permitido hacer, cuanto a esto, entre los hombres diferencia”.<sup>11</sup>

### **El trabajo digno frente al sistema esclavizador**

Desde la postura de Las Casas la defensa de la vida pasa por las condiciones de desarrollo de ella, es por eso que también denuncia las condiciones de trabajo en que estaban sometidos los indios, quienes eran oprimidos “con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas”.<sup>12</sup> Quienes sobrevivían a tantas sobrecargas, eran puestos “en perpetuo captiverio e servidumbre de esclavos”.<sup>13</sup>

Una de las imposiciones que más denunció Las Casas fue la encomienda, ya que era el principal mecanismo político y económico para esclavizar a los indígenas, considerada como “cura y cuidado” por parte de los mismos conquistadores, sin embargo la realidad era que enviaban a:

los hombres a las minas a sacar oro, que es trabajo intolerable, e las mujeres ponían en las estancias, que son granjas, a cavar las labranzas y cultivar la tierra, trabajo para hombres muy fuertes y recios. No daban a los unos ni a las otras de comer sino yerbas y cosas que no tenían substancia; sacábaseles la leche de las tetas a las mujeres paridas, e así murieron en breve todas las creaturas. Y por estar los maridos apartados, que nunca vían a las mujeres, cesó entre ellos la generación; murieron ellos en las minas, de trabajos y hambre, y ellas en las estancias o granjas, de lo mismo, e así se acabaron tantas e tales multitudines de gentes.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> Bartolomé de Las Casas, *De único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942, p. 527.

<sup>11</sup> Bartolomé de las Casas, *Tratados II*, México, p. 1061.

<sup>12</sup> Las Casas, *Tratados I*, p. 21.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 39.

Todas estas situaciones descritas por Las Casas fueron la causa de la muerte de tantos indios y en consecuencia del despoblamiento de pueblos. ¿Cuál fue su reacción crítica ante esta realidad?

Primero pone en evidencia que la causa de toda esta opresión es la codicia de los españoles por el oro, cuestionándola en los siguientes términos:

¿qué se podrá esperar de tales codiciosos? ¿Qué harán con los inocentes, humildes y mansos y tímidos indios, y que no se osan quejar, ni hay quien los oiga ni defienda y remedie, teniéndolos en los campos y en los montes, en las minas y en los caminos y soledades, donde todo el aparejo que en el mundo se puede desear hay para sin que se sepa maltratallos, sino lo que hasta agora les han hecho e hoy en este día les hacen, que es chupalles toda la substancia de los cuerpos, porque otra no tienen ya en sus casas, hacerles echar la sangre, exponerlos a todos los peligros, darles intolerables e diversos trabajos, y sobre ellos muchos tormentos de palos e azotes y otras nunca oídas vejaciones, e finalmente, sin alguna piedad, por mil maneras corromperles y destruirles las vidas?<sup>15</sup>

Ante estas situaciones Las Casas emprende toda una lucha para demandar que se erradiquen la esclavitud, la encomienda y los trabajos excesivos. El principal resultado de esta lucha y gracias a la presión ejercida, fue la promulgación el 20 de noviembre de 1542 de las llamadas *Leyes Nuevas* donde se establecía, entre otras cosas, la supresión del sistema de encomiendas, bajo el argumento esgrimido por el propio obispo en sus remedios de que: “No deben... los indios ser dados a los españoles en encomienda ni por vasallos, ni de otra manera sacarse de la corona real, porque son libres y de natural libertad”.<sup>16</sup>

Aunque las reacciones a las *Leyes Nuevas* pronto surgieron, con las cuales se logró revocar varias partes de su contenido, sin embargo, lo que quedó vigente en favor de los indios fue de manera especial la normatividad que ordenaba a las Audiencias su protección especial, además se mantuvo la abolición total de la esclavitud. Por otra parte, aunque se volvieron a autorizar las encomiendas, no obstante, con una diferencia fundamental: los encomenderos tenían únicamente derechos al tributo de los indios, quedando prohibidas la encomiendas de trabajo,<sup>17</sup> lo que significaba que el indio dejaba de ser una “propiedad” del encomendero.

<sup>15</sup> Las Casas, *Tratados II*, pp. 717-719.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 759.

<sup>17</sup> Jesús Antonio De la Torre Rangel, *El uso alternativo del Derechos por Bartolomé de las Casas*, México, CEDH 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, 2007, p. 154.

## El ingenio de los indígenas como defensa de su laboriosidad

En el otro extremo de la posición de Las Casas, que completa su defensa de los pueblos indígenas, se encuentra su esfuerzo por demostrar la laboriosidad e ingenio de éstos. En su *Apologética historia sumaria* habla de los diferentes oficios que tenían y del ingenio que los caracterizaba: los constructores de edificios y casas, los albañiles y carpinteros, los alfareros, carboneros y leñadores, oficiales de curtir cueros, zapateros, oficiales de navaja de piedras, pintores de pincel, artesanos del arte plumaria, escribanos, entre otros.<sup>18</sup>

De los albañiles indígenas menciona que “hacían y hoy hacen obras y edificios dignos de ver como parecen por los antiguos [que construían], y las casas que han hecho a los españoles en México y en otros lugares, y las iglesias que han edificado, y para los religiosos muchos monasterios”.<sup>19</sup>

Menciona con gran admiración las cosas que hacían los indígenas mediante el arte plumaria, así como los escribanos de las letras que hacían los libros litúrgicos para las iglesias tan admirables y grandes que varios de los observantes –como el mismo Las Casas- les sorprendió que los indígenas lograban hacer una letra que parecía más de molde y no de mano.<sup>20</sup> Todo esto, dice el obispo de Chiapas era fruto del ingenio de los indígenas, “de la viveza de sus entendimientos, la limpieza y desocupación de sus potencias o sentidos interiores y exteriores y su mucha capacidad”.<sup>21</sup>

## Conclusión

Como vemos, la lucha que emprendió Las Casas no fue en vano. El poner en evidencia las situaciones de opresión y de esclavitud en las que vivían los indígenas, así como el ingenio y laboriosidad de éstos, en conjunto le sirven de argumentos para promover el trabajo digno como condición necesaria para que los indígenas vivieran en dignidad y tuvieran lo necesario –lo mínimo- para vivir, sin ser objeto de explotación y despojo de su propio trabajo y de sus propios medios de subsistencia.

---

<sup>18</sup> Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo de estas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, maneras de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*, México, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1967, pp. 320-330.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 320.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 327.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 324.

## Bibliografía

- De Las Casas, Bartolomé, *Historia de las Indias*, 3 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- *Tratados I y II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- *De único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942.
- *Apologética historia sumaria quanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo de estas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, maneras de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla* (ed. preparado por Edmundo O’Gorman), México, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1967.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos*, México, Porrúa, 2014.
- *El uso alternativo del Derechos por Bartolomé de las Casas*, San Luis Potosí, Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luis Potosí, Centro de Reflexión Teológica, A.C., Centro de Estudios Jurídicos y Sociales P. Enrique Gutiérrez y Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2007.
- Dussel, Enrique. *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*, México, Centro de Reflexión Teológica A.C., 1979.
- Mate, Reyes, *La piedra desechada*, Madrid, Trotta, 2013.
- Rosillo Martínez, Alejandro, *Los inicios de la Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí y Centro de Estudios Jurídicos y Sociales MISPAT, 2011.



# LA FUNDACIÓN COLONIAL DE SAN FRANCISCO XONACATLÁN EN LA RIBERA ORIENTAL DEL RÍO CHIGNAHUAPAN, SIGLO XVI

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

## Introducción

Con la Conquista hispana vino el asentamiento espontáneo de los colonos españoles y fundación de ciudades de manera oficial en la tierra recién conquistada. Desde muy temprano, el valle de Toluca constituyó un espacio que captó la atención de los españoles, desde un punto de vista económico, e incluso estratégico, porque ofrecía potencialidad de minerales preciosos, poblaciones disponibles para el servicio y por las tierras altamente productivas; por lo que hicieron posible adquirir las tierras. De esta manera comenzaba un lento pero progresivo crecimiento de la propiedad particular ya en terrenos desocupados o bien en diversas áreas de los pueblos indios, que desde antes de la conquista estaban ahí establecidos. René García Castro<sup>1</sup> señala que hubo tres zonas claramente definidas por el interés español desde mediados del siglo XVI: la zona de las serranías cálidas, en la cual se impulsó la minería de metales preciosos; la zona de vegas templadas al sur del volcán Xinantécatl, donde se cultivó la caña de azúcar y otros productos agrícolas comerciales, y la zona de los valles del Alto Lerma, donde se desarrolló la ganadería y la agricultura comercial.

Esta última zona fue del interés de un gran número de colonos españoles en la época colonial 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 o Lerma, el agua de los ríos, ciénagas, lagunas y otras fuentes de agua— para emplear sus beneficios invirtiendo en los sectores económicos emergentes: la agricultura y la ganadería. Pero también se debió al poder desmesurado que poseían varias

---

<sup>1</sup> René García Castro, “Pueblos y señoríos otomianos frente a la colonización española. Cambios económicos y sociales en la región de Toluca, siglos XVI-XVII”, en Yolanda Zamudio Espinoza y José Aranda Sánchez (coord.), *Valle de Toluca: sociedad y territorio*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000, p. 5.



familias en el siglo XVI y más tarde. Así, gente como los Villanueva, De la Cruz, Suárez de Peralta, Cervantes, Gutiérrez Altamirano o Sámano, y otros muchos, 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. Asimismo, se representó un espacio apropiado para fundar una ciudad para españoles, que no era ciudad propiamente, y un barrio para indios.

El poblado para españoles más importante del área otomiana fue la llamada “villa de Toluca”, formada o fundada en la sexta década del siglo XVI, cerca de Calixtlahuaca, cabecera del antiguo señorío matlatzincas.<sup>2</sup> Sin embargo, en las primeras décadas del siglo XVII, se fundó una nueva ciudad para españoles, que se ubicó al lado del camino México-Toluca, exactamente en la banda oriental del río Chignahuapan, que tenía toda la intención de rivalizar con la villa de Toluca, aunque, a la larga no sucedió así. García Castro señala que el proyecto de crear un nuevo centro de poder político y económico regional denominado “ciudad de Lerma” no tuvo el éxito deseado, por la limitada permanencia de la población española y los resultados económicos, así como en gran medida por la presencia de la estructura espacial indígena preexistente. Ciertamente, Lerma surgió del interés e impulso de Martín Reolín Barejón y un conjunto de colonos españoles avecindados en Chalco, México, Zepayautla, Jocotitlán, Ixtlahuaca, Tlalpujahua, Ocoyoacac y Toluca en 1611, que se materializó dos años después en 1613, cuando firmaban una especie de compromiso notarial en el que respaldaban la incipiente fundación de la “ciudad de Lerma”, en parte de los terrenos de los pueblos de Atenco, ubicado a orillas del río Chignahuapan, y de Atarasquillo y Ocoyoacac, ubicados al pie de la serranía de las Cruces.<sup>3</sup>

Reolín Barejón, como fundador de la ciudad de Lerma se le otorgó el privilegio de ser corregidor perpetuo y alguacil mayor, también recibió un escudo de armas o blasón, emblema de la ciudad, y hacia 1620 había recibido la autorización real para nombrar a los religiosos y poder erigir una iglesia en Lerma bajo la advocación de Santa Clara.<sup>4</sup> Además tenía la facultad de realizar los primeros repartos de solares a los colonos españoles de la nueva ciudad para asentar sus casas y destinadas al comercio y talleres, no sin

---

<sup>2</sup> René García Castro, *Indios, territorio y poder en la provincia matlatzincas. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XVI-XVII*, México, El Colegio Mexiquense, A.C., CONACULTA, 1999, p. 291.

<sup>3</sup> René Castro García, “Lerma. Una ciudad rival y un proyecto residencial en el siglo XVII”, en Claudio Barrera Gutiérrez (coord.), *Lerma y sus pueblos. Apuntes para su historia*, México, LIX Legislatura, AMECROM, 2016, p. 28.

<sup>4</sup> García Castro, *Indios, territorio y poder*, p. 309; y Florencio Barrera Gutiérrez, “Testamento de Martín Reolín Barejón, corregidor y fundador de la ciudad de Lerma (1636)”, en Rosaura Hernández Rodríguez y Raymundo Martínez García (coord.), *Lerma, Cuadernos Municipales*, México, El Colegio Mexiquense, 2009, pp. 37-62.

antes señalar un espacio para una plaza central, la iglesia, las casas reales y la alhóndiga. Además se señalaron que en el nuevo asentamiento las tierras de “propios” servirían como reserva territorial y para financiar los gastos del gobierno local o cabildo. En total unos 24 fundadores españoles recibieron tierras.<sup>5</sup>

En tanto el asentamiento o pueblo de indios denominado San Francisco Xonacatlán, ubicado también en la ribera oriental del río Chignahuapan, empezó a formarse en la cuarta década del siglo XVI. Como muchas de las poblaciones indígenas, el nuevo asiento emergente se le asignó un nombre que identificaba al lugar, es decir Xonacatlán o “junto a las cebollas”, pero anteponiendo el nombre de un Santo: San Francisco. San Francisco Xonacatlán ahora es cabecera municipal, situado al noreste de Toluca, Estado de México. A su alrededor se localizan los pueblos de San Bartolomé Otzolotepec, Santa Ana Jilotzingo, San Miguel Mimiapan y Santa María Zolotepec, asentados en las faldas de una inmensa franja verde de bosque exuberante de la Sierra de las Cruces. Por su ubicación estos antiguos *altepeme* otomíes, así como los de Huitzilapan y Xochicuautla, representaban una zona estratégica, antes y después de la ocupación española, fungiendo como puerta natural de acceso hacia los pueblos de la cuenca de México y el valle de Toluca. Además su posición les permitía tener una visión amplia de las partes bajas, del espejo de agua de las ciénegas que se formaban a ambos márgenes del río Chignahuapan y de algunos pueblos del valle de Toluca, como Cuexcontitlán y Autopan. En este trabajo nos interesa en particular incursionar en el desarrollo histórico del establecimiento de San Francisco Xonacatlán y conocer como a lo largo de la época colonial logró perfilarse como pueblo de indios.

### **La nueva fundación colonial: San Francisco Xonacatlán**

San Francisco Xonacatlán es uno de esos casos que surgen a la luz, como señala Felipe Castro Gutiérrez a partir de los conflictos suficientemente serios para atraer la atención de las autoridades coloniales,<sup>6</sup> pero también para los estudios interesados en esclarecer el devenir histórico del pueblo que hoy forma parte del Estado de México. En las últimas décadas, se ha logrado avanzar en el esclarecimiento del acontecer histórico de Xonacatlán, pero, a su vez, han abierto interrogantes que requieren abordarse con mayor especificidad para una mejor comprensión de su desarrollo histórico. Una de ellas se relaciona con la necesidad de esclarecer ciertas fechas y momentos significativos, que en muchos casos no resultan estar respaldados por ningún tipo de evidencia o son impresos. Así por ejemplo, se ha sostenido que a través de la conquista de la Triple Alianza

<sup>5</sup> García Castro, “Lerma. Una ciudad rival”, pp. 23-24.

<sup>6</sup> Felipe Castro Gutiérrez, “El origen y conformación de los barrios de indios”, en Felipe Castro Gutiérrez (coord.), *Los indios y las ciudades novohispanas*, México, IIH y UNAM, p. 105.

a territorio otomiano, Xonacatlán quedó supeditada a Tlacopan y dentro de la provincia tributaria de Cuauhuacan, además que su población fue congregada en Oztolotepec (corrupción de Ocelotepec) a finales del siglo XVI.<sup>7</sup>

Ambos datos parecen poco probables porque Xonacatlán no tiene precedentes históricos prehispánico sino colonial, por un lado. Y por el otro, no hay indicios que señalen que la población de Xonacatlán fue congregada en 1593. Además se omite cualquier dato histórico preciso sobre su fundación. En el transcurso de esta investigación presentamos algunos datos sobre Xonacatlán, más a la luz de nuevas fuentes, pero es claro que siguen existiendo vacíos en varios ámbitos que no han permitido alcanzar aún el conocimiento integral.

Raymundo Martínez García en su estudio sobre el *Códice Techialoyan de San Francisco Xonacatlán*, plantea que Xonacatlán se fundó a raíz del mandamiento de congregación de Oztolotepec de 1593. Quedan las preguntas ¿se erigió como un pueblo independiente o como un barrio sujeto? ¿Qué tipo de relación política mantuvo con Oztolotepec, Mimiapan o Jilotzingo? Al respecto Martínez García señala que Xonacatlán se erigió como una entidad supeditada al pueblo de Oztolotepec y que “a partir de entonces estuviera supeditado a dicho pueblo en cuanto a encomienda, servicios religiosos, administración y obligaciones tributarias”,<sup>8</sup> además de servicio personal obligatorio y otras contribuciones, pero no con participación en los cargos y funciones en la república de indios de Oztolotepec. Concordamos con Martínez García en lo referente a que Xonacatlán no se funda como una república de indios sino como un barrio sujeto a la organización de la república de Oztolotepec, aunque no en el año y contexto de su fundación.

En nuestras investigaciones hemos encontrado nuevos elementos que nos permiten plantar una nueva hipótesis sobre la nueva fundación colonial, que se ubicaba en un lugar específico y bien localizado: a la margen derecha del río Chignahuapan, rodeado de una variedad de recursos naturales; y en estrecha vecindad con los antiguos señoríos de Oztolotepec, Jilotzingo, Mimiapan y Huitzizilapan, así como con la hacienda de origen colonial denominada Santa Catarina, y no retomar la presentada por Martínez García, debido a dos aspectos. Primero, la población de Xonacatlán no fue reubicada en Oztolotepec a raíz del mandamiento u orden de congregación de 1593, ni en años posteriores. Como bien se señala en la historiografía académica los documentos sobre

---

<sup>7</sup> V. Efraín Alba Bonifacio, *Xonacatlán, Monografía Municipal*, Toluca, GEM-AMECROM-IMC, 1998, pp. 59-72; Jeny Arista Santiago, *El lienzo de Santa Ana Jilotzingo, Oztolotepec*, Toluca, Facultad de Humanidades [Tesis], 2007, pp. 20-31; y Raymundo Martínez García, *Códice Techialoyan de San Francisco Xonacatlán*, (México: El Colegio Mexiquense, A.C., GEM, 2007, pp. 29-33; y Raymundo Martínez García, *Estudio comparativo de un subgrupo de los códices coloniales Techialoyan*, México, FFYL, IHH, UNAM [Tesis], 2016, pp. 166-170.

<sup>8</sup> García Martínez, *Códice*, p. 31.

la congregación de los pueblos de indios son escasos y se han conservado pocos ejemplares, como el de Malinalco de 1600, no obstante, son más numerosos los mandamientos de congregación, que no garantiza que se haya llevado a cabo los movimientos de población.<sup>9</sup> Segundo, la referencia documental a Xonacatlán, como sujeto a Oztolotepec, la encontramos en 1568. En ese año Alonso de Villanueva Cervantes, con motivo de inconformidades de la población de Mimiapan solicitó a las autoridades coloniales la medición de algunos sitios de estancia de ganado menor denominados Zacualpa, Ostotitlán y Tepetzingo en “términos” de los pueblos de Mimiapan, Oztolotepec y Jilotzingo, que le habían sido adjudicados a su padre Alonso de Villanueva Tordesillas vía merced entre 1542 y 1544. En 1568, Alonso de Villanueva Tordesillas señaló que las tierras en litigio las:

había poseído y poseía su parte desde la una de las dichas estancias llamada Zacualpa hasta la que se llamaba Ostotitlán, desde la cual hasta una heredad que tenía hacia el poniente [donde] no solía haber caserío ni población alguna, salvo los indios que había afuera de los dos mil pasos a donde decían San Bartolomé... los cuales siendo hasta cuarenta y dos poco más o menos y teniendo muchas tierras de regadío a donde sembrar para más de mil indios, querían irse a perturbar y quitar a su parte sus tierras y términos de las dichas estancias.<sup>10</sup>

En la medición del sitio de estancia de ganado menor denominado Zacualpa se dice:

el dicho día 2 de diciembre del dicho año de 1568, el dicho señor alcalde mayor mandó medir la dicha estancia de Zacualpa, desde el asiento de las casas de ella por un cerro arriba hacia la parte de Oztolotepec por los zacatales y barrancas y hasta el agua y arroyo que sale de la fuente del dicho pueblo de Oztolotepec, que cae linde de un camino nuevamente echado, que decían iba a San Francisco [Xonacatlán], sujeto del dicho pueblo [de Oztolotepec].<sup>11</sup>

Aquí planteamos que la nueva formación y fundación de San Francisco se crea entre 1543 y 1544, con movimientos de poblacionales de filiación otomí de Oztolotepec, influidos notablemente por las concesiones de tierras a Alonso de Villanueva Tordesillas entre 1542 y 1544. En otras palabras, los indios de Oztolotepec concedores de las

<sup>9</sup> Margarita Menegus y Felipe Santiago Cortez. *La congregación de Malinalco de 1600*, México, IISUE, IIB, UNAM, 2014; y Tomás Jalpa Flores, *Tierra y sociedad. La apropiación del suelo en la región de Chalco durante los siglos XV a XVII*, México, INAH, 2008, pp. 73-108. Tomás Jalpa refiere que en Chalco las primeras órdenes para realizar la congregación se dieron a mediados del siglo XVI, pero bastaron más de 20 mandamientos antes de llevarse a cabo.

<sup>10</sup> AGA, *Jilotzingo, Oztolotepec*, exp. 23/2214, leg. 4, fs. 5-8.

<sup>11</sup> *Ibidem*, f. 26.

intenciones de los colonos españoles, específicamente de Alonso de Villanueva Tordesillas, y ante la sospecha de que sus tierras pasaran a manos ajenas derivaron por propia iniciativa en el establecimiento de un asentamiento con el propósito o estrategia de constituir un espacio importante, que representara un escudo en la defensa o expansión territorial de Alonso de Villanueva Tordesillas y los hermanos Agustín y Alonso de Villanueva Cervantes, y simultáneamente como protector de las fronteras de Oztolotepec.

Es así como los de Oztolotepec dispusieron de un espacio en la planicie para perseguir sus planes y objetivos que se proponían, pero no contemplaban levantar un gran pueblo. En el decurso del tiempo aquellos indios que se establecieron de manera provisional conjuntaron esfuerzos para establecer una nueva residencia para mantener su identidad, reanudar su vida social y económica. El nuevo asentamiento, sin precedentes prehispánicos y de nuevo cuño, aunque impreciso creó una nueva redistribución de la tierra en Oztolotepec, que con el paso del tiempo se reflejó en el señalamiento y demarcación, seguramente siguiendo el diseño o modelo español implantado en otras fundaciones en la Nueva España por las autoridades españolas, los espacios públicos como una plaza central alrededor de la cual estarían el centro de hispanización de la vida individual, familiar y colectiva, la casa de las autoridades civiles, algunos solares donde debían edificar las casas de los nuevos habitantes para la formación del núcleo urbano, los caminos, así como algunos solares destinados a comercio y talleres. También se hizo la distribución de parcelas de común repartimiento para las actividades primarias. De esta manera, los indios que se establecieron pudieron gozar de tierras, bosques, agua y pesquerías, así como de otros recursos, pero también los protegían de posibles usurpaciones.

Extremadamente modesto en su origen representó un poblado emergente importante y estratégico, ya que servía como escudo en la defensa o expansión territorial de los colonos españoles hacia las grandes planicies. Asimismo su ubicación junto con una serie de medidas surtió efecto, aunque por un breve periodo debido a las ambiciones de los propietarios españoles y al avance de la propiedad fríamente planeada en tierras de los pueblos. Así, poco a poco los indios empezaron a ceder. Durante el periodo colonial los indios parecen haber sucumbido, ya que la tierra adquirida por los españoles, específicamente por la familia Villanueva, fue por medio de la especulación, al grado de rodear a San Bartolomé Oztolotepec, Santa Ana Jilotzingo, San Miguel Mimiapan y San Francisco Xonacatlán. Sin duda, estos pueblos adquirieron nueva fisonomía porque eran contrapartes y clientes que mostraban hasta donde alcanzaban los tentáculos de una propiedad de españoles y sus complejos intereses.

## La nueva estructura político-territorial de los pueblos de la serranía de las Cruces

A principios del nuevo modelo colonial Otzolotepec, Jilotzingo y Mimiapan se les reconoció como pueblo cabecera y fue reconocido su señor natural, además fueron entregados en encomienda. Mimiapan fue primeramente otorgado por Hernán Cortés a un tal Morrejón en encomienda en 1523. A la muerte de este, en 1526, fue concedido a un maestre de nombre Diego<sup>12</sup> y en 1528 paso a manos de Alonso de Villanueva Tordesillas, quien ya tenía encomendados los pueblos de Jilotzingo y Otzolotepec. Los tres pueblos quedaron al servicio de la familia Villanueva hasta la segunda década del siglo XVII.<sup>13</sup> Después de 1620 la encomienda pasó a manos de la Corona. Para 1640 los frutos de los tributos pasaron a manos del conde de Moctezuma y más tarde fueron incorporados una vez más al padrón de posesiones de la Corona, tal y como sucedió en 1688.<sup>14</sup>

Cabe mencionar que los señoríos de Otzolotepec, Mimiapan y Jilotzingo, desde la época inmediatamente anterior a la conquista española hasta aproximadamente la primera mitad del siglo XVI, eran considerados como entidades políticas independientes. Durante ese lapso, los pueblos mencionados se manejaban libremente uno del otro, conservaban sus territorios, recursos naturales y tenían sus propias autoridades. No obstante, entre 1553 y 1555 dicha independencia fue restringida, pues estos antiguos señoríos prehispánicos fueron agregados en una sola unidad político-territorial y bajo la relación de cabecera-sujetos. Este proceso de reordenamiento recibió el nombre de “pueblo de indios de Ocelotepec” y estuvo organizado en torno al cabildo indígena. La estrategia de integración política de los tres pueblos obedeció a dos factores: su ubicación geográfica y la escasa población nativa que en ellos residía a consecuencia del descenso poblacional de la cuarta década del siglo XVI, que les otorgaron una condición de aislamiento. Hacia mediados del siglo XVI la población de Otzolotepec se había reducido a 380 hombres casados, 20 solteros y 56 muchachos. La población total de era de unos 456. En Jilotzingo su población se redujo a la cantidad de 372 casados, 23 solteros y 62 muchachos, es decir una población total de 457, y en Mimiapan se redujo a 160 casados, 12 solteros y 25 muchachos. La suma de la población correspondería a 197.<sup>15</sup>

En esta nueva organización Otzolotepec tuvo una posición relevante al constituirse en cabecera, mientras que Mimiapan y Jilotzingo fueron reducidos a la categoría de sujetos.

<sup>12</sup> Silvio Zavala, *La encomienda indiana*, México. Porrúa, 1973, p. 325.

<sup>13</sup> Florencio Barrera Gutiérrez. *Familia, sucesión y administración. El Mayorazgo de los Villanueva, siglos XVII-XIX*, México, SEP, 2005.

<sup>14</sup> Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España*, México, UNAM, 1986, pp. 119 y 279.

<sup>15</sup> García Castro, René. *Suma de visitas de pueblos de la Nueva España, 1548-1550*, p. 238.

Esto implicó que la nueva cabecera se erigió como el sitio de la nueva representación oficial: con la elección de gobernador y los miembros del cabildo, por lo tanto le confería la supremacía en materia de funciones políticas y administrativas. No obstante, como sucedió en otros lugares, tal es el caso de Malinalco,<sup>16</sup> el acceso al nuevo cuerpo cabildal establecido en Oztolotepec no implicaba necesariamente que los caciques de Mimiapan y Jilotzingo fueran desplazados totalmente de la esfera pública central, muchas veces tuvieron voz, presencia y un papel activo en el cabildo de la nueva unidad política-territorial. El caso de Xonacatlán no reflejó presencia en el cabildo debido a su posición política. De esta forma, al despegar la segunda mitad del siglo XVI, encontramos tres pueblos del valle de Toluca bajo una nueva estructura administrativa del gobierno que altera, restringe y substituye paulatinamente la presencia de familias nobles al frente del poder político en sus respectivos pueblos. Los más dañados en su poder fueron Jilotzingo y Mimiapan por que entraron en una nueva organización como sujetos o dependientes.

Xonacatlán, como ya hemos referido líneas arriba, como dependiente de Oztolotepec contribuyó con las obligaciones tributarias que tenía tasado o reglamentado de manera oficial Oztolotepec o de forma activa con una parte de los tributos que producía de manera individual, y seguramente su población formó parte del repartimiento de mano de obra o alquiler forzoso, que posiblemente era acompañado cuando se solicitaba a Oztolotepec. En 1580, a los pueblos de Oztolotepec, Mimiapan y Jilotzingo, así como a los de Atarasquillo y Xochicauatla se les solicitó que acudiesen a ayudar a los de Huitzilapan al reparo de La Cerca General de adobe que servía para retener el ganado que pastaba en los llanos ribereños al río Chignahuapan.<sup>17</sup> La cerca fue levantada por los indios de los pueblos circunvecinos entre 1551 y 1555, y se construyó de adobe a ambos lados del río y media más de 40 kilómetros de largo. Entre los cercados se dejó una franja de tierra que sirvió para pastar los ganados sin que causaran daños a los cultivos de los indios. Esta franja fue conocida en la época colonial como la Sabana Grande o La Cerca General, y estaba bajo la jurisdicción del marquesado del Valle. A lo largo del siglo XVI y hasta mediados del siglo XVII los pueblos ubicados a la margen derecha del río Chignahuapan debían laborar en las reparaciones por tramos que requería La Cerca General. Entre los pueblos que dieron servicio continuo estaban Oztolotepec, Mimiapan, Jilotzingo, Huitzilapan, Xochicauatla, Atarasquillo y Lerma.<sup>18</sup> Otra obra en la que posiblemente participaron los de Xonacatlán, fue en 1676, cuando Oztolotepec era uno

<sup>16</sup> Margarita Menegus y Felipe Santiago Cortez. *La congregación de Malinalco de 1600*.

<sup>17</sup> Silvio Zavala. *El servicio personal de los indios en la Nueva España*, México, El Colegio de México/ El Colegio Nacional, 1984-1995, p. 197.

<sup>18</sup> Margarita Menegus. "La organización económica espacial del trabajo indígena en el valle de Toluca, 1530-1630", en Manuel Miño (comp.), *Haciendas, pueblos y comunidades*, México, CONACULTA, 1991, pp. 46-47; García Castro, *Indios, territorio y poder*, p. 294; y García Castro, "Pueblos y señoríos otomianos", p. 6.

de los pueblos que participaba en los trabajos de atarjea que se estaban haciendo de Chapultepec a la ciudad de México.<sup>19</sup> Además la fuerza de trabajo constituyó un aspecto importante en las haciendas y ranchos de las cercanías, que formaban parte del Mayorazgo de Villanueva, donde no escaseaba el trabajo, y para cultivar sus propias pequeñas parcelas para asegurar el sustento de sus familias.

Pero, regresando a la nueva estructura implantada, tenía un claro objetivo: servir de base para la congregación. Aunque, en la primera etapa de congregaciones no hubo considerable eco entre los pueblos de estudio, sino más bien en otros pueblos del valle de Toluca como en Calimaya y Tepemajalco, que en 1560 fueron congregados,<sup>20</sup> o en Huitzilapan en 1563, sin embargo, en este pueblo la población se negó a congregarse.<sup>21</sup> Fue hasta 1593 cuando se trató no sólo de reacomodar a la población de Oztolotepec, Mimiapan y Jilotzingo, sino también la asentada en los pueblos de Huitzilapan, Xochicuautla y Atarasquillo.<sup>22</sup> Oztolotepec representaba el sitio ideal debido a que poseía en la planada tierras y a su alrededor los variados los recursos vitales: la tierra y el agua, para seguir los cánones del urbanismo occidental, además era asiento de un cabildo indio, y en 1575 fue sede de una parroquia secular.<sup>23</sup> La administración eclesiástica permaneció bajo el control de Hernando de Salvatierra, quien quedó al frente como primer cura párroco y administrador de los sacramentos entre 1576 y 1582. Hernando de Salvatierra se encargaba de visitar Mimiapan, Jilotzingo, Oztolotepec y Xonacatlán, y más tarde la parroquia de Huitzilapan, aunque por un corto periodo, dicho sea de paso, desde finales de la sexta década hasta 1574, el párroco de Huitzilapan se encargaba de esparcir el evangelio y brindar servicios espirituales a los otomíes asentados en Oztolotepec, Jilotzingo, Mimiapan, Xochicuautla y Atarasquillo.<sup>24</sup>

En 1593, Juan del Puerto fue comisionado para responder al mandamiento de llevar a cabo la congregación de cinco pueblos de ascendencia prehispánica: Jilotzingo, Mimiapan, Huitzilapan, Xochicuautla y Atarasquillo, ubicados en las faldas de la serranía de

<sup>19</sup> Mario Colín. Índice de documentos relativos a los pueblos del Estado de México. *Ramo Tierras, Archivo General de la Nación*, México, Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1968, p. 123.

<sup>20</sup> Margarita Loera Chávez. *Economía campesina indígena en la colonia, un caso en el valle de Toluca* (México, INI, 1973), pp. 15 y 63.

<sup>21</sup> Peter Gerhard. "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570", *Historia Mexicana*, núm. 103, vol. 26, 1972, pp. 362-363.

<sup>22</sup> AGN, Indios, vol. 6, exp. 452, fs. 120r-120v.

<sup>23</sup> Peter Gerhard, *A guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, pp. 270-273.

<sup>24</sup> Fortino Hipólito Vera, *Itinerario parroquial del Arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo Arzobispado*, México, Imprenta del Colegio Católico, 1880; y J. Trinidad Basurto, *El arzobispado de México*, México, Talleres tipográficos de El Tiempo, 1901.



las Cruces, en el pueblo de Oztolotepec. Sin embargo, esta no tuvo éxito o en todo caso no se llevó a cabo. Quizá la negativa o resistencia de los otomíes se haya debido a que desde un principio no vieron ningún beneficio a congregarse y huyeron, por un lado, y por el otro, recurrieron a estrategias y mecanismos de negociación frente a las autoridades coloniales, donde seguramente buscaron y expresaron argumentos que aceptaban las autoridades como válidas, por ejemplo, que contaban con el suficiente abastecimiento de agua; la gran fertilidad de las tierras; los variados recursos de los que disponían, y sin duda la manera en la que estaban distribuidos en el espacio de la Sierra de las Cruces.

A finales del siglo XVI, los de Mimiapan y Jilotzingo no estuvieron de acuerdo con el proceso de congregación, así como con el control de funciones política-territorial de la cabecera. Sin embargo, Oztolotepec siguió detentando el poder hegemónico hasta que en la cuarta década del siglo XVII en dicha hegemonía se generó un rompimiento tras las intenciones separatistas y las aspiraciones por retomar el control político, que desde mucho tiempo atrás habían gozado los de Mimiapan y Jilotzingo. En 1643, las intenciones separatistas de Mimiapan, el intento de sacudirse una serie de relaciones de subordinación que pesaban sobre su población por aproximadamente 93 años, el desarrollo del aparato legal para controlar y administrar sus propios recursos naturales y para legitimar su posición política de pueblo autónomo e independiente de cualquiera de otra entidad rindieron frutos al separarse de su cabecera,

Como podía esperarse, este hecho dio oportunidad para que los de Jilotzingo y Xonacatlán también solicitaran al gobierno colonial que se les invistiera con los mismos privilegios que se habían dado a Mimiapan, sin embargo, no sucedió así. En el caso de Xonacatlán es claro que, al igual que Mimiapan y Jilotzingo, ante los cambios notorios intentaron liberarse de la relación de sujeción para nombrar sus propias autoridades. El primer dato que tenemos sobre las elecciones de Xonacatlán data de 1654. En ese año un grupo de indios y mestizos realizaron una elección para nombrar a sus autoridades que los representaran ante el cabildo de Oztolotepec. En 1654, se nombró como alcalde al mestizo Francisco López. La respuesta a la elección de alcalde en Xonacatlán por parte del alcalde mayor de Metepec fue favorable, no obstante, la decisión de la Audiencia fue no viable el nombramiento, por lo tanto no confirmó la legítima posesión del cargo de alcalde a Francisco López. Es interesante tomar en cuenta y apreciar el control ejercido por la Audiencia sobre el nombramiento de autoridades para el cabildo en la república de indios. A pesar de la negativa de la Audiencia el proceso de elección de autoridades continuó. En ese mismo año, 1654, se realizó un nuevo proceso de elección tras la destitución del Francisco López. El nuevo alcalde electo fue Antonio Hernández.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> AGN, *Indios*, vol. 17, exp. 6, fs. 21v-22r; y vol. 17, exp. 34, fs. 55r-56v.

La negociación emprendida por los de Xonacatlán fue particularmente importante no sólo porque pone de manifiesto una constancia de inconformidad e intento de sacudirse una serie de relaciones de subordinación que pesaban sobre su población, sino también para el desarrollo del aparato legal para controlar y administrar sus propios recursos naturales, para su legitimación a su posición política como pueblo autónomo e independiente de cualquier otra entidad, evitar inquietudes y diferencias. No obstante, es claro y evidente que el no reconocimiento de las autoridades electas en Xonacatlán por parte de la Audiencia sugiere que propósito era el de seguir conservando en el pueblo de Oztolotepec el cabildo indígena y no dar pie a otra posible división durante la segunda mitad del siglo XVII.

La continuidad y los mecanismos de negociación de Xonacatlán y Jilotzingo para romper los viejos lazos de dependencia con Oztolotepec y reclamar su posición como cabecera rindieron frutos en 1684. En ese año Xonacatlán y Jilotzingo se separan de Oztolotepec. Parte importante de esa autonomía residía en contar y fortalecer su propio poder político local, su iglesia y sus tierras reconocidas y legitimadas por la autoridad española para mantener su espacio vital libre de la presencia de españoles, mestizos e incluso indios de otros pueblos, aunque esto último no siempre sucedió así. De tal manera que la vida autónoma de estos pueblos, y de otros más, separados siguió en un estado de indefensión total por la falta de documentos que ampararían su derecho a las tierras corporativas. Algunos investigadores han tratado de mostrar que ante los cambios y la desfavorable situación en que se encontraron ciertos pueblos, así como, ante el afán de lograr su reconocimiento jurídico, confeccionaron o mandaron elaborar el tan deseado título de tierras que garantizara su derecho a las tierras que consideraban vitales y les pertenecían.

También se ha querido ver en el avance de la propiedad española otro factor elemental en la elaboración de títulos de tierras, pues en muchos casos la superficie territorial española enmarcó a un pueblo o a pueblos, como fue el caso de Oztolotepec, Jilotzingo, Mimiapan y Xonacatlán. El proceso de reestructuración de la propiedad agraria en estos pueblos por parte de los españoles fue continua y constante durante la época colonial y la primera mitad del siglo XIX. En este amplio marco los derechos de propiedad sobre los mismos se fueron transmitiendo de generación en generación. El proceso de adquisición de la tierra por parte de los españoles lo podemos dividir en tres etapas: la primera, de 1540 a 1600, los encomenderos, a título diferente al de la encomienda, recibieron tierras a través de las mercedes de tierras, unas 9,876.72 hectáreas. La segunda, de principios del siglo XVI hasta 1643, creció la propiedad española a través del programa de composiciones, hizo nuevamente acto de presencia en los pueblos con unas 475.68

hectáreas de tierras. Hacia mediados del siglo XVII, la propiedad de los Villanueva era de unas 10,352.4 hectáreas, cantidad que estaba sujeta al mayorazgo de la familia Villanueva. Finalmente, la tercera etapa, de 1643 a 1839, periodo en que la superficie territorial se mantuvo, aunque con algunos cambios. Hacia 1839, la propiedad detentada por la familia Villanueva era de unas 8,130.1 hectáreas, en tanto los pueblos en su conjunto poseían unas 8,114.02 hectáreas de tierras. Este cambio en la superficie particular se debió al descontento social, reclamos y constante lucha agraria que emprendieron los pueblos en 1666, 1714, 1746, 1761, 1792 y 1810.<sup>26</sup>

En la lucha agraria de Xonacatlán seguidos en 1643,<sup>27</sup> para que las autoridades impidieran a algunos españoles y vaqueros les hicieran agravios en sus pesquerías, en 1694 en contra de los de Mimiapan por la posesión de unas fracciones de tierras,<sup>28</sup> y en contra de la familia Villanueva en 1746 y 1761, no hemos identificado la utilización de alguna merced de tierras, lienzo o mapa, título primordial o código para legitimar la posesión de la tierra ante los tribunales novohispanos. La falta de demarcación y titulación de tierras de Xonacatlán, así como de Otzolotepec, Jilotzingo y Mimiapan, los colocó en una situación vulnerable, porque ante los tribunales los argumentos para reestablecer su derecho fue justificar la posesión sobre un usufructo previo e “inmemorial”, argumento que no tuvo mucho peso, debido a que la presentación de títulos de tierras fue muy importante; ya que permitió a las autoridades de la época deslindar tierras y territorios que disputaban españoles con pueblos o pueblos contra pueblos. Es importante resaltar que las autoridades de Xonacatlán en algún momento del siglo XVIII, XIX o XX resguardaron un código colonial, que forma parte del *corpus* de documentos de carácter histórico-catastral denominado por Robert H. Barlow en 1943 como Techialoyan. El manuscrito resulta fundamental para el conocimiento de determinada época y a un territorio determinado e incluso nuevo, es decir, representa nuevos derechos sobre un determinado territorio debido a que hace referencia a un periodo histórico determinado: el momento en que son vasallos del rey de Castilla. Así se refleja en los 15 folios que lo componen. Es de destacar que el manuscrito trata de resaltar la posición política y de prestigio de Xonacatlán, frente a otros pueblos de indios del valle de Toluca, así como de la ciudad de Lema y de la villa de Toluca de españoles, a través de un escudo de armas. En nuestra búsqueda de más información en diferentes archivos de la Ciudad de México y de Toluca no hemos encontrado datos sobre la composición de las tierras

---

<sup>26</sup> Florencio Barrera Gutiérrez. “La propiedad territorial de la familia Villanueva en la ribera oriental del río Chignahuapan, siglo XVI”, *Letras Históricas*, núm. 9 (Otoño 2013- Invierno 2014), pp.13-41; y Barrera Gutiérrez, *Familia, sucesión y administración*.

<sup>27</sup> AGN, *Indios*, vol. 14, exp. 109, f. 107.

<sup>28</sup> AGN, *Indios*, vol. 1617, exp. 4, fs. 3-17.

o la medición de las tierras mínimas que debía gozar cada uno de los pueblos, que era de 600 varas por cada viento.

### **La representación oficial a través del cabildo en la república de indios de Xonacatlán**

Los antiguos señoríos de Oztolotepec, Jilotzingo y Mimiapan, así como el de nueva fundación pasaron a lo largo del primer siglo colonial por una serie de cambios que impactaron en su relación política-territorial. El principal aspecto que los relacionó o vinculó fue la “república”, no obstante, hacia la octava década del siglo XVII, Xonacatlán fue reconocido como pueblo autónomo, lo que le permitía tener sus propias autoridades. De la nueva representación oficial, por el momento no contamos con referencias suficientes que señalen todos aquellos personajes que ocuparon un cargo en el cabildo en los distintos años. Esta situación hace difícil reconstruir la nómina completa del pueblo, aun así, hemos podido reunir datos para cuatro periodos, dos de finales del siglo XVII y dos para la segunda mitad del siglo XVIII. La primera referencia corresponde a 1693, donde aparece como alcaldes Juan López y Nicolás. Ambos alcaldes se enfrentaron al regidor Nicolás Lucas cuando emprendieron en ese año un litigio en contra de los de Mimiapan por la usurpación de cierta extensión de tierras. Para 1694, Juan Nicolás, alcalde; Francisco López, alguacil mayor; y Pablo Jiménez, fiscal, representaban a su pueblo. En 1767, encontramos a Miguel Pablo como alcalde. Hacia 1772, el cuerpo cabildal contaba con un alcalde, tres regidores, un alguacil mayor y un escribano, que recaían en Juan Vicencio, Calisto Vicente, Santiago Cristóbal, Miguel Lorenzo, Pascual Felipe y Mateo Nicolás respectivamente.

Durante el siglo XVII y XVIII, los representantes de Xonacatlán tuvieron que implementar un sinnúmero de estrategias políticas construidas sobre una conciencia clara de cuáles eran sus derechos como naciente pueblo de indios y sobre todo delimitar, proteger y conservar un territorio que les permitió sobrevivir y convivir, así como hacer de Xonacatlán un espacio de culto y de las prácticas rituales cotidianas, un fundamento de su identidad y persistencia como pueblo (v. mapa 1). Los factores de orden político no fueron exclusivamente los que influyeron en el reconocimiento, también el crecimiento poblacional jugó un importante papel para hacer de Xonacatlán un lugar reconocido. El aumento demográfico se dio a través de dos vías: primero, por crecimiento natural, y segundo, por desplazamientos poblacionales. Un indicio de nuevos colonos lo encontramos, en 1604, cuando un grupo de indígenas mazahuas provenientes de Jiquipilco se avecindaron en Xonacatlán, y otros más en Oztolotepec y Huitzizilapan, debido a

que no deseaban congregarse en el pueblo de Jiquipilco.<sup>29</sup> Este movimiento poblacional hacia diferentes lugares muestra la resistencia de los indígenas de Jiquipilco a acatar las disposiciones congregacionales. Entre finales del siglo XVI y principios del XVII, varios pueblos del valle de Toluca presentaron objeciones para no ser reubicados en nuevos lugares, pero con características particulares.



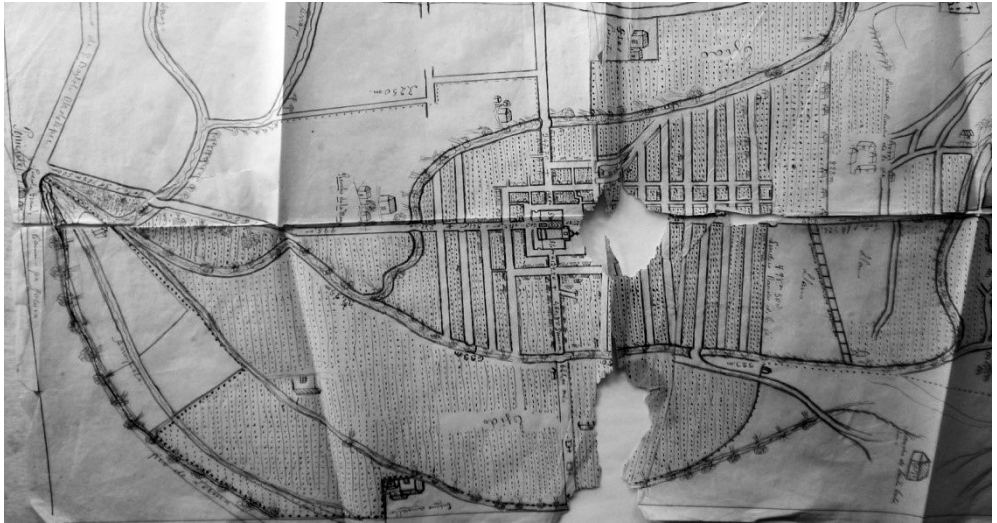
Mapa 1. Pueblo de San Francisco Xonacatlán

Fuente: Archivo Municipal de Xonacatlán

En 1604, los habitantes de Santa María Atotonilco, San Felipe, San Pablo, San Agustín, San Lucas, Santiago, San Juan Cuauchumulco, San Miguel, Santa María Asunción, Santiago Amalacotlan, San Pedro, La Magdalena y los Reyes, sujetos de Ixtlahuaca y de Jocotitlán, para no ser congregados informaron a las autoridades que ellos vivían en un: “sitio y puesto de aventajadísimas comodidades, de muchas y muy buenas tierras, aguas y montes, que en todo el valle no las hay mejores”. También señalaron que si se reubicaban perderían “las buenas comodidades”. Así trece lugares se negaban a la reubicación en la nueva cabecera que las autoridades habían elegido: Atotonilco, que según los pobladores era: “muy malo, cenagoso y anegadizo y sus tierras también lo son y las aguas salobres y calientes que causan muchas enfermedades”.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> AGN, *Congregaciones*, vol. 1, exp. 146, f. 8v.

<sup>30</sup> *Ibid.* exp. 182, f. 95v. Un caso similar lo encontramos en Santa María Nativitas que en 1603 solicitó congregarse en Capulhuac y no en Atlapulco como se le había ordenado. O bien, los indios de San Bartolomé a quienes en 1604 se le ordenó desplazarse a San Antonio, respondiendo ellos que, ese lugar era “corto y estrecho y falto de tierras para repartirles y no podrían hacer sus casas y cultivar”, por lo que solicitaron congregarse en San Miguel Chapultepec, que tenían mejores condiciones. Quezada, Noemí. “Congregaciones de indios en el valle de Toluca y zonas aledañas”, pp. 69-90.



Otro aspecto que contribuyó a que despuntara Xonacatlán, a diferencia de Otzolotepec, Jilotzingo y Mimiapan, incluso de Huitzilapan, Xochicuautla o Atarasquillo, fue su estratégica ubicación en la planada y al lado del camino Toluca-Naucalpan, que en la época colonial comunicaba Toluca con Tacuba. Su posición le permitió ofrecer bastimentos para los viajeros que transitaban en ambas direcciones. Además el mayor cambio en su posición política, después de formar parte, al igual que Otzolotepec, Mimiapan y Jilotzingo, de la alcaldía mayor de Metepec-Ixtlahuaca desde 1566 o 1570, y de la jurisdicción de Tenango del Valle desde 1762, fue cuando en el siglo XIX fue reconocido como cabecera municipal.

### Consideraciones finales

Durante la primera mitad del siglo XVI, los antiguos *altepeme* otomíes de Otzolotepec, Mimiapan y Jilotzingo, asentados en el valle de Toluca en la ribera oriental del río Chignahuapan, tuvieron escasa presencia, a pesar de ello, cada uno de estos tenía su propia organización y representación política administrativa, en consecuencia cada uno estaba organizado y contaba con una tradición de gobierno encabezada por *tlatoque*, que regían los destinos de cada pueblo de indios a través del cabildo. Las autoridades de cada pueblo velaron por los intereses de la corporación cuando se sintieron amenazados por los nuevos colonos españoles, sobre todo en cuestiones de tierras.

Los de Otzolotepec, como mostramos, para proteger los recursos vitales: la tierra y el agua, fundaron un asentamiento con el propósito de frenar las ambiciones y mantener a raya la tierra concedida a Alonso de Villanueva Tordesillas en la cuarta década del siglo XVI. Es de destacar, que San Francisco Xonacatlán, como nueva fundación estuvo sujeto al pueblo de Otzolotepec. Entre 1550 y 1553 y hasta 1684 formó parte de la unidad política-territorial denominada “pueblo de indios de Ocelotepec”. Xonacatlán, a pesar de su separación de Otzolotepec, tardó más de dos siglos para ser un asentamiento reconocido y con proyección e importancia.

### Bibliografía

- Alba Bonifacio, Efraín, *Xonacatlán, Monografía Municipal*, Toluca, GEM-AMECROM-IMC, 1998.
- Arista Santiago, Jenny, *El lienzo de Santa Ana Jilotzingo, Otzolotepec* [tesis], Toluca, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, 2007.
- Basurto, J. Trinidad, *El arzobispado de México*, México, Talleres tipográficos de El Tiempo, 1901.

- Barrera Gutiérrez, Florencio, “Testamento de Martín Reolín Barejón, corregidor y fundador de la ciudad de Lerma (1636), en Rosaura Hernández Rodríguez y Raymundo Martínez García (coord.), *Lerma, Cuadernos Municipales*, México, El Colegio Mexiquense, 2009 pp. 37-62.
- “La propiedad territorial de la familia Villanueva en la ribera oriental del río Chignahuapan, siglo XVI”, *Letras Históricas*, núm. 9, otoño 2013-invierno 2014, pp.13-41
- *Familia, sucesión y administración. El mayorazgo de los Villanueva, siglos XVII-XVIII*, México, Secretaria de Cultura, 2015.
- Castro Gutiérrez, Felipe, “El origen y conformación de los barrios de indios”, en Felipe Castro Gutiérrez (coord.), *Los indios y las ciudades novohispanas*, México, IIH-UNAM, 2010, pp. 105-122.
- Colín, Mario, Índice de documentos relativos a los pueblos del Estado de México, *Ramo Tierras, Archivo General de la Nación*, 2 vol., México, Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1968.
- García Castro, René, *Indios, territorio y poder en la provincia matlatzínca. La negación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*, México, El Colegio Mexiquense, A.C.-CONACULTA, 1999.
- “Pueblos y señoríos otomianos frente a la colonización española. Cambios económicos y sociales en la región de Toluca, siglos XVI-XVII”, en Yolanda Zamudio Espinosa y José Aranda Sánchez (coord.), *Valle de Toluca: sociedad y territorio*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000, pp. 3-44.
- *Suma de visitas de pueblos de la Nueva España, 1548-1550*, Toluca, UAEM, 2013.
- “Lerma. Una ciudad rival y un proyecto residencial en el siglo XVII”, en Claudio Barrera Gutiérrez (coord.), *Lerma y sus pueblos. Apuntes para su historia*, México, LIX Legislatura y AMECROM, 2016, pp. 23-24.
- Gerhard, Peter, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- “Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570”, *Historia Mexicana*, núm. 103, vol. 26, 1977, pp. 347-395.
- *Geografía histórica de la Nueva España*, UNAM, México, 1986.



- Hipólito Vera, Fortino, *Itinerario parroquial del Arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo Arzobispado*, México, Imprenta del Colegio Católico, 1880.
- Jalpa Flores, Tomás, *Tierra y sociedad. La apropiación del suelo en la región de Chalco durante los siglos XV a XVII*, México, INAH, 2008.
- Martínez García, Raymundo, *Códice Techialoyan de San Francisco Xonacatlán (Estado de México)*, México, El Colegio Mexiquense A.C. y GEM, 2007.
- *Estudio comparativo de un subgrupo de los códices coloniales Techialoyan* [tesis], México, FFYL-IIIH-UNAM, 2016.
- Menegus, Margarita, “La organización económica espacial del trabajo indígena en el valle de Toluca, 1530-1630”, en Manuel Miño (comp.), *Haciendas, pueblos y comunidades*, México, CONACULTA, 1991, pp. 21-51.
- Menegus, Margarita y Felipe Santiago Cortez, *La congregación de Malinalco de 1600*, México, IISUE-IIB-UNAM, 2014.
- Loera Chávez, Margarita, *Economía campesina indígena en la colonia, un caso en el valle de Toluca*, México, INI, 1981.
- Quezada, Noemí, “Congregaciones de indios en el valle de Toluca y zonas aledañas”, en *Mundo rural. Ciudades y poblaciones del Estado de México*, Toluca, El Colegio Mexiquense-IMC, 1990, pp. 69-90.
- Zavala, Silvio, *La encomienda indiana*, México, Porrúa, 1973.
- *Ordenanzas del trabajo, siglos XVI-XVII*, México, CEHSMO, 1980.
- *El servicio personal de los indios en la Nueva España*, México, El Colegio de México y El Colegio Nacional, 1984-1995.

## Archivo

AGN Archivo General de la Nación

AGN Archivo General Agrario

AMX Archivo Municipal de Xonacatlán



## SUJETO, ALTERIDAD Y DISCURSO EN EL BARROCO NOVOHISPANO

*Hugo Ibarra Ortiz*

*Universidad Autónoma de Zacatecas*

hueribor@yahoo.com.mx

### Preámbulo

En el presente ensayo quiero poner de relieve cómo los intelectuales barrocos novohispanos trataron el tema de la alteridad en sus propios discursos. La alteridad para ellos eran los indígenas que se estaban evangelizando o en vías de evangelización. Por un lado, estaba la subjetividad propia de los mismos intelectuales, condicionada por su formación occidental y, por otro, la racionalidad de los indígenas, una forma de pensar distinta. Evidentemente, los discursos que aquí tratamos ya son del siglo XVII y del XVIII, no obstante, los filósofos novohispanos siempre intentaron incorporar la alteridad de los indígenas mediante su discurso.

Los predicadores eran los intelectuales del momento. Esto es, eran los profesores de las cátedras en los colegios o la universidad. Un intelectual tiene la formación académica que le permite discurrir sobre un tópico y tiene una fuerte comprensión de la realidad, ésta le permite sacar inferencias y deducciones sobre el movimiento de la sociedad, el poder y la cultura. En cierto sentido, los intelectuales no sólo son hombres de letras, también son hombres del mundo: olfatean los cambios sociales y en cierta medida se anticipan a ellos y ofrecen su opinión autorizada. Leen, de alguna manera, los signos de los tiempos, los interpretan y analizan. Por su perfil de predicadores, este tipo de intelectual tenía un alto concepto humanista, no sólo en el sentido clásico, sino también en la expresión renacentista del término, es decir, les preocupaba, a su modo, el bienestar del ser humano. Estos doctos eran productores de textos denominados sermones, es decir, unidades discursivas empleadas para enseñar, deleitar y persuadir a los fieles.<sup>1</sup>

Ahora bien, ¿realmente consiguieron incluir dicha alteridad en su discurso? ¿Mediante que recursos argumentativos los intelectuales barrocos novohispanos convencieron a la alteridad para hacerla mismidad? La palabra discurrida era el mejor instrumento que tenían para tratar de comprender la alteridad. ¿Hubo una subsunción de la alteridad en la mismidad del pensamiento occidental o ésta conservó su irreductibilidad?

---

<sup>1</sup> Françoise Dosse, *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, trad. Rafael Tomás Llopis, Valencia, Universidad de Valencia, 2006.

Ya para el siglo XVII los predicadores jesuitas estaban bien afianzados en el púlpito y podían discurrir libremente sobre los tópicos primordiales de la fe cristiana. Para este tiempo se concibe al sermón como “razonamiento santo que la Iglesia Católica acostumbra en los oficios divinos, para que los predicadores del Evangelio nos declaren y nos reprehendan nuestros vicios y pecados.”<sup>2</sup> Llama la atención que el sermón se denomine razonamiento santo y no poesía santa o letras santas. Así, esto contradice el hecho de que se le quiera ver como lírica o literatura. Como veremos, la estructura del sermón es una proposición, el planteamiento de una duda, la argumentación probable y la conclusión verosímil. A continuación, comento algunos sermones escritos en el siglo XVII en diferentes partes de la Nueva España, por distintos predicadores y en momentos diversos. Los temas van desde el sacramento de la eucaristía, pasando por san Francisco Borja, la Inmaculada Concepción, la Virgen de Guadalupe y temas morales.

Se reconoce a la modernidad como la que estableció a la subjetividad del individuo como la plataforma específica desde la cual se construía la cosmovisión del mundo y el saber todo. No obstante, para el caso de la Nueva España esta modernidad estaba tamizada por la palabra discurrida. En efecto, la modernidad novohispana fue distinta a la europea. Como ya he anotado en otro espacio, el paradigma que da cuenta de la modernidad en la Nueva España no es el axiomático, sino el sermocinal, el que está basado en la retórica, la dialéctica y la gramática.

Los sermones son unidades discursivas en las cuales hay una racionalidad distinta a la que se construyó a partir de la modernidad en Europa. Son alocuciones en donde encontramos: retórica, dialéctica, poética, noemática, heurística y sobre todo proforística. La noemática junto con la heurística y la proforística constituían el método de la exégesis de las cuales cualquier sermón se nutría. Ciertamente, la retórica jugó un papel preponderante, pero más como instrumento que como tema en sí mismo. Como veremos, el sermón retoma lo mejor de cada una de estas tradiciones y las amalgama en un discurso coherente.

Propongo en este ensayo una investigación filosófica de los sermones. Cabe recordar que para este tiempo la retórica era parte de la filosofía. En efecto, desde Aristóteles, pasando por Cicerón y San Agustín o Fray Diego de Valadez, la retórica era considerada como argumentación probable, antistrofa de la dialéctica. La retórica ofrecía los medios más pertinentes para cada tópico y teorizaba de cómo se debía construir el discurso. Si tenemos en cuenta que el sermón es producto de la retórica, la dialéctica y la gramática, es decir del *trivium* y si éste era una parte curricular de la formación filosófica, podemos

---

<sup>2</sup> Sebastián Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, 1611, Edición facsímil, Edición integral e ilustrada de Ignacio Arellano y Rafael Zafra, España, Iberoamericana, 2006, p, 1438.

decir que el sermón es producto de la filosofía del momento y como tal se le debe estudiar. Por otro lado, lo característico de la filosofía es la argumentación y la búsqueda —más que la pretensión de posesión de la verdad— y, estas dos características, son fundamentales en todo sermón barroco novohispano.

Este proceso de modernidad estaba sustentado en el *trivium* más que en el *quadrivium*. En efecto, la *scientia sermocinalis* fue la que determinó la subjetividad de los individuos novohispanos y por ende la comprensión de la alteridad. En lo que a continuación sigue, analizo algunos discursos dichos por filósofos en el siglo XVII. Tienen estas unidades discursivas un contenido moral, la relación entre los sujetos.

### Moralidad y derecho del otro

En la Casa de la Profesa de la Compañía de Jesús se dijo el sermón correspondiente por la institución de la fiesta de las cuarenta horas. Le incumbió a Juan de San Miguel discutir sobre el Santísimo Sacramento.<sup>3</sup> En la salutación el jesuita establece dos contrarios en la vida de Cristo, el Monte Tabor y el Monte Calvario, gloria y pasión, transfiguración y muerte. Va a tratar un tema que ha dado mucho qué pensar a los teólogos y doctores de la iglesia. Mas su proposición principal, plasmada en la introducción, es “alta filosofía transfigurar lo mas restado de las afrentas humanas, en lo mas ilustre de las estimaciones divinas.”<sup>4</sup> Para el jesuita “Este es el *assumpto* plausible”, esto es, la tesis que va a explicar y comunicar a su feligresía es plausible, es decir, verosímil. Es una proposición suficiente pero no necesaria, es una interpretación probable.

Todavía en la introducción, narra el jesuita San Miguel: “En el descanso apacible de un sueño, se le representó a una India devota, natural de esta Ciudad de México, Jesús Nazareno, en la forma y manera que la gozamos presente”.<sup>5</sup> Según el rétor, ésta india mandó hacer la imagen tal como se le había aparecido en su sueño. Después de muerte los hijos la heredaron, pero hubo quien se las peleara como propia. Esta historia le da pie al filósofo para reflexionar acerca de la otredad de la indígena, a quien la tratan de despojar de un bien, una imagen que había sido revelada en un sueño. El jesuita San Miguel pone de manifiesto cómo la otredad de la nativa se vuelve mismidad cristiana a través de dicha imagen. Por eso no cede en nada a favor de los españoles, quienes querían quitarle la imagen.

El sermón está compuesto de tres partes denominados por el jesuita discursos. Cada sección tiene su proposición principal y su conclusión. La de la primera disertación es

<sup>3</sup> San Miguel, Juan de, *Sermón del santísimo sacramento a la fiesta de las cuarenta horas*, México, Hipólito Rivera, 1655. Se ha modernizado la ortografía sin traicionar el sentido de las proposiciones.

<sup>4</sup> *Passim*.

<sup>5</sup> *Passim*.

la siguiente: “Dios no ocurre (dice David) a la edificación de su Templo... sino asistiese a la fabrica de su Imagen.”<sup>6</sup> Sólo a través de un sueño revelador, Dios puede dibujar en la mente del hombre la imagen con la que desea se le represente. En este caso, la visión onírica que tuvo la indígena. A lo que afina: “Porque en la fábrica de ésta peregrina, milagrosa Imagen, en vano se desvelara la actividad humana en hacerla, sino cuidara estudivosa la Omnipotencia en dibujarla.”<sup>7</sup>

La conclusión a la que llega esta primera sección es “en ésta, es alta Philosophia transfigurar lo mas resaltado de las afrentas humanas, en lo mas ilustre de estimaciones divinas.”<sup>8</sup> Esta solución esta basada en la metafísica aristotélica. Pues el predicador pondera cómo es posible que la señal de su reinado sea una cruz, un leño de madera que más bien parece una afrenta. Así como Cristo se transfiguró en el Tabor, es decir, no mutó su sustancia, sólo se adornó de bellos accidentes, así la cruz que era la muerte más ignominiosa en esos tiempos, Cristo la transforma en su solio.

Para justificar que los indígenas de México sean hijos también de Cristo se da a la tarea el rétor de hacer una distinción y subdistinción de los términos en el más puro escolasticismo tardío. Como si estuviera en la barandilla de la cátedra y no en el púlpito del templo, el jesuita va diseccionando con afilada navaja las denominaciones distintas de diversas fuentes. La pregunta central es ¿Quiénes son los herederos de Cristo? ¿Sólo los cristianos viejos o también los indígenas del nuevo mundo? Después de esa sesuda distinción de los términos concluye: “Pues son tantos los que Jesús Nazareno en su herencia aposesiona fieles agradecidos, cuantos tienen con sus flores milagrosas beneficiados.”<sup>9</sup> Esto es, tanto los cristianos viejos como los naturales de la Nueva España son herederos del reino de Cristo.

En esta parte el sermón tiene tintes de discurso forense, pues hace es una defensa de la indígena y su derecho a la propiedad de la imagen en contra del español usurpador. Una disputa que fue real y no una mera alegoría. Sin embargo, el predicador se sirve de esto so pretexto defender a los indígenas todos, representados en aquella que recibió la visión onírica.

Basándose en un argumento etimológico sobre la raíz de nazareno, reflexiona este filósofo lo siguiente: así como Cristo hizo hijos suyos a los primeros cristianos por su fe, hace otro tanto con quienes no lo conocieron a través de sus milagros: “Pues es lo mismo pedir en nombre de Jesús Nazareno favores, que ejecutar la omnipotencia en

---

<sup>6</sup> *Passim.*

<sup>7</sup> *Passim.*

<sup>8</sup> *Passim.*

<sup>9</sup> *Passim.*

milagros”.<sup>10</sup> Esto se lo aplica a la imagen arriba mencionada. Invocar el nombre de Jesús en algún favor, es pedir un milagro, y según la tradición oral de ese momento, la imagen del Cristo de la indígena era muy milagrosa.

El jesuita no usa solamente argumentos jurídicos para la defensa de la indígena y su dominio sobre la imagen del Cristo, sino particularmente echa mano de metáforas, analogías y alegorías para explicar que Jesucristo quiso mostrarse a la indígena y no a otro. Pero esta apología no sólo le corresponde a Cristo mismo, sino también a los poderes en la tierra, por lo cual, refiriéndose al Virrey Duque de Albuquerque, remata: “Porque es obligación de la Sacerdotal y la Regia, conservar los cultos de Jesús Nazareno la permanencia.”<sup>11</sup> *Ergo*, no sólo le corresponde a la iglesia cuidar y fomentar el culto a las imágenes y, en este caso a Cristo, sino también a la misma potestad política. Pues Jesús mismo lo había establecido en el monte Tabor al momento de la transfiguración, llevándose a Pedro y a Jacobo con él. Donde Pedro representa a la iglesia y Jacobo a la autoridad civil.

Esta obligación, de ambas potestades, les llega a través de la sangre: “Que el Noble en el Magistrado, se halla para estos religiosos obsequios, por el puesto, y la sangre reconvenido.”<sup>12</sup> En efecto, según este filósofo jesuita, los apóstoles después de la muerte de Cristo no pudieron hacer nada por bajarlo de la cruz, más José de Arimatea sí, pues él por su sangre y su puesto estaba obligado a cuidar del cuerpo del crucificado.

Aquí está implícito un razonamiento de la siguiente forma. Todo aquel que sea noble y tenga un puesto esta reconvenido a cuidar el culto a Cristo, si el Virrey tiene estas dos prerrogativas, y las tiene, entonces está obligado a ello. Pero también a defender a aquellos que la propician, en esta situación concreta a la indígena. Defenderlos de ladinos como el español quien le quería quitar la herencia a los hijos de aquella.

Cierra su sermón el jesuita San Miguel haciendo un resumen de todo lo discurrido en él. Es menester hacer hincapié que este sermón no solo es de corte moral, además tiene tintes de forense. Pues se toma como pretexto la transfiguración de Cristo en el Tabor y su pasión en el Calvario, y aún su mismo nombre, para defender a los hijos de una indígena la posesión de una imagen en donde se representa a Cristo transfigurado. Echa mano adecuadamente de la metafísica de Aristóteles para aclarar la transfiguración como algo accidental y no substancial. Aún y cuando el filósofo es criollo, a través de su discurso se decanta a favor de los indígenas, de los más desprotegidos. Es cierto, la pre-

<sup>10</sup> *Passim*.

<sup>11</sup> *Passim*.

<sup>12</sup> *Passim*.

tensión del rétor es unir a criollos e indígenas en una misma fe, pero siempre guardando las diferencias específicas.

### La sacralización de lo indígena

La Virgen de Guadalupe fue la sacralización de lo indígena a través de los símbolos cristianos, es decir, por medio de una imagen la fe católica intentaba subsumir la diferencia indígena en la mismidad cristiana. El sermón que aquí presento fue dicho en Querétaro mucho antes que se diera esa explosión de fervor guadalupano: el 12 de diciembre de 1681, en la iglesia que se le había hecho *ex profeso* en dicha ciudad.<sup>13</sup> Comienza justificando el jesuita el por qué usa el libro de la genealogía de María, es decir el capítulo uno de Mateo, para una fiesta como la de la Virgen de Guadalupe:

digo que este y no otro Evangelio, se había de cantar, porque en él se van refiriendo las generaciones de muchos patriarcas, reyes, jueces y sacerdotes; que, en el estilo de San Bernardo, no son más que zarzales y abrojos de nuestra tierra maldita por el pecado, y de repente en medio de esas malezas se aparece María en el Evangelio: *Mariae de qua natus Iesus*. Está en él como aparecida la Señora y por eso es prodigiosa, grande y singular la fiesta de su Aparición.<sup>14</sup>

Se establece aquí una alegoría condensada. Así como los antecesores de María, bajo la consideración de San Bernardo, eran espinas y cardos y de manera repentina surge María, así la Guadalupana también apareció entre ortigas y hierbas y en medio de un cerro abrupto. Por eso el predicador va a usar dicho evangelio. ¿En qué se parece la genealogía de María a la narración de la aparición de la Guadalupana? En nada, aparentemente, pero las apariencias engañan, pues citando a una autoridad le da la carga necesaria a su interpretación. O, mejor dicho, a partir de la exégesis que hizo San Bernardo de la genealogía de María, basa Robles su argumento.

Esta es una de las características específicas de esta subjetividad barroca novohispana. Las pruebas a las cuales se remitían los oradores no se referían a evidencias claras y distintas, sino a interpretaciones del Texto Sagrado, de tal suerte que se iba fincando una epistemología hermenéutica. No sólo se elaboraba una epistemología pragmática que partía del convencimiento de la feligresía y de un acuerdo mínimo y se llegara a un acuerdo máximo, donde las subjetividades involucradas adecuaban su mente a las palabras del filósofo, sino que el mismo rétor tenía que adecuar su conciencia a las diferentes

<sup>13</sup> Robles, Juan de, *Sermón que predicó...Teólogo de la Compañía de Jesús en la Ciudad de Santiago Querétaro, su patria, el día 12 de diciembre de 1681 en la Iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe a la anual memoria de la milagrosa Imagen que se venera en el cerro de Guadalupe Mexicano*, México, Juan Rivera, 1682.

<sup>14</sup> *Passim*.



interpretaciones realizadas sobre la Sagrada Escritura y de allí construir su discurso. Por lo tanto, la epistemología propia del sermón era la exegética y pragmática en el nivel de la feligresía. Robles convence a su auditorio, nivel pragmático, pero él mismo debe interpretar la Biblia y ahí está el horizonte exegético.

Cuenta el jesuita cómo un impresor europeo de Amberes, Cornelio Galle, elaboró un grabado en 1678 en donde venía la imagen de la Virgen de Guadalupe y al pie el salmo *Non fecit taliter omni natione*, creando con esto un emblema. Si esto hicieron los europeos, los nacidos en la Nueva España no tienen más remedio que superar tal acto. Para el caso de los concionadores barrocos novohispanos y en especial los jesuitas, la perícopa de cierto evangelio o del antiguo Testamento, servía como empresa que condensaba una serie de ideas que el orador deseaba comunicar.

El primer punto de reflexión de Robles comienza con el sentido literal de dicho salmo, el cual se refiere a Israel cuando Dios lo determinó como el pueblo elegido. Pero este sentido no puede ser el más adecuado, porque, según San Agustín, la ley de Dios quedó esculpida en el alma de todos los seres racionales. Y si la ley de Dios está en el alma racional de todos, entonces vano es que se glorié el pueblo hebreo de ser los únicos escogidos.

El segundo punto comienza con algo sabido: está el mundo católico lleno de imágenes, grabados, pinturas, esculturas de María, muchas son sus advocaciones. Toda esta iconografía, en consideración del jesuita, las pinto la mano humana, “pero nuestra Imagen de GUADALUPE ¿qué pincel le dio colorido? ¿Qué artífice le dio la perfección? ¿O el mismo Dios con su poder o la misma Señora se pintó con su mano?”<sup>15</sup> Después, va confundiendo una a una las tradiciones que acompañan a las distintas imágenes de la virgen, concluyendo: “aún en la línea del milagro no se ha hecho otro mayor en el mundo.”<sup>16</sup>

En la tercera sección asegura Robles que el mayor milagro de María fue aparecer y dejarse ver en el mundo: “el aparecer o representarse en el mundo como la verdadera Madre de Dios esto excede en superior ventaja todos los demás milagros (de los santos)”<sup>17</sup>. Los santos hicieron prodigios, pero ninguno como el de María: aparecer ante el mundo como madre de Dios. El jesuita confiesa: reverenciar las demás imágenes de la virgen y las distintas advocaciones con que cada pueblo se representa a María es válido, pero: “en esta adoro, admiro y aclamo en sí misma el mayor milagro de todos.”

<sup>15</sup> *Passim*.

<sup>16</sup> *Passim*.

<sup>17</sup> *Passim*.

En la cuarta sección del discurso plantea un reparo: ¿la imagen de la Virgen de Guadalupe es la misma que presenta San Juan en el Apocalipsis? Claro está, las semejanzas son muchas y el prodigio narrado por San Juan es muy significativo. Más el jesuita asegura: “me atrevo a decir en gloria de nuestra nación, que la misma imagen que vio San Juan y que por ser en el cielo, fue aunque milagro grande común a todas las naciones del mundo, no fue más que un dibujo, una idea, una señal de la que en México se había de aparecer.”<sup>18</sup> La epistemología presente en este sermón no sólo es la pragmática, sino la semiótica, donde las palabras devienen señales a interpretar, porque cada elemento de la Sagrada Escritura es susceptible de comentario. Al sentido literal, el más evidente se le extrae otros sentidos que no son tan evidentes. Este es el tipo de conocimiento conformado en ésta subjetividad barroca.

En sentido literal y alegórico la mujer del Apocalipsis representa a la Virgen, asegura Robles citando a una pléyade de doctores de la iglesia y se pregunta: ¿a qué misterio de la Virgen? Está sentado, dice el filósofo: todo el Apocalipsis es profecía del estado futuro de la iglesia y siendo predicción no podía referirse al presente de San Juan ni a su pasado, sino como habría de venir: “Luego lo que a san Juan se le dio a entender en aquella aparición, no fue a María Señora, como entonces estaba en la vida, ni como estuvo en el tiempo antecedente, sino como había de estar y aparecer en lo futuro.”<sup>19</sup>

En efecto, el Apocalipsis es revelación de lo que vendrá y por lo tanto cada uno de sus pasajes lo tomaban los rétores como símbolo y señal de lo que aparecería. Contundentemente asegura Robles: “la que vio San Juan fue profecía de la nuestra y que si aquella se alzó con la preeminencia del mayor milagro: *Signum magnum*, este se goza con la antelación a todas las naciones del mundo.”<sup>20</sup> Si bien lo visto por san Juan fue la revelación de la Virgen de Guadalupe, el *non plus ultra* de las imágenes, por eso éste es *Signum magnum*.

La otra prueba de su interpretación la toma el jesuita del libro de los reyes, capítulo diez, donde se narra la grandeza del trono de Salomón. Compara a éste al de otros muchos de la época o posteriores a él, de los cuales dan cuenta los historiadores y afirma que ningún otro fue tan magnífico como el del sabio Salomón. Citando a Pedro Damiano y a san Gerónimo, asegura el concionador que dicho solio significaba a la Virgen María con la prerrogativa de ser Madre de Dios. De donde se colige que también representa a la imagen de Guadalupe.

---

<sup>18</sup> *Passim*.

<sup>19</sup> *Passim*.

<sup>20</sup> *Passim*.

Después se lanza a reprender a la feligresía por no saber corresponder a tal elección. Si María no hizo otra cosa igual en todas las naciones, entonces el pueblo novohispano debe pagar este favor con su actuar en la vida diaria: “No sea que por nuestras culpas ofendida de nuestra ruin correspondencia, como apareció para favorecernos, desaparezca y se vaya para castigarnos.”<sup>21</sup> Con esto termina su discurso.

El filósofo le plantea a su auditorio una serie de suposiciones de las cuales no pueden dudar, esos enunciados son sacado de la Biblia y en ese sentido son indubitables. Lo que sí parece duditable es su opinión, pero llega al consenso con la feligresía a través de las pruebas que le presenta, fincadas en la semejanza, la analogía y la interpretación. Aquí la imagen de la Virgen de Guadalupe viene a sublimar la idea de lo indígena, además, se reasume el concepto de inmaculada en la morena del Tepeyac. El filósofo retoma los símbolos indígenas y los replantea en un lenguaje netamente cristiano. La Virgen de Guadalupe es un símbolo mestizo que está entre la alteridad y la mismidad.

### Opción preferencial por el otro

En la cuaresma de 1691, el jesuita Juan Martínez de la Parra dijo una serie de seis sermones morales en la Casa de la Profesa de México. Los jesuitas, por mandato de sus *Constituciones*, tenían la obligación de salir de sus casas y colegios de dos en dos hacia plazas, pueblos y aldeas pequeñas a predicar doctrina. En opinión de Herrero Salgado, estos religiosos eran predicadores de ciudad ya que “el clero ilustrado no se dignaba predicar a analfabetos y rústicos, incapaces de comprender las sutilezas de sus sermones”<sup>22</sup> La mayoría de los rétores del siglo XVII eran intelectuales en el más amplio sentido de la palabra, fungían como lectores de filosofía o teología en la universidad; muchas veces eran rectores de la universidad o de colegios importantes.

En el tercer viernes de cuaresma el jesuita discurre sobre la hacienda y los deudores. Comienza su exordio diciendo que la comprensión alegórica del capítulo 21 del evangelio de Mateo, son los tres plazos puestos por el tramposo para no pagar: tarde, mal y nunca.<sup>23</sup> Narra la parábola del padre de familia quien les arrienda a ciertos campesinos un campo de labranza. Cuando se dieron los frutos les mando a sus sirvientes para recoger la paga, más fueron agredidos, lo mismo sucedió con los segundos mensajeros. El dueño de la viña les mandó a su hijo, pensado que a él sí lo respetarían. Más los viñadores se propusieron matarlo para quedarse con la hacienda del hijo. Aplica el jesuita esta

<sup>21</sup> *Passim*.

<sup>22</sup> Félix Herrero Salgado, *La oratoria sagrada de los siglos XVI y XVII*, Madrid, FUE, 2003, p. 262

<sup>23</sup> Juan Martínez de la Parra, *De la restitución de la hacienda. Sermon en el tercer viernes de cuaresma en Luz de verdades católicas explicación de la doctrina christiana, que siguiendo la costumbre de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús de México, todos los jueves del año ha explicado en su iglesia*, Madrid, Pedro Marín, 1788, pp 101-122.

parábola a los feligreses novohispanos. Les asegura que ellos son los malos viñadores: “Vosotros sois los arrendadores tan repetidamente ingratos, y así os quitara la viña y en ella quedareis privados de un Reino”.<sup>24</sup> Es muy directo el padre Martínez de la Parra, no les da a entender nada, se los dice franca y llanamente. Quizá esta franqueza le valió que sus obras se siguieran editando muchas décadas después de haber muerto.

La proposición a demostrar es la siguiente: “En tres plazos, pues, se dilato allí de los arrendadores la paga, que corresponden a otros tres plazos, en que acá muy de ordinario vemos que se restituye la hacienda ajena *tarde, mal y nunca*”.<sup>25</sup> Hace una división en su afirmación. Siguiendo el uso de hacer distinciones en los términos como se hacía en la cátedra, asegura el jesuita:

¿Pues cómo se compadece al tarde junto con el nunca? Por lo que esta en medio me dirán: porque el que paga tarde, paga mal, y el que paga mal nunca paga. Buena respuesta. Pero aun todavía tengo instancia. Porque si nunca paga, dígame desde luego, que no paga. Que, si ello el pagar es nunca, eso es lo mismo de decir que no paga. No, por cierto. Bien se compadece el paga, y el nunca. Nunca paga, y con todo eso paga en la verdad. ¿Cómo puede ser esto? ¿Les parece misterio? Pues veamos el Evangelio.<sup>26</sup>

Se saca como conclusión de lo arriba citado que el uso de paradojas, aún en los escritores como Martínez de la Parra, era de un uso corriente, ayudaba a sazonar, como él mismo asegura, su discurso. Le plantea aquí esta contradicción aparente: el que nunca paga, paga en verdad. Esto pudiera considerarse un juego de palabras, sin embargo, era muy socorrido por los oradores y estaba basado en una distinción lingüística resuelta a través de la lógica.

Más no les escamotea la respuesta demasiado a sus oyentes: los que no pagan nunca, en verdad pagan con el castigo. De lo cual se saca que todos pagan, tarde o temprano. Si hubiera sido otro predicador les hubiera dejado la respuesta a la paradoja hasta el final y mientras les hubiera planteado argumentos ingeniosísimos y muy elaborados. Fiel a su estilo de intelección, Martínez de la Parra les pica la curiosidad a los entendidos, más para que los ignorantes no se queden en ascuas, inmediatamente les da la solución.

Ulteriormente, de manera implacable, arremete contra los que han despojado a los indígenas:

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p, 103

<sup>25</sup> *Ibidem*, p, 104

<sup>26</sup> *Ibidem*, p, 105

Hacienda de Indias (decís), caudal de Indias, ya se ha hecho adagio, por la facilidad con que se desmorona. Si se forma de robos, de hurtos, de la sangre de los pobres, y del sudor de los miserables Indios: si en ninguna parte del mundo es tan cierto el que se vive de lo que se roba como en las Indias; ¿cuales han de ser los caudales de las Indias? Pues de ello se ha de pagar sin remedio, oyentes míos, yo vengo a proponeros una de dos, o pagar volviendo voluntariamente lo ajeno, o pagar quitándooslo violentamente Dios... No hay salida de aquí, no hay escape.<sup>27</sup>

Como ya había comentado líneas arriba, aquí está presente la alteridad del indígena visto desde la subjetividad del filósofo jesuita. Estos predicadores eran filósofos prácticos, al menos Martínez de la Parra. Pues no sólo especulaban discurrendo con sus palabras, sino, además, planteaban el problema del otro y cómo ese otro había sido despojado. El deber del predicador no solamente es anunciar, sino denunciar lo injusto. Martínez de la Parra está denunciando un hecho real: se debe restituir la hacienda ajena, las posesiones de los indígenas. Los peninsulares han llegado a las indias a hacer riquezas a partir del trabajo de los demás. No es suya la tierra y hacen fortuna sin ningún sacrificio. El jesuita lo confiesa una y otra vez hasta volverlo un estribillo: “Hacienda de indias, caudal de indias. Es tan fácil hacerse rico en las Indias, que quien no lo es, es un payo.” Pero, certeramente, con una disyunción inclusiva mueve la conciencia de los posibles lectores: o regresas lo ajeno o Dios te lo quita violentamente. Nadie escapa a la palabra aguda y punzante de Martínez de la Parra, ni abogados, comerciantes, funcionarios públicos, etc.:

Fuiste Alcalde Mayor en aquella Provincia, hiciste lo que de ordinario se suele, Anzuelo de la Vara, Red de Jurisdicción, con que desollaste a los miserables; y aunque diste una Residencia, en que con las marañas que no se ignoran, con el amedrentar a los ofendidos, con el cohechar a los ministros, con el hacer callar a todos, te declararon como un Santo, y por digno de obtener mayores puestos en el servicio de su Majestad: Pero tu alma te esta diciendo que no eres digno sino de estar en lo mas hondo del Infierno, y que todo eso que tienes de ajeno, es de pobres. Ves lo mal ganado, ves lo mal adquirido, ves lo hurtado: *Pagaré*. ¿Cuántas Cuaresmas han pasado? ¿Cuántos años? ¿Cuántas Confesiones has hecho engañando a los Confesores con este *pagaré*?<sup>28</sup>

Hay aquí en este discurso de Martínez de la Parra una opción preferencial por los indígenas, por los otros, por la alteridad. Él se ve impelido a comprometer su palabra a favor de los que menos tienen. No usa una argumentación muy elaborada y las pruebas que da son de razón y de moral. Lo que escuchan sus feligreses los tiene que mover. No

<sup>27</sup> *Ibidem*, p, 106

<sup>28</sup> *Ibidem*, p, 108

se trata de enseñar qué dijo tal doctor o tal padre de la iglesia, sino que, como católicos, qué pueden hacer los que lo escuchan.

Vemos que el jesuita está en contra de los españoles ricos que no restituyen lo que no es de ellos: “Así lo vemos, que de ordinario los más poderosos son los que alegan a las restituciones más imposibles.” Entre más riquezas y más poder se niegan a reponer lo que no es de ellos. Continúa con su diatriba en contra de los ricos: “Entre las cosas que aborrece Dios, una es el rico mentiroso.” Las palabras son tremendas, pues más que probarles con razones sutiles, el predicador se va directo al problema y lo denuncia sin empacho. Esto nos habla de la calidad moral del predicador y el porqué su obra se siguió reimprimiendo después de dos centurias.

Después usa un argumento etimológico. Narra el capítulo 18 del Evangelio de San Mateo, donde se cuenta cómo un individuo le debía a otro diez mil talentos. El dueño del dinero pide su paga, más como el otro no tenía con qué pagar, el quejoso exige lo vendan como esclavo a él, a su mujer y a sus hijos. Se extraña el rétor de la actitud de Dios. Pues citando a san Lucas, en otra situación similar, Dios perdonó la deuda, ¿cómo en este caso no? La clave está en la interpretación realizada de la perícopa del Evangelio de San Mateo: *omnia quae habebat*. ¿Cómo antes no tenía y ahora sí tiene?, se pregunta el predicador. Resumiendo al Abulense, dice que el deudor sí tenía riquezas: “¡Pues válgame Dios! ¿Quién ha de entender esto? Antes decía el Texto que no tenía: *Cum non haberet*. Y ahora ya nos dice que tiene: *Et omnia quae habebat*. ¿En qué quedamos? En que reparando bien en el Texto encontramos la solución. No tenía para pagar: *Cum non haberet unde redderet*, pero tenía para la ostentación: *Omnia quae habebat*.”<sup>29</sup> Esta distinción tan sutil nos indica cómo el jesuita no era ajeno a la forma de pensar y discurrir de su época, también echaba mano de estas distinciones tan específicas para lograr completar su argumentación.

Trae a colación cuando Cristo le pide a San Pedro pescar con anzuelo. Explica el predicador con vívidas palabras todo lo que sufre el pobre pez hasta caer muerto. Eso mismo le sucederá al rico. No necesita una red, sino un anzuelo: “De los demás peces esperan los Predicadores Evangélicos coger a redadas la pesca; pero del que tiene el dinero ajeno en el buche, dicha será lograr uno”.<sup>30</sup>

Para el segundo caso, pagar mal, pone como ejemplo al difunto quien señala en su testamento la deuda a tal o cual persona, más nunca expresa lo antiguo del compromiso: “Eso es pagar mal, y no pagar es eso. Manda Dios en el Éxodo, (Cap. 22) que si alguno

<sup>29</sup> *Ibidem*, p, 109

<sup>30</sup> *Ibidem*, p, 110

hubiera hurtado un buey, o una oveja, y lo hubiera ya muerto, o vendido, por el buey que hurto pague cinco bueyes, y por la oveja pague cuatro ovejas.”<sup>31</sup> Aquí el filósofo se refiere a la pena de composición, las referidas a las ofensas contra el patrimonio económico ajeno durante la colonia; iban desde la composición hasta la muerte.

De manera inductiva el predicador va poniendo distintos ejemplos en lo cual se cumple lo que él ha planteado desde el principio. Por lo que logra cumplir muy bien con su cometido. Por lo menos, sus lectores, quedaron satisfechos con la interpretación y explicación. De lo contrario no hubiera tenido tanto éxito y tantas reediciones. Podemos decir que la obra de Martínez de la Parra formó la conciencia de miles de mexicanos, tanto en tiempos de la Nueva España como en la época libre y aún, a pesar de varios liberales, en la Reforma y el Porfiriato. Tanto sus discursos como sus pláticas doctrinales fueron establecidos, aunque no oficialmente, como el catecismo de los católicos mexicanos.

Decididamente, el jesuita está por los derechos de los indígenas, de los más necesitados: “un miserable indio, que come hoy lo que hoy trabaja, si no le pagáis su trabajo, si queréis que sea su sudor tributo de vuestra introducida tiránica soberanía ¿de qué ha de comer? ¿Con qué se ha de sustentar? ¡Ah que cuentas os esperan poderosos!”.<sup>32</sup>

Para este filósofo no hay plazo que valga para pagarle a un trabajador su jornal. En esa circunstancia el patrón no puede decir que se lo paga después, le tiene que pagar en el acto. Eso no es pagar, sino pagar mal. La situación se agrava si el jornalero es un indígena, esto es, otro que está sometido a una subjetividad y que por lo tanto se le debe tener respeto irrestricto.

También les asegura el filósofo orador que no les sirve de nada que hayan dejado pagadas misas, responsos, oraciones, limosnas; pues con eso sólo se demuestran que sí se podía restituir lo ajeno: “No: Pues con todas esa Misas, limosnas, obras pías, funerales y acompañamientos os condenáis. Con la restitución de lo ajeno, sin que digan por vos una sola Misa, os podéis salvar, no hay duda.”<sup>33</sup> Como ya decíamos, es implacable el jesuita con su auditorio y con sus lectores, pues ni siquiera les da la posibilidad que con misas se puedan salvar, ni con limosnas. En este sentido, es un imperativo categórico el que deban restituir lo que no les corresponde: “¿Que importa con que dejes que canten unos, si quitas con que lloran los otros? ¿Pues a quien piensas que oirá el Señor? ¿Las voces que cantando piden por ti misericordia, o los gemidos o las lagrimas del que llorando demanda contra ti justicia?”<sup>34</sup>

<sup>31</sup> *Ibidem*, p, 111

<sup>32</sup> *Ibidem*, p, 112

<sup>33</sup> *Ibidem*, p, 113

<sup>34</sup> *Ibidem*, p, 114

Para cerrar vuelve al Evangelio del día y les plantea una disyuntiva inclusiva: “o restituir ahora lo que sin duda se ha de dejar; o pagar eternamente lo que nunca se acabará de pagar” Es inclusiva porque se tiene que escoger necesariamente una de dos y no las dos posibilidades. En este sentido la disyunción es verdadera porque ambas proposiciones lo son. Es verdadero que lo que se tiene se va a dejar aquí en este mundo y también es verdadero que se paga eternamente lo que nunca se termina de pagar.

Martínez de la Parra echa mano de los tres tipos de argumentación: argumentos *éticos* argumentos que se fundamentan en el carisma personal (condición moral o *auctoritas*) del predicador. Argumentos *patéticos*, se basan en los sentimientos que se intentan activar en el receptor, se les clasifica como argumentos por *pathos*. También se fundamenta en la lógica argumentativa que emana del propio discurso, en argumentos por *logos* o lógicos. Así, notamos que el jesuita se dirige en su discurso al hombre completo, a su razón, a sus sentimientos y a los valores que como católico comparte.

El filósofo no era atricionista, sino contricionista. No estaba a favor de un arrepentimiento a medias, sino que buscaba que su feligresía se arrepintiera completamente. Las fuertes palabras que usa nos revelan a un orador de que no sólo cumplía con el cometido de enseñar y persuadir, sino que intentaba ir más allá, amedrentando al feligrés. También se revela en sus palabras a un hombre con una autoridad moral impecable. Los que censaron los sermones seguramente aplaudían la forma de increpar a su auditorio.

Es cierto, atiende a los casos específicos en cuestiones morales, pero también es cierto que su prédica no es laxista. Tampoco atentaba contra la libertad del individuo. Más bien apelaba a dicho albedrío para que desenvueltamente se convencieran de hacer el bien. Sus pláticas doctrinales eran tan concurridas que se decidió después mandarlas imprimir y como ya decíamos, se siguieron leyendo por dos centurias más.

## Conclusiones

En los sermones morales podemos encontrar una serie de argumentos más encaminados al pathos y al ethos de la parroquia. En este caso no se trata de usar los sentimientos humanos para cambiar la decisión de un jurado, sino de cambiar la actitud del oyente, es decir de los fieles. Por su parte, los argumentos ligados al ethos: son de orden afectivo y moral y atañen al emisor del discurso; son, en suma, las actitudes que debe tomar el orador para inspirar confianza a su auditorio. Los predicadores de sermones morales debían no sólo tener la capacidad de hacer sermones con ingenio y agudeza, sino, sobre todo, debían tener la autoridad moral suficiente para llamar la atención de sus feligreses. Estos intelectuales debían tener más que una fama como oradores, una notoriedad como hombres probos.



La retórica comporta el diálogo, el predicador establece un diálogo con la comunidad cristiana. Aunque pudiera parecer un monólogo, el sermón barroco novohispano intenta interpelar al cristiano, convencerlo y moverlo hacia la rectitud de la vida. El argumento más usado en este sentido es el *ad hominem*, esto es, las razones que se esgrimen están a la medida del público al cual se dirige, apoyándose en las convicciones del interlocutor. Los predicadores denominaban al argumento *ad hominem* con la expresión *argumentum ex concessis*, es decir, que usa en su favor los argumentos aceptados o concedidos (*ex concessis*) por el interlocutor. Así, el sermón partía de lo que ya sabía la feligresía o lo que ya aceptaba y de ahí sacaba conclusiones distintas que producían un saber específico. Más ese saber no era pretensioso, no se postulaba como a verdad única y absoluta, sino que, como lo sostienen los censores de los sermones y los mismos concionadores, era un saber probable y verosímil.

En estos sermones o discursos vemos los dos elementos señalados en el título del ensayo. Por un lado, la subjetividad del filósofo, su propia racionalidad constituida a partir de su formación en el *trivium*, principalmente. Por otro lado, la alteridad representada en lo indígena, una alteridad que ya no es radicalmente otra pero que definitivamente está presente en la palabra discurreda. Ambos elementos se ven presentes en estas unidades discursivas, aunque la primera lleve la voz cantante y la segunda sea el pretexto para el texto.

La alteridad representada por lo indígena es vista en estos discursos como algo que debe ser protegida de la mismidad de la subjetividad. En efecto, lo español como lo subjetivo, como esa mismidad erecta como señor, tendía a atropellar los derechos de la alteridad representada en la otredad del indígena.

Definitivamente la relación entre subjetividad y alteridad es a través de la moral. Los filósofos aquí comentados ven necesario que la alteridad sea respetada en toda su integridad. Las cuestiones de moral fueron una constante desde el momento en que una subjetividad como la hispana se encuentra con una alteridad como la indígena. Aún en el siglo XVII estas cuestiones no terminaron.

Decididamente, la palabra discurreda a través de la retórica y la dialéctica es el puente entre estas dos formas de expresión: la subjetividad propia de los filósofos hispanos o criollos y la alteridad del indígena vista en su irreductibilidad. Particularmente, los filósofos criollos veían en sus discursos la mejor manera de desagrar esa alteridad y darle la dignidad merecida. Por medio de una argumentación convincente y de filosofemas que persuadieran a los oyentes o a los lectores, los rétores hacían suyas muchas de las preocupaciones de esa alteridad indígena en el muy barroco siglo XVII.

Estos jesuitas, Juan de San Miguel, Robles o Martínez de la Parra transmitían a través de su unidad discursiva su subjetividad determinada por su formación propia como Caballeros al servicio del Reino de Dios. Pero no se quedan allí, trataban de ir más allá de dicha subjetividad para comprender la alteridad de lo originario. Si el indígena no tenía voz, estos filósofos oradores sentían la obligación de defenderla de la mismidad de la subjetividad a la que pertenecían.

## Bibliografía

- Covarrubias Orozco, Sebastián, *Tesoro de la lengua castellana o española, 1611*, Edición facsímil, Edición integral e Ilustrada de Ignacio Arellano y Rafael Zafra, España, Iberoamericana, 2006.
- Dosse, Françoise, *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, trad. Rafael Tomás Llopis, Valencia, Universidad de Valencia, 2006.
- Herrero Salgado Félix, *La oratoria sagrada de los siglos XVI y XVII. Los predicadores de la Compañía de Jesús*, Madrid, FUE, 2003.
- Martínez de la Parra Juan, *De la restitución de la hacienda. Sermón en el tercer viernes de cuaresma en Luz de verdades católicas explicación de la doctrina christiana, que siguiendo la costumbre de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús de México, todos los jueves del años ha explicado en su iglesia / Juan M. de la Parra*, Madrid, Pedro Marín, 1788.
- Robles, Juan de, *Sermón que predicó... Teólogo de la Compañía de Jesús en la Ciudad de Santiago Querétaro, su patria, el día 12 de diciembre de 1681 en la Iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe a la anual memoria de la milagrosa Imagen que se venera en el cerro de Guadalupe Mexicano*, México, Juan Rivera, 1682.
- San Miguel, Juan de, *Sermón del santísimo sacramento a la fiesta de las cuarenta horas*, México, Hipólito Rivera, 1655.

## LA VISIÓN INDÍGENA SOBRE LA CONQUISTA DEL PERÚ EN *TRAGEDIA DEL FIN DE ATAU WALLPA*

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

### Descubrimiento y Conquista

América fue descubierta a finales del siglo XV, pero también inventada por quienes creyeron encontrar en ella la tierra anhelada, soñada, en la que era posible aplicar los ideales utópicos de Occidente. ¿Qué significa y qué implicaciones tiene utilizar el concepto de invención, y no de descubrimiento?<sup>1</sup> Inventar es hallar o descubrir a fuerza de ingenio y meditación, una cosa nueva o no conocida.<sup>2</sup> En cambio, descubrir es hallar lo que estaba ignorado o escondido.<sup>3</sup> En este sentido, para Fernando Ainsa resulta pertinente hablar de descubrimiento y no de invención, porque geográficamente nadie puede inventar un continente.<sup>4</sup>

No se trató exactamente de una invención, sino de un encuentro con lo que después se bautizó como América. Lo que hicieron los españoles fue conocer el continente, explorarlo y hasta inventarlo. Sin embargo, se debe aclarar que América se convirtió en la utopía geográfica, porque los expedicionarios y conquistadores, desde sus primeros encuentros, inventaron un espacio paradisíaco. Es decir, uno era el ser físico del continente americano, con sus ríos, lagos, cordilleras, flora y fauna, y otro era el que los expedicionarios europeos construyeron en su imaginación de acuerdo a la mentalidad medieval.

El encuentro con el continente no fue casual, pues ya antes se habían dado una serie de avances en el conocimiento, así como de presentimientos; además, se debe considerar

---

<sup>1</sup> Edmundo O'Gorman, en *La invención de América*, entiende invención como contraparte de descubrimiento, pues considera "la historia dentro de una perspectiva ontológica, es decir, como un proceso productor de entidades históricas y no ya, según es habitual, como un proceso que da por supuesto, como algo previo, al ser de dichas entidades". La inquietud de O'Gorman es demostrar que la realidad histórica conocida como América no se debe sólo a un hallazgo físico o geográfico, sino que es "el resultado de una invención del pensamiento occidental", p. 9.

<sup>2</sup> Cfr. *Diccionario Porrúa. Lengua española*.

<sup>3</sup> *Idem*.

<sup>4</sup> España descubrió América a partir de su encuentro físico y la develó al mundo como algo real y existente. Al hacerla ingresar al espacio del Occidente conocido, lo hizo incorporando a la historia universal no sólo la nueva realidad descubierta, sino también el pasado, lo que era la propia historia americana, tal como la reflejaban las variadas expresiones de culturas y civilizaciones abordadas (Fernando Ainsa, *De la Edad de Oro a el Dorado*, pp. 29-30).

que los viajes eran, como Alfonso Reyes designa, la empresa pública y privada del siglo XV.<sup>5</sup> Hablar de descubrimiento supone una intencionalidad, mientras encontrar supone que no había premeditación. Todo descubrimiento implica la observación y descripción de esa realidad, con la intención de darla a conocer a la humanidad. Colón no tenía la intención de encontrar un cuarto continente, sino una ruta comercial por vía Oeste hacia las Indias. En su opinión, lo logró, y los viajes que realizó después le sirvieron para corroborar su hipótesis; de ahí que creyera que las Antillas eran las Indias y que había encontrado la isla de Cipango, la que tiempo después se bautizó como Cuba.

Desde este momento, América empezó a ser lo que los españoles esperaban y el espacio real se configuró a partir de lo imaginado. Por tanto, sí se puede hablar de invención, correspondiente a una realidad de acuerdo al imaginario medieval de descubridores y conquistadores; es decir, invención entendida como fabulación, imaginar algo que no es verdadero. Al respecto se ha dicho que: “América no se descubre, ni se encuentra: se encubre con las certidumbres apriorísticas que embargan a unos y otros [...] el verdadero descubrimiento, el encuentro donde se reconocen los seres humanos –uno y otros– tarda un par de siglos en llegar”.<sup>6</sup>

En la medida en que los europeos conocieron el espacio americano fueron retrocediendo las concepciones sobre lugares paradisiacos, ciudades de oro, mujeres guerreras o fuentes que con sólo bañarse en sus aguas daban la juventud eterna. Las invenciones imaginarias se retrajeron a lugares recónditos, apartados, cuya preservación estaba garantizada por la distancia y porque eran inaccesibles. Las exploraciones y el reconocimiento del espacio desmintieron las fabulaciones y al mismo tiempo implicaron una sustitución de lo imaginado por el espacio develado. Los descubrimientos y exploraciones del continente americano no resultaron creaciones sino más bien des-ocultaciones, en este sentido, no se puede hablar de invención de América. Descubrimiento no es lo mismo que invención; descubrir implica acercarse al conocimiento de un determinado espacio e incorporarlo a la realidad conocida. Las concepciones sobre sitios fantásticos se fueron alejando hasta las selvas o valles escondidos, hasta poco a poco ser desterradas del imaginario individual y colectivo. Se debe aclarar que el descubrimiento no desterró la imaginación, sino por el contrario, la motivó, recién descubierta América, la imaginación la convirtió en la tierra prometida, añorada, y presentida desde siglos atrás.

Cuando el europeo llegó al Nuevo Mundo, traía una representación de la realidad, determinada por el imaginario y la visión europea, la cual varió de acuerdo al referente. Cristóbal Colón indagaba sobre una ruta hacia las Indias; los soldados españoles bus-

<sup>5</sup> Cfr. Alfonso Reyes, “El presagio de América”, en *Última Tule, Obras Completas*, pp. 15-16.

<sup>6</sup> Ainsa, Fernando, *op.cit.*, p. 41.

caban el reino de las amazonas, las siete ciudades de los césares, la fuente de la eterna juventud y oro en abundancia. Los nativos americanos, por su parte, confundieron a los hispanos con dioses, porque esperaban el regreso de su dios Quetzalcóatl, blanco y barbado, quien se opuso a los sacrificios humanos y según los mitos se marchó, pero prometió regresar.

Durante los años posteriores al descubrimiento, los conquistadores, los cronistas, los viajeros y los colonizadores se abocaron a la tarea de verificar las leyendas y mitos que formaban parte del imaginario occidental. Los elementos fantásticos determinaron la descripción de la realidad. Por ejemplo, aunque Bernal Díaz del Castillo escribió la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* con la intención de contar las cosas como pasaron, para hacer justicia a todos los que participaron en la conquista y cuyos nombres y hazañas no se mencionaban en otras crónicas —como en las *Cartas de relación* que escribió Hernán Cortés para congraciarse ante el emperador— en su obra también aparecen referencias a los sitios maravillosos, incluso, creyó ver las cosas de las que hablaba el *Amadís de Gaula*.<sup>7</sup>

Los misioneros religiosos, por su parte, consideraron posible retornar a los principios de la Iglesia y el cristianismo primitivos, ya que pensaron que en América:

La Edad de Oro del pasado se restaura en el presente, el cristianismo primitivo de los primeros siglos de la era cristiana revive gracias a la acción utópica de los primeros misioneros, el paraíso perdido se encuentra en el edenismo, la Arcadia clásica vuelve a florecer, la fuente de la juventud se busca nuevamente con entusiasmo. La invención del Nuevo Mundo está directamente relacionada con la reelaboración de viejos mitos clásicos.<sup>8</sup>

América pues se convirtió en el espacio ideal, de cómo debería ser el mundo. En un principio la condición de los nativos se sublimó a tal punto que los europeos creyeron que eran seres de los tiempos de la creación, que no conocían la idea de pertenencia ni sabían lo que era el comercio, como el mismo Colón lo manifestó en sus relatos de viajes.

Esa visión, sin embargo, no fue la única y por intereses económicos se recurrió a autoridades como Aristóteles para justificar la conquista y el sometimiento de los nativos americanos, al afirmar que eran bárbaros y no gentiles, puesto que con lo primero se tenía derecho a someterlos y a desposeerlos. De ahí que Moreno Toscano señale que:

<sup>7</sup> Cfr. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, pp. 203-223.

<sup>8</sup> Ainsa, Fernando, *La reconstrucción de la utopía*, p. 115.

Si los indígenas se consideraban infieles, entonces ocupaban ilegítimamente sus territorios; si, por el contrario, eran gentiles, entonces eran los dueños legítimos de sus tierras y los españoles no tenían derecho alguno para despojarlos. Si eran bárbaros, entonces, como quería Aristóteles, eran siervos por naturaleza y su dominio no sólo era justo, sino necesario. A la inversa, si eran considerados en un plano de igualdad con los cristianos, con los mismos derechos y obligaciones, el dominio colonial resultaba condenable.<sup>9</sup>

El descubrimiento de América generó una serie de conflictos y discusiones en torno a los nativos. En el siglo XVI, la Iglesia católica perdió numerosos adeptos con la Reforma protestante, no obstante, con el descubrimiento y la consiguiente evangelización de los indígenas, la Iglesia pudo recuperar providencialmente un número considerable de creyentes. Todorov dice sobre el descubrimiento de América:

Toda la historia del descubrimiento de América, primer episodio de la conquista, lleva la marca de esta ambigüedad: la alteridad humana se revela y se niega a la vez. El año de 1492 simboliza ya, en la historia de España, este doble movimiento: en ese mismo año el país repudia a su Otro interior al triunfar de los moros en la última batalla de Granada y al forzar a los judíos a dejar su territorio, y descubre al Otro exterior, toda esta América que habrá de volverse latina [...] Pero también podemos ver las dos acciones como dirigidas en sentidos opuestos, y no complementarios: una expulsa la heterogeneidad del cuerpo de España; la otra la introduce irremediablemente en él.<sup>10</sup>

Los conquistadores y los primeros evangelizadores sin duda emitieron una gran variedad de juicios de valor sobre el otro, en este caso los indígenas; además, se acercaron a ellos con distintos propósitos: los conquistadores para despojarlos de sus pertenencias y esclavizarlos, los evangelizadores para convertirlos a la fe cristiana; por lo tanto, ni unos ni otros los ignoraron, sino que los hicieron blanco de sus intereses.

### **Frailes, conquistadores y juristas: diferentes concepciones del otro**

El problema del otro es un tema complejo, que puede ser definido como una forma de entender e interiorizar las diferencias entre el yo, es decir, el europeo, ya sea el conquistador o el colonizador, y el otro, esto es, el indígena, el nativo americano. La apreciación respecto al otro se centró no sólo en percibir signos de civilización —dependiendo de referentes europeos—, los accidentes físicos, las diferencias en la indumentaria, etc., sino que también los españoles encontraron signos de bestialidad en el otro, debido a que no entendieron algunas de sus prácticas religiosas, como fue el caso de los sacrificios

<sup>9</sup> Alejandra Moreno Toscano, “La era virreinal” y “La conquista espiritual”, en *Historia mínima de México*, p. 23.

<sup>10</sup> Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, pp. 57-58.

humanos. La alteridad se tornó diferencia e inferioridad del otro, del indígena, frente al europeo; pues éste se inclinó a considerar su cultura como superior a las americanas. El conquistador, en la medida que fue conociendo la realidad americana, se fue apropiando de esa nueva realidad. Dependiendo del contexto, el nativo será considerado un salvaje, un bárbaro, un rebelde o un ser racional.

Bartolomé de las Casas asumió una postura humanista respecto a los indígenas, ya que consideró que también fueron creados por Dios, destacó una serie de virtudes como la obediencia, la humildad, la paciencia, la fidelidad a sus señores, lo cual los hacía seres pacíficos, tranquilos, dispuestos a perdonar cualquier tipo de ofensa, y no eran soberbios. De su físico dijo que no eran aptos para realizar trabajos pesados porque su complexión no se los permitía, y eran proclives a contagiarse de cualquier enfermedad. Los consideró inteligentes, capaces de desempeñar diversas actividades y aprendían fácilmente la doctrina cristiana. Para Bartolomé de las Casas los indígenas tenían costumbres virtuosas y eran buenos por naturaleza, y señaló que lo único que les faltaba era conocer a Dios; en cambio, de los españoles expresó lo siguiente:

En estas ovejas mansas y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles desde luego que las conocieron, como lobos, y tigres, y leones crudelísimos, de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de 40 años a esta parte hasta hoy, sino despedazarlas, matarlas, angustiarlas, afligirlas, atormentarlas y destruirlas, por las extrañas, y varias y nunca otras tales vistas, ni leídas, ni oídas maneras de crueldad; de las cuales algunas pocas abajo se dirán; en tanto grado, que habiendo en la isla Española sobre tres cuentos de ánimas que vimos, no hay hoy de los naturales de ella doscientas personas.<sup>11</sup>

Bartolomé de las Casas descubrió una diferencia en el aspecto moral entre los indígenas y los españoles; percibió a los primeros como seres racionales, y por ende creyó que no se les podía negar su dignidad. Por ello, consideró que era injusto que los peninsulares los exterminaran y sometieran, para apropiarse de sus riquezas. Para el fraile, los nativos tenían la facultad de decidir lo que más les conviniera.

Juan Ginés de Sepúlveda, por su parte, consideró que los nativos eran seres irracionales, inferiores en el aspecto espiritual, en el intelectual y en el físico, por lo que deberían estar bajo el dominio de los españoles. Su concepción legitimaba el sometimiento mediante las armas, para lograr su conversión al cristianismo, por lo cual retomó los principios aristotélicos para justificar que eran esclavos innatos y para salvar sus almas estaban

<sup>11</sup> Bartolomé De Las Casas, *Doctrina*, pp. 5-6.

obligados a pagar con su servidumbre.<sup>12</sup> Defendió el derecho de los cristianos de pelear contra los infieles, la guerra era justa en estos casos. Asimismo, censuró ciertas prácticas de los indios como la antropofagia, la idolatría, y los consideró pecados *contra natura*.<sup>13</sup>

La concepción de Bernardino de Sahagún sobre el otro se puede percibir en su *Historia general de las cosas de la Nueva España*. En el “Libro doceno que trata de la conquista de México”, se dice que Moctezuma confundió a los españoles con dioses y por eso les envió regalos en oro y plumas; cuando los enviados regresaron a informar al rey tenochca, éste se atemorizó al enterarse que los hispanos traían armaduras, bergantines y montaban caballos. En varios momentos del texto se afirma que era un rey miedoso, que se angustió al saber que preguntaban por él, lloraba y no sabía qué actitud asumir e intentó ocultarse. La visión que plantea Sahagún sobre Moctezuma es que fue un rey cobarde, inseguro, temeroso, no supo cómo enfrentar a los españoles, su pueblo lo despreciaba, y sus restos fueron insultados cuando los encontraron en las puertas de un templo. Es decir, Moctezuma estaba lejos de ser un rey respetado y querido por sus súbditos, y se imponía haciendo uso de la fuerza. No se puede saber si realmente los tenochcas pensaban eso de Moctezuma, qué tanto el fraile alteró la información recibida y esa es su visión. En este caso, es posible percibir la dificultad del encuentro con el otro, principalmente en el aspecto cultural, pues siempre será necesaria la comprensión, la tolerancia y la objetividad hacia el otro.

El carácter espiritual del pensamiento de Mendieta se resalta en su *Historia eclesiástica indiana*, para él la prioridad era la salvación de las almas. Los Reyes Católicos y sus descendientes tenían la misión de garantizar la evangelización de los americanos, sin embargo, Mendieta en su obra denuncia la explotación de que fueron objeto los indios por parte de los españoles. Asegura que la encomienda o repartimiento de indios fue una forma de esclavizarlos y servirse de ellos contra su voluntad, además, iba contra la fe cristiana, y, por lo tanto, los monarcas deberían prohibirla.<sup>14</sup> Luego expresa mediante interrogantes las vejaciones que los indios sufrían, habla en nombre de ellos y en primera persona:

¿En qué buena ley cabe, que si ando trabajando en la labranza o hacienda del español, y me da la enfermedad y le digo que estoy malo, que no puedo trabajar, me responde que miento como perro indio, y hasta que allí acabe la vida no me deja venir a mi casa? ¿En qué buena ley cabe, que si estoy convaleciendo de mi enfermedad, me han de hacer ir (aunque más me excuse) flaco y desventurado al repartimiento, y en el camino tengo de acabar la vida, porque si no puedo caminar de flaco diez o doce leguas a donde me llevan, me dan con un verdascón que me hacen atrancar más que de paso?<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Cfr. Jaques Lafaye, *Los conquistadores*.

<sup>13</sup> Cfr. Mauricio Beuchot, *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*.

<sup>14</sup> Cfr. Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. II, p. 203.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 205.



Mendieta continúa, mediante el mismo procedimiento, con la denuncia de que los indios no sólo eran explotados, sino humillados y maltratados peor que los animales, sobrevivían con lo mínimo en cuanto a alimentos y vestido, trabajaban largas jornadas de trabajo, en la extracción de metales, como bestias de carga, sin tener días de descanso, sin respetar su condición humana.

Por su parte, fray Toribio de Benavente (Motolinía) en los *Memoriales* también denuncia el maltrato a los indios, compara su sufrimiento con las diez plagas de Egipto, y evidencia la explotación que sufrían en las minas:

acabada la comida, ó se morían allá en las minas ó por el camino; otros volvían tales que no podían escapar; pero de éstos y de los esclavos que en las minas murieron, fue tanto el hedor, que causó la pestilencia, en especial en las minas de Huaxyacan (Huaxiacac) en las cuales media legua alrededor, y mucha parte del camino apenas pisaban sino sobre muertos ó sobre huesos .<sup>16</sup>

Algunos españoles tendían a negar la condición humana a los indios, mientras que otros, como los primeros evangelizadores, fincaban en ellos la esperanza de una nueva Iglesia. Phelan dice que al descubrirse el Nuevo Mundo se suscitó el problema sobre la forma de incorporarlo al Viejo Mundo; explica que los evangelizadores buscaron la solución a este problema por la vía espiritual, a partir del mito del paraíso terrenal, a tal grado que el Nuevo Mundo fue santificado de dos maneras:

Algunos prefirieron convertirlo en el lugar geográfico original donde estaba el jardín del Edén [...] Otros, como Mendieta, preferían hacer de las Indias el lugar geográfico del reino milenarío futuro del Apocalipsis, por eso el significado de su paraíso terrenal está precisamente dentro del esquema apocalíptico de su historia del Nuevo Mundo.<sup>17</sup>

Es así como se bifurcan las visiones sobre la conquista militar y la labor de los frailes con fines catequísticos, mismas que se identifican en crónicas, ya escritas por laicos o eclesiásticos, en relatos de viajeros y en obras literarias.

En el presente ensayo se busca analizar el marco histórico de una obra dramática identificada en el contexto peruano, que es determinante para comprender la visión sobre la llegada de los españoles, el maniqueísmo en los personajes principales, la manera en la que enfrentaron la conquista hispana. El objeto de estudio es *Tragedia del fin de Atau Wallpa*, y desde el título se alude a la caída del Imperio y la muerte del Inca, en quien se percibe una actitud común a la de Moctezuma, con las primeras noticias y encuentros,

<sup>16</sup> Toribio de Motolinía, *Memoriales*, p. 26.

<sup>17</sup> John L. Phelan, *El reino milenarío de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, p. 107.

los presagios o sueños, que resultan de interés analizar; si bien ambos monarcas pertenecieron a civilizaciones alejadas espacialmente, fueron cercanas en lo temporal, por lo que les tocó enfrentar la embestida española, la muerte y la esclavitud de sus pueblos. Las distintas fuentes indican que en ambas civilizaciones tuvieron actitudes en común durante los primeros acercamientos con los peninsulares.

### **El referente *histórico en la Tragedia del fin de Atau Wallpa***

La literatura es una expresión que se inserta en las bellas artes, que representa una radiografía de la cultura, evidencia el ser y el hacer humanos y tiene necesariamente un marco histórico que le da soporte. En ese sentido, la obra literaria puede considerarse histórica, sobre todo géneros como la novela y el teatro, y no sólo los textos que ya han sido clasificados por los críticos dentro de esta vertiente, como en el caso de las novelas *Amalia*, *El hombre de la situación*, *El Zarco*, *Monja, casada, virgen y mártir*, u obras dramáticas como *Ana Bolena*. En el caso de la *Tragedia del fin de Atau Wallpa* el contexto histórico es determinante para comprender la trama de la obra, si bien no relata de manera fiel los pormenores de la conquista del Imperio Inca, si se identifican personajes históricos como Atahualpa y Francisco Pizarro, y el ambiente en el que interactúan es el de la etapa previa a la Conquista y establecimiento del virreinato del Perú.

Al hablar de teatro precolombino se debe destacar su función e importancia en los contextos náhuatl y quechua, y aunque haya quienes nieguen su existencia, también resulta pertinente señalar la trascendencia que tenía la religión para los antiguos pobladores, la necesidad de comunicarse con sus deidades y la actitud de reciprocidad que establecían con ellas. Por ello, el teatro no puede desligarse de lo religioso, aunque las obras que se conservan lo evidencian poco o nada, y es extraño en vista de lo ya mencionado, pero uno de los argumentos que esgrimen los filólogos es que durante la conquista y evangelización se extirparon los aspectos religiosos o bien que las obras se conservan incompletas. Diversos cronistas expresaron en sus textos haber visto lo que ellos interpretaron como la representación de obras entre los indígenas, que para otros en realidad eran ceremonias acompañadas de música y danza; realizadas con gusto y esmero, de acuerdo con los testimonios que dejaron por escrito quienes pertenecían a las distintas órdenes religiosas. Los frailes al conocer el gusto que tenían los indígenas por la danza y la música optaron por el teatro como un medio para convertirlos al cristianismo, por cierto fue de gran efectividad.

Las ceremonias o representaciones indígenas respondían a una serie de preparativos, a una organización interna en la que participaban diversas personas, incluso, existían lugares especiales —los *cnicacalli* o casas de canto en la ciudad de Tenochtitlan— en los que había quienes se dedicaban de manera profesional a estas actividades, las escenas de

realización eran los palacios o los espacios públicos. Las expresiones dramáticas eran a veces zoomórficas porque los actores se disfrazaban de animales, utilizaban máscaras y otros rudimentos para lograr la ejecución dramática. La escenografía se nutría de elementos naturales, esto es, se realizaba por lo general en espacios abiertos, pero también se trabajaba con los elementos simbólicos.

Un aspecto destacable del teatro indígena precolombino es que en el “se reflejan las raíces de la conducta humana; teatro espejo del hombre y de su mundo [...] fuente inapreciable para los estudios antropológicos, que permite descubrir la filosofía de aquella sociedad, sus mitos, el Olimpo de sus dioses, su cosmología, su astrología, su magia y sus ritos”.<sup>18</sup> Por tanto, cobra capital importancia el estudio de las obras, desde las distintas disciplinas, con diferentes métodos de análisis, y sin menospreciarlas porque se conservan mestizadas o incompletas.

*Tragedia del fin de Atau Wallpa* es una pieza que corresponde al contexto cultural peruano, que ha sido situada por los filólogos a mediados del siglo XVI, no obstante, debe mencionarse que conserva elementos estilísticos que corresponden a la cultura sometida — ya que si bien el asunto se centra en el encuentro entre Pizarro y Atahualpa y el inicio de la conquista española—, también presenta los siguientes recursos: paralelismos, disfrasis, frases broche, estribillos y fórmulas de cortesía para iniciar un diálogo, que Garibay ha señalado como particulares de las obras prehispánicas, ya en los géneros lírico o dramático. Alcina advierte sobre el referente peruano: “en el aspecto de la producción dramática [...] nos proporciona algunas de las mejores obras teatrales del mundo prehispánico americano [...] Sin embargo [...] plantea los mayores problemas y dudas en lo que se refiere a su autenticidad o a su pureza, llegando algunos autores incluso a negar la existencia de tales manifestaciones en la época precolombina”.<sup>19</sup>

Se tiene conocimiento que en el virreinato del Perú, en 1555, se realizaron una serie de festejos en honor del Santísimo Sacramento y por tal motivo se representaron varias piezas dramáticas y es posible que entre esas estuviera *Tragedia del fin de Atau Wallpa*, de autor desconocido. José Alcina Franch, José Cid Pérez y Dolores Martí señalan que las referencias a la obra se ubican en *La vida imperial del Potosí*, de Bartolomé Arzans de Orsúa y Vela. Las menciones al texto por parte de los críticos son escasas, en todo caso se reducen al título, como se expresa en *Literatura quechua*. Asimismo, se sabe que “[...] Jesús Lara encontró el manuscrito de *Chayanta* y lo tradujo al español, dándonos una edición bilingüe de la *Tragedia del fin de Atau Wallpa*”.<sup>20</sup> Al parecer la fecha del documento ubicado corresponde al 25 de marzo de 1871.

<sup>18</sup> María Sten, *Vida y muerte del teatro náhuatl*, p. 31.

<sup>19</sup> José Alcina Franch, *Mitos y literatura quechua*, p. 19.

<sup>20</sup> José Cid Pérez et al, *Teatro indoamericano colonial*, p. 190.

La *Tragedia del fin de Atau Wallpa*, tiene una base histórica de importancia y se remonta a la conquista del Imperio Inca. Los españoles llegaron a las Indias con la intención de obtener riquezas y prestigio —varios de ellos eran iletrados, otros contaban con incipientes estudios y todos deseosos de aventura— y cuando se enteraron de la existencia de un reino riquísimo, emprendieron la marcha hacia el Imperio de Huáscar, el hijo legítimo de Huayna Cápac. En la pieza dramática no se expone la lucha por el poder que mantuvieron los medios hermanos Huáscar y Atahuallpa, al primero le correspondía gobernar porque era el hijo de la esposa principal, pero el segundo se mostró inconforme y decidió pelear.

Las diferentes crónicas, por lo general, revelan una visión negativa de Huáscar, lo muestran cruel, tirano, insensible, etc., quien se buscó más adversarios al proponer la abolición del culto a los antepasados imperiales y por anular los derechos de propiedad de los muertos, ya que no le quedó otra alternativa ante las dificultades económicas que enfrentaba, pues “heredó el imperio inca en el momento en que sus problemas habían alcanzado un punto crítico. Los reyes difuntos controlaban la enorme mayoría de los recursos agrícolas básicos del Tahuantinsuyo, tierra y mano de obra, y muy en especial el densamente poblado distrito de la capital”.<sup>21</sup> Los conflictos sociales, económicos y políticos llegaron como consecuencia inmediata, y en ese marco los medios hermanos se enfrentaron. Atahuallpa ganó una guerra, pero la pérdida del Imperio era inminente ante la llegada de los españoles.

En la obra de teatro no aparece el conflicto mencionado, ni que asesinó a Huáscar, por tanto, se vuelve importante destacar el contexto histórico de Atahuallpa y sus pugnas por el poder, ya que en la tragedia se acentúa un retrato moral del personaje que lo inclina hacia el bien, es decir, se destaca su bondad e indefensión, se muestra como una víctima más de la conquista y de la codicia de los españoles, pues se enfatiza que éstos estaban lejos de buscar un diálogo con los nativos, ni de reconocer su nivel de civilización, ni sus jerarquías sociales y políticas, sino que llegaron con la actitud de señores e imponiendo sus intereses y visión del mundo.

El anónimo autor de la pieza dramática se enfoca a la desgracia o tragedia de Atahuallpa y lo muestra como un personaje grato para el lector y el espectador, con virtudes evidentes desde el principio, quien asumió una actitud semejante a la del rey Moctezuma, es decir, se menciona que en este contexto cultural el rey y algunos miembros de su corte tuvieron una serie de sueños que les anunciaron un cambio sustancial para ellos y su Imperio; les indicaron que el cambio y la desgracia se aproximaban. El tono que emplea el personaje es de lamentación y de profunda tristeza:

---

<sup>21</sup> Geoffrey W. Conrad, *et al*, *Religión e Imperio*, p. 178.

una extraña ansiedad mi ser devora,/ la razón me abandona,/ he amanecido acongojado,/¿Por qué será que dos noches seguidas/el mismo sueño infausto/ha venido a turbarme?/Ambas veces he visto al Sol/ purificador Padre nuestro,/oculto en negro y denso humo,/ y toda la extensión del cielo/y las montañas todas/ ardiendo con el mismo rojo/Quizá la muerte estará cerca./Quizá el Sol y la Luna,/ nuestros depuradores Padres,/de su presencia nos apartarán.<sup>22</sup>

Atahualpa, como Moctezuma, acude con uno de sus agoreros para intentar descifrar esas manifestaciones que perturban su tranquilidad e indican desgracia. El rey tiene dos sueños, que se interpretan como una catáfora o anticipación, que anuncian la llegada de hombres portando armaduras, en actitud agresiva, dispuestos a hacer la guerra para acabar con el Imperio y desposeerlo. Waylla Wisa, el sacerdote, se impresiona ante las palabras de su señor, y no sabe qué responder, ni cómo acabar con su zozobra y ansiedad, quien le pide que descodifique sus sueños acudiendo al sueño y le advierte que ya antes Qhápaj Manko sabía de la llegada de esos seres extraños, pero él afirma que se defenderá y les hará la guerra, pese a sus temores porque desconoce quiénes son y sus intenciones.

En la crónica de Sahagún, por su parte, también se menciona la irrupción de una serie de manifestaciones o presagios en el contexto del México antiguo que, ciertos o no, anunciaron un cambio sustancial en todos los sentidos: el político, religioso y social.<sup>23</sup> El incendio del templo del dios de la guerra indica el fin del culto a los antiguos dioses y no puede interpretarse como un acontecimiento intrascendente. La visión de los jinetes y su actitud belicosa se muestran como el inicio de la conquista y el fin del Imperio, no obstante, en el libro doceno de Sahagún también se expresa que cuando el monarca recibió las primeras noticias, los confundió con el dios Quetzalcóatl.

En el referente incaico no se observaron fenómenos físicos, sino que Atahualpa tuvo varios sueños premonitorios. El monarca también confundió a los españoles con dioses, creyó que Pizarro y Viracocha eran el mismo, y en sus sueños observó hombres que saquearon el oro, destruyeron sus viviendas, y provocaron el colapso de su Imperio. Moc-

<sup>22</sup> José Cid Pérez *et al.*, “Tragedia del fin de Atau Wallpa”, en *Teatro indoamericano colonial*, p. 141.

<sup>23</sup> En el contexto del México antiguo, Sahagún recogió, a través de sus informantes, una serie de presagios o sucesos extraordinarios que al parecer no sólo observó Moctezuma, sino que otros fueron testigos y consistían en lo siguiente: a) apareció en el cielo repentinamente una espiga de fuego, b) ardió de manera espontánea la casa de Huitzilopochtli, c) un templo fue azotado por un rayo, d) del cielo cayó un fuego, e) se escuchó el llanto de una mujer que clamaba por su hijos, f) llevaron a Moctezuma un pájaro ceniciento y en su mollera, que relucía como espejo con los rayos del sol, se pudo observar que se aproximaban personas montando enormes venados, y en actitud agresiva porque se hacían la guerra entre ellos. *Cfr.* Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*.

tezuma, ante las primeras noticias, envió a sus embajadores a investigar quiénes eran esos hombres blancos y barbados que montaban venados; Atahualpa también acudió a sus colaboradores cercanos, para indagar sobre la procedencia de los que designa en la tragedia como enemigos de barba roja. Algunas crónicas sobre el México pre-colonial evidencian una actitud servil en Moctezuma, y en la pieza dramática Atahualpa se humilla ante el invasor, suplica por su vida y dice:

Ay, barbudo enemigo, wiraqucha,/en nuestra entrevista de ayer/pudiste verme en medio/ de mis inúmeros vasallos,/honrado, conducido en alto/en regia litera de oro./ Y ahora, viéndome a tus plantas/humillado,/ me hablas con arrogancia [...] Pídeme aquello/ que llevarte deseas,/ te lo alcanzaré con mis manos [...] /No me quites, pues, la existencia,/poderoso señor.<sup>24</sup>

En la obra el personaje en un principio no titubea y sentencia que defenderá su imperio y les hará la guerra a los invasores, pero cuando se ve sometido e indefenso su actitud cambia. En las primeras escenas, deja ver con claridad su determinación y valor, aspecto que en el contexto indígena era de gran importancia. El personaje presiente la desgracia al decir: “[...] Quizá ellos piensan adueñarse/ de nuestra tierra/ después de darnos muerte”.<sup>25</sup> Para el inca es de capital importancia conocer sus intenciones.

Waylla Wisa, aunque advierte que un peligro lo acecha, se muestra incapaz de descifrar los sueños de su señor Atahualpa, porque también él en su intento observó en su sueño a hombres barbados que se aproximaban en lo que el designa como navíos de hierro. Waylla Wisa es el emisario de su rey y el primero que se encuentra con los españoles, quienes le entregan una hoja de maíz con signos grabados que son indescifrables para él, por tanto, decide consultar a otros personajes, pero todos fracasan en el intento por conocer su contenido.

Desde los primeros encuentros entre indígenas y españoles, éstos asumieron el control y dijeron ser enviados del rey más poderoso del mundo, Carlos I de España, y en su representación también pretendieron ostentar una dignidad superior a la de cualquier monarca indígena, fue el caso de Hernán Cortés y de Francisco Pizarro, éste último en la obra dramática se vale del intérprete Felipillo para comunicar sus intenciones a los indígenas, esto es, la recaudación del oro y la plata, la predicación del evangelio y la conversión de todos los miembros del imperio al cristianismo. La actitud del conquistador es de arrogancia, presume señorío y determinación, no intenta persuadir a los otros, los indígenas, que tiene sobradas razones para dominarlos, sino que se impone por la vía de

<sup>24</sup> José Cid Pérez, *op. cit.*, p. 170-171.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 146.

la violencia, tanto discursiva como física. Atahualpa y Pizarro son personajes antitéticos, que contratan en sus actitudes, uno víctima y otro victimario, oprimido y opresor, y en lo moral porque el primero se muestra bondadoso y el otro cruel e intolerante.

El personaje Sairi Tupaj advierte a Pizarro así:

piérdete, regresa a tu tierra,/ barbudo enemigo, hombre rojo [...] me resulta imposible/ comprender tu extraño lenguaje. Yo no sé qué me dices [...] Antes de que mi solo señor, mi Inca monte en cólera, vete, piérdete”.<sup>26</sup> Pizarro desde los primeros encuentros evidencia soberbia e intolerancia al expresar: “¿Qué necesidad vienes/ a decirme, pobre salvaje?/Me es imposible comprender/ tu oscuro idioma/ [...] donde se halla tu señor Inca./Yo vengo en busca de él/ y me propongo conducirlo;/ si no, obtendré siquiera su cabeza/o bien su insignia real, para que vea/ el poderoso señor, rey de España”.<sup>27</sup>

Desde los primeros encuentros, los españoles no ocultan su codicia por el oro y la plata. Pizarro y Atahualpa se entrevistan, pero éste es apresado por los españoles y obligado a entregar las riquezas de su imperio.

El Inca, por su parte, sabe que el final se acerca, y sin temor maldice a Pizarro, le advierte, mediante el recurso de la catáfora, que sus descendientes recuperarán el reino y sus riquezas, además, lo sentencia así: “[...] me arrebatas la vida;/mas viviré en tu pensamiento;/llevarás la mancilla de mi sangre/ eternamente [...] te augurará desgracias./Y caminarás sin reposo,/y adversarios feroces/te destrozarán con sus manos,/ y has de tener que maldecir/la condición inmovible/de mi poder, eternamente”.<sup>28</sup>

En la obra se puede ubicar a Pizarro como personaje secundario, no sólo porque tiene escasos diálogos, sino porque se explica en las acotaciones que sólo mueve los labios, su voz se pierde, lo cual indica en el texto una visión de defensa de lo indígena y esto se confirma en el final, que resulta epifánico porque revela información de importancia para el lector o espectador, pues el conquistador es censurado y humillado por el personaje simbólico denominado España, quien lo ajusticia y pregunta en qué momento le ordenó dar muerte a Atahualpa. Además, obliga a Pizarro a reconocer sus actitudes alevosas, cobardes, traidoras y codiciosas.

En el diálogo final, España exalta las virtudes del monarca inca, su gobierno de paz y alegría, la actitud moderada y sensata que lo caracterizó, incluso, condena su muerte a manos del conquistador y por eso lo sentencia a padecer lo mismo que su víctima. En esta parte de la pieza dramática interviene el personaje Almagro, en actitud dócil, servil,

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>27</sup> *Idem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 179.

quien ejecuta las órdenes y castiga a Pizarro, aunque aquí se utiliza el recurso de la elipsis para sugerir y no hacer explícita la forma en que le da muerte. España sentencia así: “Id a entregarlo al fuego y que perezca/ y con él su descendencia toda./Y haced que destruyan su casa./De ese guerrero infame/ no debe quedar nada”.<sup>29</sup>

Lo anterior se puede inferir como una visión de clara defensa de lo indígena, porque en varios momentos se emplea la hipérbole para describir las virtudes de Atahualpa, por tanto, no es de extrañar la apología del personaje, que se contrasta en virtudes respecto a los hispanos porque se menciona que éstos eran codiciosos, insensibles, intolerantes y asesinos; a diferencia del rey caído, de quien se expresa que era amado y respetado no sólo por sus hijas y los miembros de su corte, sino por sus súbditos. El tono en esta parte de la obra es de profunda tristeza: “Inca mío, mi solo señor,/Tu noble y varonil acento,/Inca mío, mi sólo señor,/estremecía al mundo entero,/Inca mío, mi solo señor,/tu inigualable poderío,/Inca mío, mi solo señor,/hacía hablar hasta a los montes,/Inca mío, mi solo señor,/Cómo nos has abandonado,/[...] a quién hemos de dirigir, [...] nuestros ojos llenos de lágrimas”<sup>30</sup>.

Otro personaje representativo es el padre Valverde, quien en compañía de los soldados, también asume una actitud intolerante al condenar a Atahualpa por sus prácticas paganas, lo insta para que reniegue de sus ídolos, no se muestra bondadoso, ni persuasivo, sino que se impone por la vía de la amenaza y sentencia así: “¡Este hombre necio ha blasfemado!/¡Castigadle! ¡No debe/ quedar impune su pecado!”<sup>31</sup> El fraile advierte que la redención sólo puede obtenerse con las aguas del bautismo, sacramento impuesto al rey indígena antes de morir. Él sólo busca predicar la que considera la verdadera religión y no pretende comprender las prácticas que le resultan condenables.

## Conclusiones

Las visiones tenochca e inca en relación a los primeros encuentros con los españoles presentan elementos en común, ambos monarcas indígenas presienten, ya a través de sueños o fenómenos físicos, el colapso de sus respectivos Imperios, y los dos son sometidos, desposeídos, y asesinados. La actitud de frailes y conquistadores fue semejante en México y en Perú, esto es, de intolerancia y destrucción de las culturas indígenas, de condena de sus prácticas religiosas e imposición del cristianismo. La codicia y la curiosidad en varios casos motivaron que los españoles exploraran y conquistaran los espacios descubiertos.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 187-188.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 181.



En consecuencia, el contexto de la pieza es determinante para comprenderla desde cualquier enfoque, ya literario o histórico, pues si se considera este aspecto, puede inferirse que la apología del Imperio y del Inca obedece a que el autor de la obra simpatizaba con el grupo de los almagristas, pues como se sabe Diego de Almagro fue compañero de expedición y conquista de Francisco Pizarro, y entró en pugna con éste porque no respetó los acuerdos de repartición de riquezas e indios. Pizarro asesina a Almagro y su hijo regresa años después para derrocar a quien se constituyó como un tirano, y pretendía ser rey, nunca un súbdito de la Corona española.<sup>32</sup>

Las múltiples referencias históricas indican que la fecha de creación del texto sí puede ubicarse en 1555 —sin olvidar la influencia prehispánica que se evidencia en el uso de recursos como el paralelismo y las fórmulas de cortesía que enriquecen el aspecto estilístico— cuando los conflictos económicos y políticos entre los conquistadores estaban en su apogeo. No obstante, también cobra significación que la obra consultada deriva del manuscrito de Chayanta —encontrado por Jesús Lara y traducido por él al español, y cuya fecha corresponde al año de 1871—<sup>33</sup> aunque la pieza fue prohibida en el siglo XVI por la visión apologética de lo indígena, se rescata en su esencia durante el siglo XIX. Lo cual tiene una connotación especial, al considerarse, en este marco histórico, que la postura de defensa de los indígenas estuvo en los discursos políticos y literarios, como una demanda justa en vista de la indefensión y el maltrato del cual fueron víctimas durante el periodo virreinal, que estuvo a tono con los ideales del romanticismo europeo que se aclimató en Hispanoamérica y que tomó como estandarte las causas sociales y políticas. En la literatura del siglo decimonono se ubican diversos autores que en sus textos y contextos expresaron apologías de lo indígena y críticas evidentes a los descendientes de los hispanos, como en *Aves sin nido*, *Netzula* o *Seliztli*, obras en las que se muestra una idealización del indígena, al destacar sus valores.

## Bibliografía

Ainsa, Fernando, *De la Edad de Oro a El Dorado. Génesis del discurso utópico americano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

——— *La reconstrucción de la utopía*, México, UNESCO, 1999.

Alcina Franch, José, *Mitos y literatura quechua*, Madrid, Alianza, 1989.

<sup>32</sup> Luis Alberto Sánchez, *Breve historia de América*.

<sup>33</sup> *Cfr. Ibidem*, p. 190.

- Beuchot, Mauricio, *La querrela de la Conquista. Una polémica del siglo XVI*, México, Siglo XXI, 2004.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2002.
- Diccionario Porrúa. Lengua española*, México, Porrúa, 1980.
- Casas, Bartolomé de las, *Doctrina*, México, UNAM, 1951.
- Cid Pérez, José y Dolores Martí de Cid, *Teatro Indoamericano colonial*, Madrid, Aguilar, 1970.
- Conrad W. Geoffrey y Arthur A. Demarest, *Religión e Imperio. Dinámica del expansionismo Azteca e Inca*, México, Patria, 1990.
- Lafaye, Jacques, *Los conquistadores*, México, Siglo XXI, 1981.
- Mendieta, Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana I y II*, México, CONACULTA, 2002.
- Moreno Toscano, Alejandra, “La era virreinal” y “La conquista espiritual”, en *Historia mínima de México*, México, SEP, 1988.
- Motolonia, Toribio de, *Memoriales* (Ed. Facsimilar), México, Edmundo Aviña Levy (ed.), 1967.
- O’Gorman, Edmundo, *La invención de América*, México, FCE, 2014.
- Phelan, John L, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972.
- Reyes, Alfonso, *Obras Completas. XI. Última Tule. Tentativas y orientaciones. No hay tal lugar*, México, FCE, 1997.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1999.
- Sánchez, Luis Alberto, *Breve historia de América*, México, Coli, 1944.
- Sten, María, *Vida y muerte del teatro náhuatl. El olimpo sin Prometeo*, México, SEP Setentas, 1974.
- Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 2003.

**LA NOCIÓN DE DELITO Y PECADO EN CASOS  
DE SOLICITACIÓN NOVOHISPANOS: CONSIDERACIONES  
SOBRE SOLICITANTES A FINALES DEL SIGLO XVI  
Y PRINCIPIOS DEL XVII**

*Annia González Torres*  
*Dirección de Estudios Históricos*  
*Instituto Nacional de Antropología e Historia*  
agonzalez.deh@inah.gob.mx  
*Adolfo Yunuen Reyes Rodríguez*  
*Escuela Nacional de Antropología e Historia*  
adolfo\_reyes@enah.edu.mx

## **Introducción**

En Nueva España, como en todos los dominios hispánicos, el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición se encargó de vigilar y sancionar las faltas a la fe (herejía, blasfemia, fingimiento místico, hechicería, superstición, brujería y astrología judiciaria) y a la moral (proposiciones, bigamia, bailes deshonestos y la solicitación) impulsadas por la Iglesia Católica<sup>1</sup>. La severidad con la que se persiguieron y castigaron dependió de la política de la Corona a lo largo del periodo virreinal. Una de las transgresiones a la moral más viles para la Iglesia de Roma fue la solicitación, considerado un severo crimen contra la

---

<sup>1</sup> Al respecto del Tribunal del Santo Oficio v: Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700* (México, Fondo de Cultura Económica, 1998) y “El Santo Oficio mexicano en ese final de siglo”, en Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez. *Inquisición novohispana vol. 1* (México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2000); Manuel Ballesteros Gaibrois, “La historiografía de la Inquisición en Indias”, en Bartolomé Escandell Bonet y Joaquín Pérez Villanueva (dir.), *Historia de la Inquisición en Indias, Vol. 1: El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478-1834)* (España, Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984), pp. 40-57; Rosa Ávila Hernández, “El Tribunal de la Inquisición y su estructura administrativa” en *Novohispania 1* (México, Universidad Nacional Autónoma de México [UNAM], CONACYT); Bartolomé Escandell Bonet, “La Inquisición en la España borbónica, el declive del Santo Oficio (1700-1808). La nueva coyuntura: reformismo borbónico y declive inquisitorial en América”, en Bartolomé Escandell Bonet y Joaquín Pérez Villanueva (dir.), *Historia de la Inquisición en España y América, Vol. 1: El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478-1834)* (España, Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984), pp. 1211-1222; Ricardo Juan Cavallero, *Justicia inquisitorial. El sistema de justicia criminal de la Inquisición española* (Buenos Aires, Ariel, 2003); Gabriel Torres Puga, *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España* (México, Porrúa e INAH, 2004); Jorge E. Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México 1528-1668* (México, Porrúa y Universidad Iberoamericana, 2004); Jorge E. Traslosheros, “Los indios, la Inquisición y los Tribunales Eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571-c.1750”, en Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 47-74.

fe, pues atentaba contra el sacramento de la confesión.<sup>2</sup> Se denominaba solicitantes a los religiosos que “en el acto de la confesión o próximamente a ella, han solicitado a sus hijas o hijos de confesión para actos torpes, deshonestos.”<sup>3</sup>

Sin embargo, la severidad de los castigos estuvo en función del parecer de los inquisidores y los religiosos que denunciaban los casos. Principalmente en relación al hecho de qué se consideraba “inmediato a la confesión”, lo cual variaba dependiendo del religioso e inquisidor. Por lo tanto, el objetivo del presente texto es abordar la noción de pecado en los casos de sollicitación, con hincapié en las dudas que les surgían a los religiosos que sabían o juzgaban estos casos y las atenuantes presentados frente a las denuncias por sollicitación, basadas en casos denunciados ante el Santo Oficio durante el siglo XVII.

Los casos de sollicitación conservados en el Archivo General de la Nación durante los siglos XVI- XVIII en el virreinato novohispano suman 1590, de los cuales 651 son religiosos sin aclaración de su carácter regular o secular, 146 están señalados como “fray” sin mención de la orden específica, 346 son franciscanos, 102 agustinos, 103 dominicos, 53 jesuitas, 99 carmelitas, 62 mercedarios, 6 misioneros de Propaganda Fide del Colegio de San Francisco, 14 dieguinos, 4 de San Juan, y un caso perteneciente a la Orden de San Antonio Abad, San Camilo, San Bernardo y San Hipólito respectivamente.<sup>4</sup> (Gráfica 1.)

### Consideraciones sobre el delito de sollicitación

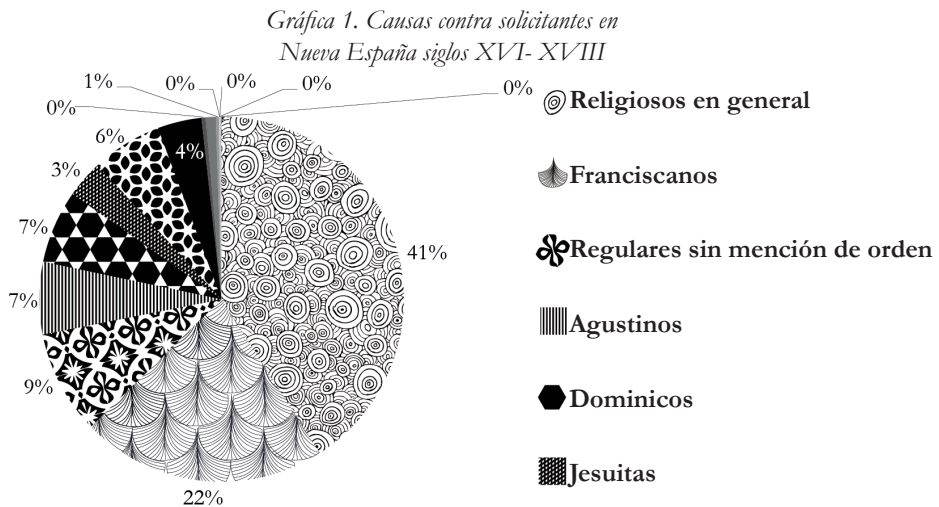
La sollicitación estuvo presente los tres siglos del virreinato, empero la tipificación del delito no siempre estuvo bien definida, por lo que no había una constante en el juicio de los inquisidores respecto al momento y el espacio que podían considerarse que estas acciones afectaban al sacramento de la penitencia. A lo largo del siglo XVII se fueron acotando sus características, específicamente durante el pontificado del papa Gregorio XV a través de las bulas de 1622, 1661 y 1665, sin embargo, las principales particularidades de este pecado se definieron hasta el año de 1741 con la bula *Sacramentum Poenitentiae*

---

<sup>2</sup> A pesar de que en la sollicitación está presente la falta al celibato de los religiosos, “su elemento fundamental de la sollicitación es su conexión con el sacramento de la penitencia”. (Adelina Sarrión Mora, *Sexualidad y confesión. La sexualidad ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*, Cuenta, Ediciones de la Universidad de Castilla, 2010, p. 12).

<sup>3</sup> Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Inquisición*, vol. 331, fs. 269. Para el siglo XVIII las vías por las que se incurría en el delito de sollicitación eran: “actos torpes, conversaciones ilícitas y proposiciones deshonestas.” (González Marmolejo, Jorge René, “Clérigos solicitantes, perversos de la confesión”, en Seminario de Historia de las Mentalidades, *Vida cotidiana y cultura en el México Virreinal*, p. 153).

<sup>4</sup> El criterio de búsqueda fue “solicitante”..



del papa Benedicto XIV.<sup>5</sup> Esta bula circunscribió la solicitud a estas condiciones:

en el acto de la confesión sacramental o inmediatamente antes o después de ella o con ocasión o pretexto de confesión o incluso al margen de la ocasión de confesar pero en el confesionario o en otro lugar destinado a oír confesiones o elegidos para ello, simulando que allí mismo se oye la confesión, intentaran solicitar o provocar acciones deshonestas e indecentes con palabras, signos o movimientos o mediante el tacto o a través de escritos dados para ser leídos entonces o después o mantuvieran con ellos conversaciones y tratos ilícitos y deshonestos con temeraria osadía.<sup>6</sup>

Como puede verse en esta bula se asocia a la solicitud no sólo con el sacramento sino con el espacio designado para la confesión y con la intención de llevar a cabo la expiación de los pecados. Situación que fue ambigua durante el siglo XVI y gran parte del XVII. Esto provocó diversas dudas con respecto a la forma en que debía procederse frente a denuncias por solicitud, los aspectos necesarios para considerarlo un delito, el secreto con el que se debía llevar el caso y las atenuantes que podían presentarse a favor del religioso.

La solicitud era un pecado que involucraba la probidad del religioso denunciado, por lo tanto desde fechas tempranas se buscó que los tribunales investigaran estas causas con sigilo y mantuvieran la comunicación con el Consejo de la Suprema y General Inquisición.<sup>7</sup> Como se observa en esta misiva de 1577: “antes de ejecutar lo que en

<sup>5</sup> González Marmolejo, *op. cit.*, p. 26.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>7</sup> Era el “máximo órgano de gobierno de la Inquisición española, la cual estaba presidida por el Inquisidor

semejantes causas acordádeses, enviádeses los procesos al consejo consultado con el reverendísimo Señor Inquisidor General, [...] teniendo en consideración a la calidad [...] y profundidad del delito, y demás circunstancias para el arbitrio que se sugiere en semejantes negocios.”<sup>8</sup> En las diversas provincias del virreinato, la investigación de las denuncias y auto denuncias en materia inquisitorial dependió en gran medida de los comisarios, Luis René Guerrero Galván propone que la persecución o dilación del delito de sollicitación dependió en gran medida de estos personajes.<sup>9</sup>

El pecado de la sollicitación provocó dudas entre los mismos religiosos, con respecto a cuándo debía considerarse inmediato a la confesión y, derivado de ello, si existía o no un delito que perseguir para el Tribunal del Santo Oficio. Así por ejemplo en 1581 el dominico fray Alonso de Noroña, provincial de Guatemala expresó sus dudas al respecto:

Se duda si un confesor solicitase a una penitente india o española de la manera que viene esta penitente a la confesión, híncase de rodillas delante de un confesor y comenzase a persignar, dísele el confesor no os persignéis que no os quiero confesar, y luego el confesor recuesta y solicita a esta penitente y peca con ella. Vuestra señoría si es servido me mande responder si será obligada esta penitente a denunciar a este confesor ahora ella haya consentido en el dicho pecado, ahora no.<sup>10</sup>

Es claro que generaba incertidumbre la aceptación de la propuesta por parte de la hija de confesión, en cuyo caso, ¿realmente había un delito que perseguir? En esta comunicación es notorio que el provincial estaba preocupado por la probidad del religioso y se muestra como una atenuante el que la solicitada haya, aparentemente, accedido a la comunicación carnal. De igual forma, es manifiesta la acción del confesor al impedirle que se persigne, pues así evitó que se iniciara el rito sacramental, a pesar de hallarse en el confesionario.<sup>11</sup> El énfasis en la inmediatez que debía estar presente entre la solicitud y

---

General y contaba con un número variable de consejeros, un fiscal, dos secretarios, dos oficiales mayores, un oficial contador general, un depositario, un tasador, alguaciles y servidores de oficios menores: porteros, nuncios, etcétera. Los tribunales inquisitoriales de distrito o provinciales dependían de él. Se le conocía como La Suprema. Cada tribunal debía mandar un informe mensual, mientras los indianos, por razones de distancia y lentitud de las comunicaciones, lo hacían una vez al año” (Fernández, Juana Inés, *et al.*, *Vocabulario Eclesiástico Novohispano*, México, p. 90).

<sup>8</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 223, exp. 21, fs. 58-63, *Carta de la Inquisición de Madrid a la de México sobre confesores solicitantes*, 1577.

<sup>9</sup> Guerrero Galván, Luis René, *De acciones y transgresiones. Los comisarios del Santo Oficio y la aplicación de la justicia inquisitorial en Zacatecas, siglo XVIII*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2010, p. 209.

<sup>10</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 90, exp. 10, fs. 263.

<sup>11</sup> La recurrencia de noticias acerca de curas que solicitaban a sus hijas o hijos de confesión hizo necesario regular las condiciones físicas del espacio en donde se llevaba a cabo el sacramento de la confesión, así en el III Concilio Provincial Mexicano se estableció la importancia de contar con un sitio propicio para efectuarlo: “Es justo que este sacramento que es la medicina de los pecados, se administre con tanta decencia, que

la penitencia se resaltó en el caso que llevaba Miguel de Molina contra el clérigo Gaspar en 1577, donde aclaró “que teniendo [los actos torpes] con ellas en el mismo acto de la confesión, antes o después inmediatamente los enviará a este Santo Oficio y advertirá que el haber tenido acceso a las tales hijas de confesión o solicitado a ello como la tal solicitud o acto no haya sido en la misma confesión, antes o después próximamente a ella no es negocio del Santo Oficio”.<sup>12</sup>

En la carta de fray Alonso es manifiesto que la inmediatez a la confesión fue una duda medular en la persecución y denuncia del delito. Puesto que si no iniciaba la confesión, o algún evento mediaba entre ésta y la petición de los favores sexuales de las mujeres de su feligresía, podía considerarse una falta que no afectaba al sacramento de la penitencia. “Los teólogos españoles, por su parte, sostenían que si el confesor había hecho gestos de carácter sexual antes de la confesión o después de la absolución, no se le podía imputar al clérigo ninguna falta de respeto al sacramento de la penitencia y, por lo tanto, lo que había sucedido entre el confesor y la hija de confesión no era de competencia del Santo Oficio.”<sup>13</sup> De tal forma, que si había connotaciones sexuales o se concertaban encuentros en la conversación anterior a la confesión, se trataba de un acto irreflexivo que no era materia inquisitorial.<sup>14</sup>

Lo anterior se hace patente en la denuncia contra fray Francisco Caballero, mercedario de Zacatecas en 1580, por solicitar a las indias que acudían a él en busca de la confesión sacramental: “estando dicho fraile confesando una india chichimeca esclava de Andrés Díaz, carbonero, estando en el mismo acto y sacramento de la penitencia, la requirió de amores y concertó con ella de suerte que acabada la confesión y sacramento tuvo con ella ayuntamiento [y] cópula carnal”.<sup>15</sup> Esta denuncia pone de manifiesto dos elementos a considerar: 1) si hay delito dado que no hay inmediatez entre la confesión y los actos deshonestos y 2) la posible aceptación de la hija de confesión y si ello atenúa el delito. Es de considerar que a menos de una década de funcionamiento del Tribunal del Santo Oficio en Nueva España existían dudas sobre aceptar la declaración de los indios, dada

---

se destierre de él cualquiera ocasión de pecar. Por tanto, manda este sínodo, que se pongan en las iglesias asientos para oír las confesiones de las mujeres; de suerte que entre la penitente y confesor haya por medio una tabla con agujeros o una rejilla por donde se oigan las confesiones. Estos confesionarios han de estar tan patentes que se vean tanto el confesor como la penitente.” (*III Concilio Provincial Mexicano, celebrado en México en el año de 1585, confirmado en Roma por el Papa Sixto V y mandado observar por el gobierno español en diversas reales órdenes*, p. 402).

<sup>12</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 83, exp. 20, fs. 275.

<sup>13</sup> Jorge René González Marmolejo, *op.cit.*, p. 26.

<sup>14</sup> Al respecto véase Stephen Haliczzer, *Sexualidad en el confesionario. Un sacramento profanado*, Madrid, Siglo XXI, 1998, p. 75.

<sup>15</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 69, exp. 7, fs. 353v.

su condición de neófitos, que podía impedirles conocer la gravedad de los delitos denunciados.<sup>16</sup>

El secreto en torno a las denuncias y autodenuncias por solicitudación fue otra de las interrogantes de los comisarios, como lo expresó Alonso Martín Bermejo, comisario de Yucatán: “Si esta delación que este tal hace de sí mismo forzosamente se ha de escribir, si bastará que la escriba el comisario y quede firmada de su nombre y del comisario que es cierto que lo que más sentirá dejada parte. La ofensa que ha [...] será haber de confesar ante un seglar una ofensa tan grande y tan secreta y que como hombre lo mirará de allí adelante como hombre miserable y defectuoso.”<sup>17</sup> Es clara la intención de proteger la reputación de los religiosos involucrados en las denuncias por solicitudación, por terceros o por ellos mismos. Esta noción de secreto se extendía a las mujeres solicitadas, como se asienta en la misiva enviada a Alonso Mejía, comisario del Santo Oficio en Honduras en 1579:

el Santo Oficio conoce que en todo se debe proceder con todo recato y secreto, es muy necesario en este delito, por la calidad del acto que siempre son mujeres y las más veces casadas o doncellas y por la calidad de los reos, pues siempre son sacerdotes y gente de orden y religión ya sin recibir estas testificaciones y examinaciones que de ellas resultan menester y con mucho tiento, resguardar al peligro de la honra de las tales mujeres casadas o doncellas y de los confesores si la tal flaqueza se tiene se ha [de] sentir por los padres o maridos.<sup>18</sup>

Es importante resaltar que el discurso en torno a la honra de las mujeres solicitadas fue ambiguo pues en gran medida se supeditó a resguardar la apariencia de rectitud de los religiosos, como se manifiesta a continuación: “no habiendo habido realmente confesión y que acerca de este delito enviaré algunas testificaciones a la vuelta por su carta de la calidad de si son mujeres deshonestas o apasionadas y de otros defectos que puedan tener por saber mejor el crédito que se debe dar”.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> En la carta de fray Alonso de Noroña se cuestiona sobre la pertinencia de aceptar la declaración de las indias en casos de solicitudación: “Una india confesándose dice que el confesor la [solicitó] en la confesión pasada y que pecó con ella, el mandato de vuestra señoría donde se manda que luego que van a denunciar ante el comisario obligatoriamente a las mujeres indias como a las otras. Por vuestra señoría me ha escrito que por ser los indios nuevos y flacos en la fe que ese Santo Oficio no conoce de cosas tocantes a ello” (AGN, *Inquisición*, vol. 90, exp. 10, fs. 263).

<sup>17</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 85, exp. 8, fs. 60. 1580.

<sup>18</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 85, exp. 15, fs. 107. Una carta enviada en 1577 hizo hincapié en el secreto con el que debían manejarse las denuncias por solicitudación que debían consultarse con el obispo, quien era el responsable de vigilar la ortodoxia y conducta de los religiosos de su jurisdicción: “para que advierta al señor obispo con todo recato y secreto y él con toda prudencia a los confesores” (AGN, *Inquisición*, vol. 82, exp. 31, fs. 211).

<sup>19</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 85, exp. 15, fs. 107.



## El caso contra fray Diego de Paz

Estas consideraciones en la investigación del delito de solicitudación: la necesaria inmediatez a la confesión, si los hechos ocurrieron o no en el confesionario, la honorabilidad del religioso y la valoración de la moral de las mujeres implicadas; pueden ser vistas en el caso de fray Diego de Paz, no como dudas sino aplicadas al descargo del religioso. Fray Diego de Paz era el beneficiado de Huatulco, fue denunciado por Cristóbal Delgado, alcalde de Pochutla, en 1612 por solicitar a las indias de su partido durante la confesión sacramental. El obispo ordenó iniciar la averiguación que contó con las declaraciones de 25 testigos entre los que se encontraron las indias solicitadas, el fiscal, religiosos y vecinos de la jurisdicción (Véase Cuadro 1).

La primera india que declaró haber sido solicitada por el religioso fue Francisca, casada y vecina de Pochutla. Francisca afirmó que habiendo acudido a confesarse, antes de iniciar, fray Diego de Paz le dijo: “hija mía, yo te quiero mucho, y si en acabándote de confesar haces lo que te dijere y ofendes a Dios carnalmente conmigo, te llevaré a donde yo fuere, de manera que tu marido no volverá y para ello en saliendo de la iglesia nos iremos solos detrás de alguna casa, donde nos holgaremos.”<sup>20</sup> Francisca afirmó que ante la solicitudación del religioso le respondió que era casada y que temía que su marido se enterara, al escucharla el fraile se molestó y le ordenó que se persignase y confesara sus pecados. Al terminar le pidió que lo esperara, Francisca salió de la iglesia y se encontró con su esposo que también había acudido a confesión, su marido al verla le dijo que se fuera a su casa acompañada de Inés, esposa de Cristóbal Delgado. La declaración de Francisca fue confirmada por Inés, quién afirmó que el fiscal vino a llevarse a Francisca por órdenes de Diego de Paz.<sup>21</sup> Sin embargo, cuando iba camino a su casa fue abordada por José, el indio fiscal, quién le pidió que lo acompañara porque el padre quería verla y “la llevó a un cerrillo que está cerca de la iglesia a donde a rempujones la metió hasta adonde estaba el dicho Diego de Paz, junto a un árbol el cual la cogió por la mano y la dijo ‘no temas a tu marido, [...] ni a nadie que aquí estoy yo’ y dejándola en el suelo la hincó de manera que ofendió a Nuestro Señor con ella, después de lo cual, la dijo vete a tu pueblo y cuando yo te enviare a llamar, ven luego que te he de querer”.<sup>22</sup>

Después de este encuentro Francisca se fue a su casa, encontró a su esposo molesto “el cual la aporreo y maltrató”. Ella le refirió al fraile, reclamándole que por su causa la había golpeado su marido, Diego de Paz se molestó, “se fue a casa del marido del testigo

<sup>20</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 298, exp. 4, fs. 116.

<sup>21</sup> *Ibidem*, fs. 123-123v.

<sup>22</sup> *Ibidem*, fs. 116-116v.

que estaba en la cama, malo y dándole muchos golpes le dijo [que] ‘cómo sabiendo que él había llamado a su mujer, la había aporreado por ello que si más lo hacía lo había de desollar a azotes.’”<sup>23</sup> En la declaración de Francisca cabe resaltar que el fraile la solicita antes de la confesión y después (en tanto que él seguía confesando) envió al fiscal por ella, el acto sexual tuvo lugar fuera de la iglesia tiempo después de la confesión. Es notorio que el religioso haya increpado al esposo de Francisca y le recriminará el haberla golpeado por acatar un requerimiento suyo. Sin duda observamos la autoridad que revestía a los religiosos entre los indios de su partido.

Diego de Paz fue acusado de solicitar a cinco indias, sin embargo el caso no procedió. Es de señalar que, de acuerdo a las cuestiones que hemos revisado en torno a la solicitud, posiblemente el religioso que nos ocupa ni siquiera cometió un delito. En el testimonio anterior, Francisca narra que el beneficiado le impidió iniciar el rito de la confesión. Las cinco testigos solicitadas abundan en el mismo punto. Juana, vecina del mismo pueblo, afirmó que “habiendo esta testigo entrado en la iglesia [...] a donde estaba confesando el dicho Diego de Paz, sentado en una silla, llegó [y] sin darle lugar a que se persignase, y dijere como es costumbre la confesión, la dijo “yo te amo y quiero y te deseo regalar mu[chas cosas] si haces mi voluntad. Aquí estamos solos, antes que te confiese tratémonos carnalmente”<sup>24</sup>. La inmediatez ni siquiera parece ser factor. De hecho, no hubo confesión pues Diego de Paz impidió que iniciara el sacramento. Así, aunque el III Concilio Provincial Mexicano trató de prescribir la correcta adecuación de los confesionarios, no impidió que los religiosos siguieren haciendo proposiciones deshonestas a sus hijas de confesión.

A propósito de la inmediatez, tanto en el testimonio ya citado como en el de otra india llamada Francisca, Diego de Paz procuró la mediación de eventos entre la confesión y el comercio carnal; en este caso:

El dicho Diego de Paz, antes que se persignase le dijo “[...] yo te daré lo que hubiere menester sin que nadie lo entienda, espérame ahí afuera y tratémonos carnalmente, a lo que la testigo escandalizada le respondió que no quería tratar de ofender a Dios [...] a lo cual, dicho Diego de Paz la mandó persignar y decir la confesión y sus pecados [...] en acabando de confesarla, la absolvió y dejó de allí andándola, que no se fuese [...] el día siguiente que era muy cercano a la semana santa, la volvió a llamar el dicho diego de Paz desde un [...] donde se dormía en la dicha [...] y entrando esta testigo [...] él la forzó a ofender a Dios Nuestro Señor y ejecutó su mal intento.”<sup>25</sup>

<sup>23</sup> *Ibidem*, fs. 116v-117.

<sup>24</sup> *Ibidem*, fs. 119.

<sup>25</sup> *Ibidem*, fs. 120v.

Es claro que el religioso impidió la confesión, con ello desvinculó la ejecución de actos torpes del sacramento, evitando así la inmediatez. Las dudas en torno a lo que era próximo al sacramento, fueron utilizadas por algunos sacerdotes, Diego de Paz, por ejemplo, para eludir la imputación de un delito. Según las denuncias, lo realizó de la misma forma con otra india (cuyo nombre es ilegible en el documento) que acudió con él a confesarse, ella declaró que:

Comenzó a signarse como es costumbre y en el principio de la confesión a lo cual el dicho Diego de Paz la dijo sin dejarla proseguir: ‘espera, no te persignes, óyeme a mí primero. Yo te quiero mucho y quiero sin que temiendo mis parientes lo sepan, [...] y darte lo que quieras menester, has de tratar carnalmente conmigo.’<sup>26</sup> Cuando ella se negó, el fraile se enojó y “le respondió dándole un bofetón en la cara, [y diciéndole] ‘perra india, tú has de burlarte de mí, ni sabías que [...] hacer lo que yo hiciere, y dejándola de la mano, la hizo persignarse, [ella] se persignó y confesó sus pecados.’<sup>27</sup>

La relación sexual que pretendía el religioso tampoco tuvo lugar en el caso de Juana, a quien solicitó después de darle la absolución: “hija te he de querer y has de hacer mi voluntad sin que tu marido lo sepa, vete al río y espérame allí.”<sup>28</sup> Juana se negó, con lo que incurrió en la ira del fraile. Es de resaltar que aunque en ninguno de estos casos la relación carnal tuvo lugar inmediatamente antes ni después del sacramento, la proposición sí se efectuó antes de la confesión, sin embargo los edictos que delimitaron las condiciones que debía cumplir esta transgresión son posteriores al caso de fray Diego de Paz.

La relación entre los actos torpes y solicitudes con la confesión no fue la única herramienta utilizada para la defensa de Diego de Paz. La calidad moral de las indias de Pochutla resultó un argumento fundamental para la defensa del religioso. Fray Sebastián de Grijalva, vicario del convento, declaró que:

Tiene por cosa muy cierta para sí que ese el dicho Diego de Paz, [hubiese querido] tener acceso a las indias de su beneficio, no tenía necesidad de requerirlas cuando las confesaba ni de otra manera que cuando él quisiera, acudir a estar con las indias del dicho beneficio, tan ladinas y desvergonzadas que ellas propias se van a buscar a los españoles y mulatos y negros a las estancias y a otras partes donde saben que están, y por esta causa si el dicho beneficiado quisiera acudir con ellas[...] enviarlas llamar más de noche o de día.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> *Ibidem*, fs. 119v-120.

<sup>27</sup> *Idem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*, fs. 121v.

<sup>29</sup> *Ibidem*, fs. 128-128v.

Es claro que la cuestión que ocupaba al fraile no era si Diego de Paz tuvo comercio carnal con alguna india o no. Sebastián de Grijalva ni siquiera cuestiona la proximidad del pecado con el sacramento de confesión; el asunto es si el hecho de que las hijas de confesión accedieran a actos deshonestos con los religiosos implicaba un delito, o no, pues a lo sumo era la transgresión del celibato, que no era competencia del Santo Oficio. Semejante, como hemos revisado páginas atrás, a las dudas presentadas por fray Alonso de Noroña. Para reafirmar su argumento Grijalva declaró que a Diego de Paz lo “tuvieron de muy buena vida, fama y costumbres.”<sup>30</sup>

La declaración del vicario se apoyó en otros testigos que hicieron énfasis en la poca calidad moral de las indias de la jurisdicción, como lo declaró Jorge, el juez receptor de la Santa Cruzada: “este testigo tiene a las indias del dicho pueblo por las más carnales y fáciles que ha habido y hay en todo el partido de donde es receptor [...] además que [...] conoce a la india con quien se le imputa a dicho Diego de Paz y sabe que es tan carnal y fácil.”<sup>31</sup> Sin duda, la falta de buenas referencias podía hacer desestimar la veracidad de las declaraciones de las mujeres solicitadas.<sup>32</sup>

Una parte fundamental del caso contra Diego de Paz, y que formó parte del descargo, fue la afirmación de que los hermanos Delgado promovieron la acusación de solicitudación en contra del beneficiado de forma premeditada basada en argumentos falsos. Según esta declaración, Alejandro, que era sirviente de los Delgado, tuvo que huir abandonando a su esposa e hija por las agresiones que le hicieron al negarse a declarar en falso en contra del fraile. Afirmó que había visto como preparaban la acusación y citaban “a los principales de los pueblos de dicho partido de Huatulco con la mano de ser tenientes de alcalde mayor, [...] y vio que al rato de la noche le trajeron los dichos Delgados cartas en nuevas de cómo entraba y entraría el dicho visitador en el dicho partido de Huatulco y que habían de hacer, por lo cual este testigo tiene por muy cierto que estaban todos a voluntad y orden convocados, todos los indios.”<sup>33</sup>

Esta declaración es de suma importancia, pues sugiere que el caso de fray Diego de Paz por solicitante fue promovido por dos hermanos que ocupaban cargos dentro de la administración local, es decir, que tenían preponderancia y autoridad frente a los indios del común, utilizando su estatus recurrieron a los principales de los pueblos para solicitarles que persuadieran a los indios de sus respectivas jurisdicciones para declarar en

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, fs. 128-128v.

<sup>31</sup> *Ibidem*, fs. 132-132v.

<sup>32</sup> Aunque no debemos descartar el que los religiosos y españoles observaran, en algún momento, entre los indios alguna práctica contraria a la moral católica. En este sentido queremos abordar la posibilidad de que fueran chontales, ya que entre esta cultura era recurrente la poligamia (Ethelia Ruíz Medrano, *Com. Perx.*, febrero 2017).

<sup>33</sup> AGN, *op. cit.*, fs. 132v-133.

contra del fraile. Sin duda es posible que por medio de la denuncia se catalizaran tensiones existentes entre las autoridades indias del partido y el religioso beneficiado encargado de la doctrina. Sin embargo, esta posibilidad no descarta que haya tenido inclinaciones a solicitar sexualmente a sus hijas de confesión, dentro y fuera del confesionario. Las declaraciones de los testigos citados durante la investigación del caso se refieren a continuación.

*Cuadro 1. Testigos en la causa contra Fray Diego de Paz*

Nombre	Generales	Procedencia	Testimonio
Francisca	India, casada	Pochutla	Dos años atrás, habiendo ido a confesar con Diego de Paz; antes de persignarse, Diego de Paz le dijo que la quería y que, si acabando de confesarse “ofendes a Dios conmigo”, te llevaré conmigo. El fiscal la conduce, después de que el marido de la india la enviara a su casa, a un cerro donde Diego de Paz la esperaba. Al volver a casa, el marido la golpeó; Diego de Paz se enteró y golpeó al marido amenazándolo con desollarlo a azotes
Juana	India, casada con Agustín, indio	Pochutla.	Diego de Paz le impidió persignarse, y la solicitó. Ella escandalizada, se negó. Él la llevó a la iglesia y la hizo hincarse, la confesó y después le dijo que volviera
Nombre ilegible]	India, casada con Baltazar, indio	Pochutla	No la dejó persignarse, le dijo “óyeme a mí primero [...] darte lo que quieras menester, has de tratar carnalmente conmigo” ella se sorprendió, y le recriminó que quería lavar sus pecados y él la incitaba a pecar
Francisca	India	Pochutla	Diego de Paz le impidió persignarse “o te daré lo que hubiere menester sin que nadie lo entienda, espérame ahí afuera y tratémonos carnalmente”
Juana	India casada con Antonio; de 25 años	Pochutla	No la permitió persignar, le indicó que hiciera su voluntad sin que el marido se enterara... le pidió que vaya al río
Inés	India esposa de Cristóbal Delgado	Pochutla	Confirma que acompañaba Francisca cuando el fiscal llamó a ésta última para llevarla con el padre. Habiéndola llevado a un cerro, Francisca se encontró con el padre y tardaron mucho tiempo
José	Indio	Pochutla	El fiscal que lleva a Francisca con Diego de Paz
Ana	India, citada por Inés; de 40 años	Pochutla	Vio a Inés, esposa de Cristóbal Delgado caminando con Francisca. El fiscal le indicó a Francisca que vaya al cerro donde estaba el padre, y el padre y Francisca estuvieron en él un gran rato

*Continúa...*

Nombre	Generales	Procedencia	Testimonio
Mariana	India, parece de 30 años	El rincón	No recuerda que Diego de Paz llamase a Juana. En Navidad sí mandó llamar a Juana
Juan López		Nexapa	Que si Diego de Paz hubiera tenido necesidad de requerirlas [a las indias de Pochutla] no tenía necesidad de requerirlas cuando las confesaba ni de otra manera, podía acudir con las indias, que se van a buscar a españoles y mulatos, y negros, a otras parte
Bernardo García	Vecino de Nexapa	Nexapa	Misma declaración que Juan López
Juan Ximénez	Clérigo de Nexapa		Repite la información referente al carácter de las indias
Juan de Quiróz		Nexapa	Repite la información, las indias van a conocer lo mismo a españoles y negros sin temer a sus maridos
Luis Lugo	Beneficiado de Amatlán		En todo el partido de Huatulco, las indias son tan Carnales que en llegando cualquiera se van a los mesones a convidarse y que lo propio hacen a los ministros. Diego de Paz no tenía necesidad de solicitarlas en confesión porque podía mandarlas llamar en cualquier momento, sea de día, o de noche
Andrés Sáenz de Ulica	Beneficiado de Mixtepec		Las indias eran tan carnales que iban al mesón a buscar a los españoles y que así le fuera fácil al padre Paz no mentir y queriendo ser malo, habría podido llamar a una india a la hora que fuera
Juan de Santa	Juez Receptor		Repite la información sobre que las indias son tan carnales que no era necesario solicitarlas; afirma también que Alejandro [...], indio que sirvió a los hermanos Delgado, le informó que éstos últimos forzaban a los indios a declarar contra Diego de Paz. A él mismo le pidieron hacerlo, e igualmente a sus hijas. Este testigo cree que, en efecto, los hermanos Cristóbal tienen a los indios cooptados para declarar contra Diego de Paz. Los hermanos Delgado no aparecen a pesar de que los llaman... No se especifica la motivación para difamar a Diego de Paz
Juan Maldonado	Español	Santa María Ocelotepec	Si Diego de Paz quisiera tener acto carnal con alguna india, o quisiera ser malo con alguna de ellas, sería muy fácil enviarla llamar a cualquier hora de la noche o el día

*Continúa...*

Nombre	Generales	Procedencia	Testimonio
Julio de Vergara	Español	Santa María Ocelotepec	Repite la información sobre las indias y que ellas son muy deshonestas, pues mantienen relaciones con españoles y mulatos
Juan de Ruedas	Beneficiado de San Juan Ocelotepec	Santa María Ocelotepec	Las indias, además de ser muy carnales y accesibles, están acostumbradas a tratar con negros y mulatos. Que lo que dicen sobre Diego de Paz es falso
Antonio de la Serna	Vicario	Santa María Ocelotepec	Supo por el mayordomo de Cristóbal de Alarcón (de una estancia cercana a Pochutla) de los capítulos contra Diego de Paz, y de que los indios de Huatulco deponen contra Diego de Paz, y en particular se enteró de que había indios que habían sido forzados a hacerlo. Y repite la información de la calidad moral de las indias de Pochutla
Andrés Ponce de León	Español	Santa María Ocelotepec	Indias ladinas que gustan de comerciar con españoles y negros. Sean forasteros o no
Pedro Fernández	Indio principal y natural de Pochutla	San Francisco	Diego de Paz no tenía necesidad de solicitar en confesión, pues de haber querido ser malo, bastaría con que llamara a las indias a la hora que quisiera, de noche o de día
Francisco López	Regidor del pueblo de Huatulco	Huatulco	Repite el juicio sobre la carnalidad de las indias de Pochutla, quienes son más carnales que en otros pueblos
Catalina (Mujer de Gaspar de los Reyes)	India	Huatulco	Declara saber que Diego de Paz fue acusado, sin embargo, afirma que las indias son muy sexuales
Jorge Meléndez (154v)	Español		Que si Diego de Paz quisiese ser malo y carnal con alguna india sería fácil enviándolas llamar... las indias de ahí son fáciles y viven muy viciosas en los actos de carnalidad. El criado de Cristóbal Delgado; Alonso nieto; huyó de la estancia del Rincón pues no quería jurar contra el padre Diego de Paz
Cristóbal Cervantes	Español		Que si el beneficiado quería ser malo carnalmente, no sería difícil mandar llamar a alguna india, que conoce los pueblos del beneficio de Diego de Paz y las indias son muy carnales. Viven amancebadas con españoles, o con negros. El padre no tenía necesidad de solicitar a ninguna india en confesión. Oyó decir que inducían a una india llamada Juana... para que dijera que el padre Diego de Paz la acosaba en la confesión

Fuente: AGN, Inquisición, vol. 298, exp. 4, fs.113-158v., *Proceso contra Diego de Paz por solicitante*, 1612.

Como puede observarse las declaraciones, tanto acusatorias como de descargo son muy similares, siguen el mismo patrón. Las indias que denuncian que se les impedía per-signarse llegando a la confesión para ser requeridas a actos deshonestos por parte del fraile, que cuando concretaba la relación sexual tenía lugar en sitios ajenos a la iglesia. Así como las declaraciones que hacen énfasis en la mala reputación de las indias de la zona entregadas a los placeres carnales, lo que desvirtuaría sus declaraciones y anularía el caso contra fray Diego de Paz.

Sin duda las diversas interpretaciones en torno a las características de la solicitud tales como lo que se consideraba “inmediato” al sacramento, la honorabilidad de los religiosos, el secreto necesario para desahogar la investigación, entre otras consideraciones que estaban sujetas a interpretación, hizo necesario la elaboración de edictos particulares sobre esta transgresión. Es importante resaltar que de acuerdo a la investigación realizada por Jorge René González Marmolejo, el primer edicto sobre solicitud data de 1624, y se sucedieron de forma recurrente a lo largo del siglo XVIII. Sin embargo, localizamos un edicto fechado en 1620, en él se establece que habiendo religiosos:

con ignorancia crasa de lo que deben saber para la administración del sacramento de la penitencial o por demasiada rotura de sus conciencias o falsa inteligencia de algunos adultos, privilegios apostólicos, se atreven a volver a las personas que se confiesan con ellos de casos y delitos que han cometido, sospechosos contra nuestra Santa Fe [...] en particular corre este exceso en la absolución de los confesores que en el acto de la confesión o próximamente a ella, han solicitado a sus hijas o hijos de confesión para actos torpes, deshonestos y a las personas que entrambos sexos que han sido solicitadas sin obligarlas antes de absolverlas a que vengan a manifestar ante nosotros lo que saben de los dichos delitos, sin advertirles la dicha obligación y diciendo las que no la tienen [...] Y quedado los dichos edictos en fuerza de este abuso por punir y castigar, se aumenta más cada día porque nos pidió el dicho fiscal que procediésemos contra los confesores que se hallaren culpados en el dicho exceso por todo rigor de derecho como contra autores y encubridores de herejes y que maliciosamente impiden el recto y libre ejercicio del Santo Oficio.<sup>34</sup>

En el edicto se resaltan las características de la transgresión y la imperante necesidad de que se denuncie, prohibiendo a los religiosos que den la absolución a aquéllas personas que tengan información al respecto. No se hace distinción en la calidad de los denunciadores, que como fue abordado, se consideraba relevante a finales del siglo XVI si se debían aceptar las denuncias de los indios por ser neófitos en la fe.

---

<sup>34</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 331, s/e, fs. 269.



### Consideraciones finales

El delito de solicitudión se definió a lo largo del periodo novohispano, si bien hubo algunos intentos por delinearlo desde la segunda década del XVII, desde finales del XVI aparecen de forma recurrente dudas y consideraciones varias de los religiosos en Nueva España dirigidos a los inquisidores y a la Suprema para la correcta persecución del delito. Estas consideraciones revelan problemas para interpretar los hechos que podían ser no solo moralmente reprobables, sino como delitos de competencia del Tribunal del Santo Oficio. De tal forma que se mueven en las fronteras entre el pecado (como podía ser la violación del celibato eclesiástico) y el delito (dado por la transgresión sacramental).

La documentación aquí presentada, a pesar de ser variada en cuanto a su procedencia, se concentra en el periodo previo a la publicación de los primeros edictos y bulas sobre solicitudión. Precisamente la diversidad de provincias que produjeron manuscritos preguntándose acerca de la naturaleza del delito de solicitudión nos permite suponer que estas dudas eran generalizadas en el territorio novohispano. Al mismo tiempo que definen claramente lo que los religiosos consideraban importante en torno a denuncias por solicitudión: el secreto para resguardar la honra del religioso involucrado, la calidad moral de las mujeres solicitadas y la inmediatez de la proposición al acto de la penitencia. Llama la atención que, al parecer, el confesionario no estuvo asociado directamente a la solicitudión, sino hasta el siglo XVIII; era el espacio donde se llevaban a cabo la confesión, pero las proposiciones deshonestas y los actos torpes no implicaban un crimen por asociación con el espacio, sino con el sacramento mismo.

Por lo tanto, fue importante para las autoridades eclesiásticas regular la tipificación del delito de solicitudión, en un intento de evitar las interpretaciones que dificultaba que los transgresores fueran investigados y sancionados. Al igual que en otros delitos perseguidos por el Santo Oficio, las denuncias por solicitudión se prestaban para canalizar tensiones que escapaban a la esfera religiosa, que eran de competencia económica o política, tal parece ser el caso de fray Diego de Paz, que aparece enfrentado con las autoridades indias de su jurisdicción. Sin embargo, a través de la investigación derivada de la denuncia de Cristóbal Delgado observamos juicios morales, prácticas cotidianas e imaginarios compartidos entre los pobladores de la jurisdicción. Así como estrategias que les permitían aprovechar las barreras que separaban el pecado del delito en las normas del momento.

### Bibliografía

*III Concilio Provincial Mexicano, celebrado en México en el año de 1585, confirmado en Roma por el Papa Sixto V y mandado observar por el gobierno español en diversas reales órdenes, México, Eugenio Maillefert y Compañía, 1859.*

- Adelina Sarrión Mora, Adelina, *La sexualidad ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla, 2010.
- Alberro, Solange, “El Santo Oficio mexicano en ese final de siglo”, en Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez (eds.), *Inquisición Novohispana. T. 1*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2000.
- *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Ávila Hernández, Rosa, “El Tribunal de la Inquisición y su estructura administrativa”, *Novohispania I*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología, 1995.
- Ballesteros Gaibrois, Manuel, “La historiografía de la Inquisición en Indias”, en Bartolomé Escandell Bonet y Joaquín Pérez Villanueva (dir.), *Historia de la Inquisición en Indias, Vol. 1: El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478-1834)*, España, Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984, pp. 40-57.
- Traslosheros, Jorge, Ana de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-IIIH, 2010.
- Cavallero Ricardo Juan, *Justicia inquisitorial. El sistema de justicia criminal de la Inquisición española*, Buenos Aires, Ariel, 2003.
- Escandell Bonet, Bartolomé, “La Inquisición en la España borbónica, el declive del Santo Oficio (1700-1808). La nueva coyuntura: reformismo borbónico y declive inquisitorial en América”, en Bartolomé Escandell Bonet y Joaquín Pérez Villanueva (dir.), *Historia de la Inquisición en España y América, Vol. 1: El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478-1834)*, España, Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984, pp. 1211-1222.
- Fernández López, Juana Inés, Jorge René González M., María del Consuelo Maquivar M., José Abel Ramos Soriano y Lourdes Villafuerte García. *Vocabulario Eclesiástico Novohispano*, México, INAH, 2015.
- González Marmolejo, Jorge René, “Clérigos solicitantes, perversos de la confesión”, en *Seminario de Historia de las Mentalidades, Vida cotidiana y cultura en el México Virreinal*, México, INAH, 2000.
- Guerrero Galván, Luis René, *De acciones y transgresiones. Los comisarios del Santo Oficio y la aplicación de la justicia inquisitorial en Zacatecas, siglo XVIII*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2010, p. 209.

Haliczer, Stephen, *Sexualidad en el confesionario. Un sacramento profanado*, Madrid, Siglo XXI, 1998.

Ruiz Medrano, Ethelia, *Comunicación personal*, febrero de 2017.

Torres Puga, Gabriel, *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España*, México, Porrúa e INAH, 2004.

Traslosheros, Jorge E., *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México 1528-1668*, México, Porrúa y Universidad Iberoamericana, 2004.

——— “Los indios, la Inquisición y los Tribunales Eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571-c. 1750”, en Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp- 47-74.

### Referencias documentales:

AGN, *Inquisición*, vol. 69, exp. 7

AGN, *Inquisición*, vol. 82, exp. 31

AGN, *Inquisición*, vol. 83, exp. 20

AGN, *Inquisición*, vol. 85, exp. 15

AGN, *Inquisición*, vol. 85, exp. 8

AGN, *Inquisición*, vol. 90, exp. 10

AGN, *Inquisición*, vol. 223, exp. 21,

AGN, *Inquisición*, vol. 298, exp. 4.

AGN, *Inquisición*, vol. 331, fs. 269.

AGN, *Inquisición*, vol. 331, s/e, fs. 269.





IGLO  
XVII



# FELIPE DE JESÚS, EL VALEROSO ESPAÑOL MEXICANO. LA IDENTIDAD NOVOHISPANA A TRAVÉS DE ALGUNOS SERMONES

*Virginia Trejo Pinedo*

*Posdoctorante Universidad de Guanajuato*

*virginiatrejopinedo@yahoo.com.mx*

*Felipe es clavel, flor y fruto mexicano. Presentando a mi patria la flor de su vida, y fruto de su martirio, muestro la fecundidad del suelo, que tal planta, y árbol de vida crió.*

Fray Baltasar de Medina

## Introducción

Como parte del proceso de evangelización en América, los misioneros suplantaron a las deidades prehispánicas con el culto a los santos. Así, durante buena parte de la etapa inicial de cristianización se recurrió incluso a traer restos de santos y mártires europeos. Uno de los casos más famosos fue en 1578, cuando el papa Gregorio XIII envió reliquias a la Compañía de Jesús para que las repartiera por toda Nueva España.<sup>1</sup>

Con el tiempo el territorio novohispano se convirtió en una tierra necesitada de vínculos para construir su identidad. Si la propia España ya tenía varios de sus hijos santificados que le daban prestigio frente a otras monarquías europeas ¿por qué Nueva España no podía aspirar a tener los propios? Poseerlos no era sólo asunto espiritual, también era cuestión económica y sobre todo política. Tan sólo en 1622 se elevaron a los altares a tres españoles: santa Teresa, san Ignacio y san Francisco Javier. Y desde 1622 hasta 1758 el papado había canonizado a cuarenta y un santos, de los cuales dieciséis eran españoles.<sup>2</sup> Lo anterior daba a la monarquía hispana el carácter de elegida de Dios.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Alberro, Solange, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, México, El Colegio de México y FCE, 1999, p. 82.

<sup>2</sup> Aparte de lo ya mencionados se canonizaron a: san Isidro, san Pedro Nolasco, santo Tomás de Villanueva, san Pedro Alcántara, el rey san Fernando, san Francisco Borja, san Luis Beltrán, san Pascual Bailón, san Juan de Sahagún y san Juan de Dios (Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de la Nueva España*, México, FCE y UNAM, 1999, p. 66).

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 35 y 43.

La crucifixión de los 26 mártires en Japón en 1597 inauguró una ola de persecuciones en contra de los cristianos en esa región. En 1632 fueron martirizados otros misioneros entre los que se encontraba el criollo agustino fray Bartolomé Gutiérrez. Para Rubial el martirio de Felipe de Jesús y Bartolomé Gutiérrez se convirtió en un modelo, pues Japón representaba no sólo lo exótico, sino la oportunidad para los criollos de llevar el Evangelio y morir por su causa. En contraparte, a los misioneros que morían a manos de indios bárbaros en territorio novohispano no se les abrió causa para santificarlos.<sup>4</sup> Entre los argumentos que aduce Rubial está que para que a alguien se le considerara mártir “debía morir como víctima de un tirano y entre los nómadas este personaje no existía”<sup>5</sup>.

Pese a los esfuerzos realizados, especialmente por México y Puebla, las dos ciudades más opulentas de Nueva España por tener entre sus hijos un santo, los novohispanos se vieron privados de tal prerrogativa. Felipe de Jesús fue declarado beato durante el siglo XVII y fue santificado hasta la segunda mitad del siglo XIX. Mientras que el proceso de Bartolomé Gutiérrez fue más complicado y se le concedió la condición de beato en 1867.

### **Felipe de Jesús, el valeroso español mexicano**

Felipe de las Casas nació en la ciudad de México, sus padres fueron los españoles Alonso de las Casas y Antonia Martínez. La fecha probable de su nacimiento es 1572, pues como asientan algunos de sus biógrafos no se encontró partida de bautismo. Tomó el hábito de la reforma Descalza en el convento de Santa Bárbara en la ciudad de Puebla, el cual abandonó. Desempeñó por poco tiempo el oficio de platero para luego embarcarse hacia Filipinas, dedicándose al comercio.

En Manila ingresó al Convento de Santa María de los Ángeles de los religiosos descalzos de Nuestro Padre San Francisco, donde pasó un año hasta que se aprobó su profesión el 20 de mayo de 1594<sup>6</sup>, en este sitio cambió su nombre por Felipe de Jesús. Como en Filipinas no había autoridad religiosa que lo ordenara sacerdote, su padre pidió licencia para que regresara a Nueva España y ahí recibiera el sacramento. Felipe se embarcó rumbo a su tierra el 12 de julio de 1596 en el galeón que curiosamente se llamaba *San Felipe*. Durante los primeros días del viaje los tripulantes vieron en el firmamento un cometa al que le atribuyeron malos augurios. Una tormenta azotó el galeón y lo hizo naufragar en las costas de Japón.

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 155 y 156.

<sup>5</sup> *Idem*.

<sup>6</sup> Baltasar de Medina, *Vida, martirio y beatificación del invicto protomártir del Japón San Felipe de Jesús, patrón de México, su Patria, Imperial Corte de Nueva España*, México, Juan de Ribera, 1683, p. 11.



Después del naufragio Felipe llegó al convento que los franciscanos tenían en Meaco. Al poco tiempo el emperador Taicosama ordenó la persecución en contra de los religiosos cristianos y de los neófitos japoneses. Algunos franciscanos fueron aprehendidos y trasladados a la ciudad de Nagasaki, donde murieron crucificados, entre ellos el criollo Felipe de Jesús. La crucifixión de los 26 mártires<sup>7</sup> fue el 5 de febrero de 1597 y la beatificación la decretó el papa Urbano VIII el 14 de septiembre de 1627. Al año siguiente la noticia llegó a Nueva España, pero fue hasta 1629 cuando la ciudad de México celebró proclamando a Felipe su patrono principal. Los festejos se vieron honrados con la presencia de la madre del beato.

Lo que arrebató dulce, y tierna la atención de los cortesanos, y plebe fue la asistencia de Antonia Martínez Madre de este ínclito Santo en la procesión que se formó desde la Catedral a San Francisco, donde iba la imagen, y efigie gloriosa de FELIPE crucificado, y detrás su dichosísima madre al lado derecho del Virrey; justamente honrada y favorecida de tal Príncipe la que había concebido y alimentado tal Hijo.<sup>8</sup>

A pesar de que la muerte de Felipe de Jesús en Nagasaki otorgó a los novohispanos un sentimiento de orgullo, el protomártir del Japón no logró consolidarse como el principal vínculo de identidad religiosa, debido principalmente a que el culto a la Virgen de Guadalupe cobró mucha importancia a partir de la segunda mitad del siglo XVII. Otros elementos que contribuyeron a diluir la figura de Felipe de Jesús fueron la tardanza del papado en declararlo santo, que ocurrió hasta 1862 y la sombra que pesaba sobre el franciscano de haber llegado al martirio con un pasado licencioso.

Lo anterior se evidencia en un parecer que emitió el marqués de Castañiza a la obra *Breve resumen de la vida y martirio del ínclito mexicano*, donde defiende a Felipe de Jesús, el cual, según su opinión, no llegó al martirio de forma fortuita, sino que antes de su muerte ya había dado signos de santidad.

Su autor se ha propuesto, conforme al título de su obra, dar en ella una breve idea de la virtudes y heroico mérito de este ínclito mártir; y aunque sucintamente, hace ver, que el Martirio no es como se lo pintan comúnmente a los Mundanos, una Obra que ofrecida por el ocaso, justifica fácilmente a aquel que se conservó vicioso hasta el punto de derramar su sangre: Este concepto tan injurioso a la Providencia divina, y al mérito de los esforzados Confesores de la Fe de Jesucristo, es casi el único que se tiene formado por lo común en las

<sup>7</sup> Entre los mártires se encontraban franciscanos, jesuitas y algunos japoneses que se acababan de convertir al cristianismo.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 51.



Imagen 1. Grabado de Montes de Oca, 1801. La Ciudad de México nombra a Felipe de Jesús como patrono principal.

gentes del Beato FELIPE DE JESÚS. Ellas creen, que la contingencia de haber caído en manos de los enemigos de la Religión, le hizo borrar en la Cruz los desórdenes de su juventud, y adquirir un triunfo, a que no juzgan hubiera llegado por el ejercicio de las virtudes, y sin la facilidad de conseguir en pocos días de persecución la Gloria, que es premio de una heroica caridad. Este cerrado concepto lo depondrá sin duda, el que atentamente leyere el *Resumen* y quedará convencido de que el Beato FELIPE DE JESÚS fue santo antes de ser Mártir, y su Martirio premio de su heroica santidad.<sup>9</sup>

### Los sermones novohispanos sobre Felipe de Jesús

A lo largo del periodo novohispano se encuentran escasos textos impresos sobre el mártir del Japón, entre los que destaca *Vida, martirio y beatificación del invicto protomártir del Japón San Felipe de Jesús*, de Baltasar de Medina, publicado en 1683 y reimpresso en España a costa del gremio de los plateros en 1751. Otra obra de gran importancia por su valor estético fue la de José María Montes de Oca, *Vida de San Felipe de Jesús protomártir del Japón y patrón de su Patria, México*, impresa en 1801 y que contiene solamente grabados. Al año siguiente apareció en México *Breve resumen de la vida y martirio del ínclito mexicano protomártir del Japón, el beato Felipe de Jesús*. En 1812 el bachiller José Manuel Sartorio dio a la estampa *Devocionario para el día cinco* que contiene doce himnos para reflexionar sobre la vida de mártir durante todo el año.

En cuanto a los sermones sobre Felipe de Jesús son pocos para la época, los que se imprimieron fueron alrededor de diez piezas, la mayoría predicados en la catedral metropolitana de la ciudad de México el 5 de febrero, día de su martirio. La cantidad es mínima si consideramos que autores como Carlos Herrejón estiman que en Nueva España, durante el periodo colonial, se imprimieron alrededor de 2000 sermones.<sup>10</sup> Los primeros elogios que aparecieron sobre el protomártir del Japón curiosamente fueron de religiosos ajenos a los franciscanos, del primero que se tiene noticia es del mercedario fray Luis Vaca de 1638 y el del dominico fray Jacinto Caxica, de 1639.<sup>11</sup>

En la búsqueda de la identidad novohispana destaca el bachiller Miguel Sánchez<sup>12</sup> que escribió en 1640 un sermón sobre Felipe de Jesús y en 1648 un texto sobre la Virgen

<sup>9</sup> *Breve Resumen de la vida y martirio del ínclito mexicano y protomártir del Japón, el beato Felipe de Jesús*, México, Oficina Madrileña de la calle de Santo Domingo y Esquina de Tacuba, 1802, pp. 7 y 8.

<sup>10</sup> Carlos Herrejón Peredo. "La oratoria en Nueva España", en *Relaciones 57*, vol. 15, Zamora, El Colegio de Michoacán, invierno 1994, p. 59.

<sup>11</sup> José Mariano Beristáin, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, México, UNAM, 1981, t. 1, p. 237; t.3, p. 239.

<sup>12</sup> Nació en México en 1594. Según Beristáin fue un predicador sobresaliente, que además rechazó varios empleos y rentas eclesiásticas hasta que se retiró al Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe (*Ibidem*, p. 125).

de Guadalupe titulado *Imagen de la Virgen María*. En ambos textos se advierte el ímpetu por elogiar los atributos de su patria. La obra más conocida es sin duda la segunda y se considerada como la primera que recuperó la tradición oral sobre las apariciones de la guadalupana.

En el sermón de Miguel Sánchez sobre Felipe de Jesús encontramos ante todo la exaltación de México, su patria, favorecida con un hijo que murió martirizado. Sánchez tejió su discurso apoyándose en la historia bíblica de Ruth, donde Booz permitió que la viuda se-gara en sus campos. Luego relacionó ese pasaje con la parábola del sembrador que plantó semilla en diferentes tipos de tierra, en la áspera, en la llena de piedras y en tierra buena. “El sembrador Booz es Cristo. La semilla es su divina palabra. La palabra es de Cruz.”<sup>13</sup> Lo anterior lo aplicó a Felipe de Jesús, que al final de su vida fue tierra buena, fértil en la mejor de las muertes, el martirio. “Quede glorioso en todo, y publique que como buena tierra ha dado el fruto ciento, que es fruto de la Cruz”.<sup>14</sup>

La habilidad de Sánchez para relacionar la vida de Felipe con pasajes bíblicos lo llevó a compararlo con Zaqueo, un hombre de estatura pequeña que deseaba ver a Jesús y que para lograrlo se subió a un árbol, de donde Jesús mandó que bajara e hizo el encuentro más cercano. Así el árbol donde se subió Zaqueo sería para Sánchez el antecedente de la cruz donde murió Jesús y posteriormente donde fuera martirizado Felipe. Asimismo, el bachiller aprovechó para exaltar el suplicio del criollo y desmintió que había querido huir de su destino, rumor que predicadores posteriores refutaron con ahínco.

¡Oh mi Jesús indiano! ¡Oh mi valeroso Felipe! ¿Quién os podrá negar que gozáis primero el morir en Cruz? Y que si sucediera, querer alguno de aquellos Mártires compañeros, llevados del afecto, adelantarse a subir en la Cruz: pudieras a título de llamaros Jesús, mandarle que bajara, para gozarla él primero, subiendo a padecer: y como tierra buena fuiste la primera que diese la semilla de Cruz, muriendo en una Cruz, ganada por derecho de nombre, y sobre nombre.<sup>15</sup>

En 1652 Jacinto de la Serna<sup>16</sup> predicó un sermón el día del glorioso mártir. En el discurso comparó a la ciudad de México con la ciudad santa de Jerusalén y la elogió por haber sido la cuna de Felipe de Jesús.

---

<sup>13</sup> Miguel Sánchez, *Sermón de San Felipe de Jesús*, México, Juan Ruiz, 1640, p. 5.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>16</sup> Jacinto de la Serna fue colegial mayor de Santa María de Todos los Santos, doctor teólogo y rector tres veces de la Universidad de México. Fue erudito en lengua y antigüedades de los indígenas. Beristáin lo nombra Juan, pero sabemos que es el mismo por la obra que se consigna sobre Felipe de Jesús (José Mariano Beristáin, *op. cit.* t. 3, p. 153).



Imagen 2. Grabado incluido en el sermón de Jacinto de la Serna, 1652.

¡O imperial ciudad de México, patria mía! Alégrate y aliéntate, vístete de gala, no quede vistoso vestido que no te pongas, ni costosa joya, con que no te adornes... Ciudad y patria del insigne protomártir del Japon. Felipe de Jesús, que colocado en medio de esta Iglesia, y clavado con su Cruz, divisa de su glorioso martirio, este ilustrísimo cabildo, congregación de los hijos nobles y doctos que tienes, le celebra hoy fiesta y canta alabanzas<sup>17</sup>

De la Serna narró las ceremonias de los indígenas que celebraban un águila en un tunal para decir cómo luego de la conquista espiritual la ciudad ya no era “maestra de errores”:

Eres ya discípula de la verdad, hija del Evangelio, poseída de tu católico monarca Felipe, habitada de tus nobles, y cristianos vecinos, y naturales, madre del insigne mártir San Felipe de Jesús, nacido en medio de tus casas, bautizado en la pila bautismal de esta santa Iglesia: celebras fiestas, no al Águila en el tunal (figura del demonio) sino a Felipe de Jesús, en su Cruz, figurado en el Águila, y tunal. Es Felipe Águila criada en el nido del Serafín Francisco<sup>18</sup>.

Ya Solange Alberro en el libro *El águila y la Cruz*<sup>19</sup> advirtió la importancia de los sermones tanto de Miguel Sánchez como el de Jacinto de la Serna, sobre todo este último, que como se observa en las referencias anteriores habla del nopal y el águila, símbolos indí-

<sup>17</sup> Jacinto de la Serna, *Sermón predicado en la Santa Iglesia Catedral de México en la fiesta que su ilustre cabildo hizo al insigne mexicano protomártir del Japon Felipe de Jesús en su día*, México, la viuda de Bernardo Calderón, 1652, s. p.

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

<sup>19</sup> Solange Alberro, *op. cit.*, pp. 116-119.

genas que de la Serna dotó de nuevo significado para adecuarlos al martirio de Felipe de Jesús. Pasaron alrededor de treinta años para que se diera a la estampa otro sermón sobre el protomártir de Japón. En esa ocasión correspondió el honor al franciscano Juan de Ávila,<sup>20</sup> que predicó el discurso en la catedral de la ciudad de México. En el sermón recurrió a las costumbres de los hebreos, los cuales consideraban un oprobio que las mujeres no tuvieran hijos, en cambio, una casa que los tenía era valorada como llena de bendiciones, por lo que aplicó el ejemplo a la iglesia de la ciudad de México:

que las honras y grandezas de esta Iglesia es tener a Felipe por hijo, por Santo. Mirad si vale algo el discurso: estaba esta ciudad de México en que nos hallamos, estéril antes del martirio de este Santo criollo, estaba, digámoslo así, sin fruto bendito, más decentemente lo digo, no tenía santo alguno canonizado de los de su pila, y bautismo, que son los que verdaderamente la Iglesia ha engendrado y aun parido... esta fiesta es propiamente nuestra fiesta, porque es fiesta de nuestra Iglesia, de un hijo natural de nuestra patria, y espiritual de este templo.<sup>21</sup>

En 1707 también se imprimió un sermón sobre Felipe de Jesús, este discurso pronunciado en la catedral metropolitana de México por Joseph Torres de Pezellín<sup>22</sup> y dedicado al virrey, es una obra del ingenio barroco, pues el predicador adecuó muy bien dos circunstancias: la primera obviamente alabar el martirio de Felipe de Jesús, la segunda, la Guerra de Sucesión española donde el rey Felipe V luchaba por defender el trono de las tropas aliadas. La casualidad de que el rey y el beato llevaran el mismo nombre provocó que el franciscano esgrimiera varias posibilidades. Una de ellas fue enumerar a los Felipes insignes antes de llegar a Felipe de Jesús, que sería el quinto, para hacerlo coincidir con el nombre y número del soberano español.

El primero San Felipe Apóstol, el segundo san Felipe Mártir, francés, que padeció en tiempo de Soldán. El tercero San Felipe Neri; el cuarto San Felipe Venicio y por último San Felipe de Jesús, que es nuestro Felipe Quinto. Y cuando no le cayera en suerte mi sagrada religión de tener por suyo a nuestro Felipe Quinto, y ser el quinto en el número de los Felipes Santos, nuestro Santo, la divina Providencia cuidó, para que fuese el Quinto, de quintarlo.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Nació en la ciudad de Puebla. Ingresó con los franciscanos, fue guardián de varios conventos, calificador de la Inquisición y custodio de la Provincia del Santo Evangelio de México (José Mariano Beristáin, *op. cit.*, t. 1, p. 126).

<sup>21</sup> Juan de Ávila. *Sermón del glorioso mártir San Felipe de Jesús, patrón y criollo de México*, México, Francisco Rodríguez Lupercio, 1681, s. p.

<sup>22</sup> Natural de México, lector y predicador jubilado del Orden de San Francisco, guardián del convento de Puebla y comisario de la Tercera Orden del de México (Beristáin, *op. cit.*, tom. 3, p. 214).

<sup>23</sup> Joseph Torres Pezellín, *Felipe Quinto de los santos de este nombre y quintado de las heridas del martirio. Sermón que a san Felipe de Jesús protomártir del Japón*, México, viuda de Miguel Ribera Calderón, 1707, p. 1v.

Otra de las metáforas utilizadas por Torres de Pezellín para exaltar al beato criollo fue compararlo con el proceso de quintar la plata, que consistía en poner el sello del rey en las barras del mineral que eran de buena ley y que ya habían pagado el impuesto llamado quinto.

y para entrarlo así discurriendo, no extraño que entre los santos sea San Felipe de Jesús, como la plata más pura, y el oro más acrisolado, pues es epíteto que tienen los santos que dieron la vida por Dios en el martirio. En cuya consideración sin advertir por ahora en el número quinto, sino solamente en el haber quintado en la Cruz con las heridas a nuestro glorioso Santo, siendo como la plata y oro, examinados al fuego del rigor de los tiranos, hallo en san Felipe de Jesús la plata y oro quintados. No se quinta ni uno ni otro metal hasta estar su buena ley examinada, porque el quinto que es la marca real es el manifiesto signo de ser lo más acrisolado y puro. Oro puro y de la mejor ley por la de Dios, que predicaba San Felipe; y como al oro puro, y de toda ley se marca el quinto en que se reconoce la insignia real, que le da valor a su pureza, y ley; marcando el quinto de las heridas el tirano en San Felipe de Jesús por especial impulso de la divina providencia le dio el valor de Santo, porque quedó adornado de la insignia real teniendo el quinto, y por Quinto seguido y venerado.<sup>24</sup>

En 1781 con motivo de la concesión de misa y oficio propio para Felipe de Jesús por parte del Papa Pío VI, Joseph Martínez de Adame<sup>25</sup> pronunció un sermón auspiciado por las madres capuchinas, que tenían como protector de su convento justamente al franciscano. En uno de los dictámenes emitido sobre el panegírico, el doctor Juan Gregorio de Campos además de elogiar al predicador y alentar la impresión del panegírico, reseñó el panorama en que se encontraba la devoción novohispana al mártir de Japón.

De manera, que no sólo puede, sino que debe darse a la luz pública, para que el pueblo que no cupo en la Iglesia de las reverendas madres capuchinas, tenga la satisfacción de leerla; para que se conserve a la posteridad este precioso monumento del arte del bien hablar, y admire los particulares talentos de que dotó el Cielo a su Autor, tanto en otras materias, como en orden a promover la divina palabra: y finalmente para despertar la devoción de los Mexicanos, que hasta aquí parece que han estado, sino dormidos, soñolientos, para procurar los cultos de su glorioso coterráneo el Íncito Mártir SAN FELIPE DE JESUS: que así con su nacimiento hace tanto honor a su patria, con su vida la edifica, con su martirio la ilustra, y con su patrocinio la protege.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 2v y 3.

<sup>25</sup> Presbítero mexicano, alumno y Prepósito del Oratorio de San Felipe Neri de México (José Mariano Beristáin, *op. cit.*, tom. 1, p. 14).

<sup>26</sup> Parecer de Juan Gregorio de Campos (Joseph Martínez de Adame. *Sermón de San Felipe de Jesús, predicado el*

En el corpus del sermón Martínez de Adame, aparte de agradecer al Papa la concesión del oficio propio para el beato, resaltó la condición de pecador de Felipe durante su juventud inquieta. Recordó el abandono del hábito franciscano en la ciudad de Puebla y cómo su padre lo reprendió mandándolo a Filipinas donde retomó la vida religiosa. “¿Pero cuántas veces se sacrificó a la muerte FELIPE? Sacrificose dos veces, la una muriendo al Mundo y así mismo por medio de los votos religiosos, y la otra muriendo efectivamente en la Cruz, en que consumó su sacrificio, y en una y otra muerte se constituyó víctima de expiación por sus pecados”.<sup>27</sup> Martínez de Adame se centró en la figura de Felipe como humano, que como simple mortal era débil, pero que también tuvo momentos de arrepentimiento, de dedicación a los demás, siendo uno de los más sublimes cuando sin ser él condenado a muerte, prefirió seguir a sus compañeros antes que abandonarlos. “No quiera Dios que mis hermanos estén presos y yo quede libre, será de mí lo que fuere de ellos.”<sup>28</sup> Fray José Francisco Valdés<sup>29</sup> predicó en 1782 un sermón sobre San Felipe de Jesús que fue el último impreso en la época colonial sobre el beato. En este discurso además de la exaltación del protomártir mexicano y de encontrar coincidencias con los otros predicadores que se han mencionado en líneas anteriores, incluye una petición para que el criollo novohispano alcanzara el favor de la canonización, como ya la había obtenido Santa Rosa de Lima en el año de 1671, ya que entre los santos nacidos en América, la monja dominica fue la primera en ser canonizada.

¡Oh! si Dios permitiera, que este Mártir FELIPE Mexicano, a imitación de aquella Virgen gloriosísima, Rosa Peruana, se hiciese Agente activo y diligente de su Causa: y así como dejó ver Rosa en la Sala en que se trataban sus Informaciones, sirviendo a los Ministros Apostólicos, y a los Jueces de la Causa, extendiendo la sobremesa, aprontando el papel, disponiendo las plumas, acercando el tintero y salvadera, para avivarlos y alentarlos a que diesen más breve el Expediente del Negocio: así también FELIPE alcanzase de Dios la licencia para solicitar personalmente los despachos de su deseada Canonización, y que saliese, al fin, desde el trono del Vaticano la voz, que ha de llenar de regocijo y júbilo a toda la Iglesia... ¡Oh! llegue este dichosísimo momento, y quiera concedernos el Altísimo, que después de adorar en este Templo a SAN FELIPE DE JESUS canonizado, lo vayamos a acompañar en el sagrado Templo de la gloria.<sup>30</sup>

---

5 de febrero del año de 1781, en que se estrenó el nuevo Oficio y Misa concedidos al Glorioso Santo por la Silla Apostólica, México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1781, s.p.).

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 9.

28 Frase que la tradición cuenta que Felipe pronunció cuando sus compañeros fueron condenados a muerte.

<sup>29</sup> Natural de México, lector jubilado y custodio de la provincia de San Diego de franciscanos descalzos, calificador de la Inquisición (José Mariano Beristáin, *op. cit.*, tom. 3, p. 245).

<sup>30</sup> Joseph Francisco Valdés, *Sermón que en la festividad del glorioso mártir mexicano san Felipe de Jesús, celebra en la santa iglesia catedral de esta corte de México el día 5 de febrero de 1782*, México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1782, p. 16.





Imagen 3. Grabado incluido en el sermón de Joseph Martínez de Adame, 1781.

### Consideraciones finales

A través del recorrido de algunos de los sermones impresos sobre el ínclito Felipe de Jesús en el periodo novohispano, encontramos cómo los predicadores en su mayoría fueron franciscanos, cosa que no es rara ya que el beato perteneció a la orden seráfica. Los sermones analizados fueron predicados el día que fue dedicado a conmemorar el martirio de Felipe, el 5 de febrero, algunos fueron pronunciados en la catedral metropolitana de México y otros en conventos, como el de las capuchinas. Pero lo más interesante de dichos discursos retóricos es la exaltación de la patria criolla, lugar que vio nacer a Felipe de las Casas.

La necesidad de tener un santo propio, no era sólo una cuestión espiritual, era también un asunto de identidad, de poseer algo originado, acrisolado en el terruño, muestra que Nueva España no sólo producía frutos materiales como palta, sino que había engendrado un santo, un mártir. Por ello algunos sermones, como el de Miguel Sánchez y de Jacinto de la Serna incluyeron elementos indígenas como el águila y el nopal, que bajo el cristianismo y específicamente después del martirio de Felipe de Jesús, adquirieron otra connotación. El resto de los predicadores destacan la pertenencia de Felipe a la ciudad de México, lo llaman ínclito, protomártir, santo, pero sobre todo valeroso español mexicano.

## Bibliografía

- Alberro, Solange, *El águila y la Cruz: Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, México, FCE, 1999.
- Ávila, Iván de, *Sermón del glorioso mártir San Felipe de Jesús, patrón y criollo de México*, México: Francisco Rodríguez Lupercio, 1681.
- Beristáin, José Mariano, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, México, UNAM, 1981.
- Breve resumen de la vida y martirio del ínclito mexicano y protomártir del Japón FELIPE DE JESÚS, Añadidas algunas obvias reflexiones en honor del mismo héroe esclarecido, y de esta dichosísima ciudad feliz en ser su Patria, por un esclarecido de este Arzobispado, afecto al Santo, quien lo dedica a la ejemplarísima, religiosísima Provincia del Santo Evangelio de esta Ciudad de México*, México, Oficina Madrileña de la calle de Santo Domingo y esquina de Tacuba, México, 1802.
- Herrejón, Carlos, “La oratoria en Nueva España”, en *Relaciones* 57, vol. 15, Zamora, El Colegio de Michoacán, invierno 1994.
- Martínez de Adame, Joseph, *Sermón de San Felipe de Jesús predicado el 5 de febrero del año de 1781, en que se estrenó el nuevo Oficio y Misa concedidos al Glorioso Santo por la Silla Apostólica*, México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1781.
- Medina, Baltasar de, *Vida, martirio y beatificación del invicto protomártir del Japón San Felipe de Jesús, patrón de México, su Patria, Imperial Corte de Nueva España*, México, Juan de Ribera, 1683.
- Montes de Oca, José María, *Vida de San Felipe de Jesús protomártir del Japón y patrón de su Patria, México*, México, s. p. i., 1801.
- Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de la Nueva España*. México: FCE y UNAM, 1999.
- Sánchez, Miguel, *Sermón de San Felipe de Jesús*, México, Juan Ruiz, 1640.
- Sartorio, José Manuel, *Devoción pare el día cinco dedicado a celebrar la memoria e implorar la protección del glorioso Protomártir del Japón Felipe de Jesús, Patrón principal de México su Ilustre Patria. Con doce Himnos que refieren los sucesos más especiales de su vida desde su Conversión hasta su muerte para cada uno de los meses del año*, México, Imprenta de doña María Fernández de Jáuregui, 1812.

Serna, Jacinto de la, *Sermón predicado en la Santa Iglesia Catedral de México en la fiesta que su ilustre cabildo hizo al insigne mexicano protomártir del Japón Felipe de Jesús en su día*, México, la viuda de Bernardo Calderón, 1652.

Torres Pezellín, Joseph, *Felipe Quinto de los santos de este nombre y quintado de las beridas del martirio*, *Sermón que a san Felipe de Jesús protomártir del Japón, dijo el 5 de febrero de 1707 años en la Iglesia Catedral de esta Nueva España*, México, la viuda de Miguel Ribera Calderón, 1707.

Valdés, Joseph Francisco, *Sermón que en la festividad del glorioso mártir mexicano san Felipe de Jesús, celebra en la santa iglesia catedral de esta corte de México el día 5 de febrero de 1782*, México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1782.



# GASPAR FERNÁNDEZ Y JUAN GUTIÉRREZ DE PADILLA: MAESTROS DEL VILLANCICO NOVOHISPANO DEL SIGLO XVII

*Anna Jurek-Nathan*  
*Escuela de Artes Escénicas*  
*Universidad Autónoma del Estado de México*  
ajurekn@uaemex.mx

## Villancico

El villancico pertenece al género musical de asombrosa popularidad e importancia en la cultura musical de la Nueva España, tiene sus orígenes en la cultura popular española y portuguesa. En 1592, Juan Díaz Rengifo en su *Arte poética* se refiere al villancico como “un género de copla, que solamente se compone para ser cantado”<sup>1</sup> dejando de esta manera una de las primeras definiciones del género. Varias décadas después, en el 1611, Sebastián Covarrubias y Orozco en el diccionario de la lengua española explica: “las villanescas son aquellas canciones que suele entonar la gente del campo en sus momentos del ocio, pero los cortesanos las han mejorado habiendo compuesto chanzonetas alegres del mismo estilo. Los villancicos, tan conocidos en Navidad y Corpus Christi, tienen el mismo origen”.<sup>2</sup>

Mientras que la primera definición resalta la importancia del elemento musical para la existencia del villancico, la segunda amplía la información resumiendo el desarrollo y la transformación de un sencillo canto popular en canto cortesano y finalmente religioso.

Durante el siglo XV el villancico logró entrar a los salones de la nobleza española para después, en el siglo XVI, establecerse en el repertorio musical religioso, convirtiéndose rápidamente en el género preferido de los feligreses, aunque no siempre por las autoridades eclesiásticas y el monarca. Fray Martín de la Vera, monje del monasterio del Escorial en 1630, escribe lo siguiente:

---

<sup>1</sup> Samuel Rubio, *Forma del villancico polifónico desde el siglo XV hasta el XVIII*, Diputación Provincial de Cuenca: Instituto de Música Religiosa de la Excma, 1979, p.18.

<sup>2</sup> Robert Stevenson, *Mexico City Cathedral Music: 1600-1750*, Washington D.C., Academy of American Franciscan History, 1964, p. 244.

Felipe II quitó los villancicos de su Real Capilla<sup>3</sup>: ya se han vuelto a introducir, y de modo que en las fiestas, el canto llano del oficio, es como de aldea, y no es oído, ni visto, y los villancicos se celebran con suma autoridad, y solemnidad, y parece que se tiene como principal, y el oficio divino como por accesorio; cosa digna de llorar por hacerse en capilla del Rey [...]. Esto se va introduciendo en otras muchas partes, y lo que peor es, en los monasterios de Frailes y de Monjas [...] de aquí es que los villancicos hechos en lengua Guinea o Gallega o en otras que no son sino para mover a risa y causar descompostura; y otros hechos a imitación, o en letra o en el tono, de los cantares o letras profanas y que despiertan la memoria della, en ninguna manera deberían cantarse en la iglesia ni en el coro.<sup>4</sup>

Sin embargo, para el pueblo el villancico se convirtió en un gran atractivo, un imán para la asistencia multitudinaria a las celebraciones religiosas en las que se incluían presentaciones de las nuevas obras del género. Así lo describe en 1613 Cerone en *El Melopeo y Maestro*:

No quiero decir que el uso de los villancicos sea malo. Mas tampoco quiero decir que sea siempre bueno; pues no solamente no nos convida a devoción, mas nos destrae della; particularmente aquellos villancicos que tienen diversidad de lenguajes [...]. Que todo esto sea verdad, hállanse personas tan indevotas, que, por modo de hablar, no entran en la iglesia una vez al año, y las cuales, quizá, muchas veces pierden misa los días de precepto, sólo por pereza, por no se levantar de la cama; y en sabiendo que hay villancicos, no hay personas más devotas en todo el lugar, ni más vigilantes que éstas, pues no dejan iglesia, oratorio ni humilladero que no anden, ni les pesa el levantarse a media noche, por mucho frío que haga, solo para oírlos.<sup>5</sup>

## Villancico en la Nueva España

La conquista del Nuevo Mundo seguida por el proceso de evangelización, le abrió la puerta del continente también al villancico. La primera mención del género en el territorio novohispano la encontramos en la crónica de Fray Toribio Motolinía en la descripción de los festejos del 1539 realizados en Tlaxcala,<sup>6</sup> aquí documenta, tanto la presencia

<sup>3</sup> El 11 de junio de 1596 Felipe II prohibió el canto de los villancicos y otras piezas de romance en su real capilla (v. Samuel Rubio, *op. cit.*, p. 53).

<sup>4</sup> *Ibidem*, p.54

<sup>5</sup> José López-Calo, *Historia de la música española 3. Siglo XVII*, Madrid, Alianza, 1983, p.118.

<sup>6</sup> Fray Toribio Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 2007, p. 93. Basándose en la carta de un fraile, Motolinía describe la presentación de la expulsión de Adán y Eva realizada por los Indios de Tlaxcala en 1539. Durante la obra los ángeles cantaron: “en canto de órgano un villancico” cuyo texto está incluido en la narración convirtiéndose en el primer villancico novohispano conocido y compuesto en el territorio de la Nueva España.

del villancico en la Nueva España, como su función didáctica dentro del “teatro misionero”, herramienta sobresaliente en el proceso de evangelización, ésta quedó a cargo de los frailes. Pero, el verdadero establecimiento y desarrollo del género tuvo lugar en las catedrales, dentro de las capillas de música y gracias al trabajo de los maestros de capilla.

Desde los primeros años de su funcionamiento, las autoridades de las catedrales novohispanas, igual que las españolas y portuguesas, habían tenido un especial cuidado con las actividades musicales, constituyendo coros, instalando órganos, adquiriendo instrumentos y partituras, finalmente establecieron las capillas de música bajo la dirección del maestro de capilla. Las múltiples responsabilidades de un maestro de capilla incluían la preparación de los músicos, la educación musical de los niños, preparación y ejecución del repertorio previsto para las festividades, pero sobre todo la composición de villancicos y obras litúrgicas. En los libros de cabildos catedralicios existen innumerables referencias sobre la importancia del villancico dentro del repertorio musical. Un ejemplo de ello lo encontramos en las actas de la catedral metropolitana fechado el 28 de mayo de 1610, veámoslo:

Y asimismo propuso de quanta importancia era para la devoción y frecuencia del pueblo Xpiano [...] para las horas canónicas que en las extraordinarias después de medio día antes de entrar en vísperas vbiase mucho concurso de cantores e instrumentos que tañesen y cantasen villancicos y chanzonetas que pudiesen [...] y asimismo acabadas las vísperas hasta entrar en maytines.<sup>7</sup>

Por otro lado, también el público que asistía a las iglesias atraído por las interpretaciones de los villancicos, los pedía con anticipación, ya que constituían elemento indispensable para agregar solemnidad y ornamentar musicalmente a los festejos. En las actas de la catedral de Oaxaca del año 1668 se conserva la anotación del dote para los festejos de la Inmaculada Concepción: “Dote a la fiesta de Nra S<sup>a</sup> a ocho de diciembre en cada almisterio de su inmaculada Concepción [...] con la condición siguiente: primeramente que el día siete [...] se canten las Visperas y Maitines [...] en el día que caese se celebre la fiesta con misa cantada, sermón y responso [...] y ten que los maitines se an de comenzar a a cantar a las sinco de la tarde con toda solemnidad, y sus villancicos al fin de lixiones, en cada nocturno.”<sup>8</sup>

Después de cumplir con su papel didáctico, el villancico pasó a ser una herramienta para atraer a los feligreses, adornar las festividades; las autoridades y los feligreses exigían

<sup>7</sup> Robert Stevenson, *op. cit.*, p.115.

<sup>8</sup> Microfilme 71, exp. 267, serie Oaxaca, Sección de Microfilmes del Museo de Antropología e Historia, Ciudad de México.

que fueran muchos y nuevos para cada ocasión – exigencia que convirtió el villancico en obra casi desechable: una vez presentado, terminaba en el archivo para no volver a escucharse nunca más.

### **Gaspar Fernández: inicios de la época de oro del villancico novohispano**

Gaspar Fernández nació en Portugal entre 1565 y 1570.<sup>9</sup> Su apellido aparece por primera vez en las actas de la catedral de Évora en 1590, confirmando su contratación como cantante. La siguiente información sobre el compositor proviene de la catedral de Guatemala donde el 16 de julio de 1599, siendo ya sacerdote ordenado, fue contratado como organista y posteriormente, en 1602, nombrado maestro de capilla, función que desempeñó durante los siguientes 4 años. En 1606 recibió la invitación del cabildo de la catedral de Puebla para ocupar el puesto equivalente, vacante después de la muerte de Pedro Bermúdez. Gaspar Fernández asumió el magisterio de la capilla poblana en septiembre de 1606, ejerciéndolo durante 23 años, hasta su muerte ocurrida en 1629.

Gracias a su trabajo, la capilla de música de la catedral de Puebla creció en número de músicos, alcanzó un gran nivel musical logrando una fuerte posición y reconocimiento en todo el territorio de la Nueva España. Fue Fernández quien gestionó la llegada a Puebla de Juan Gutiérrez de Padilla, uno de los más notables compositores novohispanos. El acervo de obras compuestas por Gaspar Fernández incluye un gran número de obras litúrgicas, pero sobre todo chanzonetas y villancicos.

Las aportaciones musicales de Gaspar Fernández se observan, sobre todo, en el repertorio villanciquero. El villancico que llegó a la Nueva España era el típico villancico español, cuya forma se basaba en la alternancia de sus dos elementos básicos: estribillo y copla. Por lo general la cantidad de coplas no superaba tres, obteniendo de esa manera el clásico esquema formal: E C E C E (C E). Debido a que no se conservan las composiciones del siglo XVI, es imposible analizar el primer repertorio de villancicos novohispanos. Los ejemplos más antiguos los aportan tres villancicos de Tomás Pascual; los tres provenientes de la catedral de Guatemala, compuestos en el año 1600, presentan la estructura clásica: estribillo y dos coplas, siendo los tres villancicos cortos y sencillos, tanto en la forma, como en cuestión de las técnicas de composición. Éste es estructuralmente sencillo y reducido, villancico es la base y punto de partida para las composiciones de Gaspar Fernández.<sup>10</sup> Los villancicos del compositor se dividen claramente en tres grupos:

---

<sup>9</sup> Para más información sobre los datos biográficos de Gaspar Fernández consultar Aurelio Tello, *Cancionero musical de Gaspar Fernandes*, México, CENIDIM, 2001, pp. XXXI – XXXIV.

<sup>10</sup> Las conclusiones se basan en los análisis de 54 villancicos de Gaspar Fernández publicados en *Cancionero musical de Gaspar Fernandes* (v. Anna Jurek-Nathan, *Evolución del villancico novohispano del siglo XVII* (Directora de tesis Ewa Anna Gruszynska-Ziotkowska), Varsovia, Universidad de Varsovia, Facultad de Historia, Instituto de Musicología, 2013).



1. Los de forma típica compuesta por dos elementos formales: estribillo y copla
2. Los de forma reducida, compuestos de estribillo sin coplas
3. Los de forma ampliada por nuevos elementos formales

A pesar de que dominan las composiciones de estructura clásica, fuertemente relacionada con el villancico español del siglo XVI, la obra de Gaspar Fernández es el reflejo del inicio del proceso de cambio y desarrollo formal del villancico novohispano.

El primer cambio observado está relacionado con el estribillo el cual, de un segmento corto y sencillo, se convierte en una amplia y compleja parte de la composición. Este desarrollo le permite al compositor establecer dos tipos de estructura interna del estribillo: la binaria y la ternaria<sup>11</sup>; ambas basadas en el complejo manejo del texto, reparto y técnicas de composición. En ambos tipos de estructura interna el material musical se desarrolla de manera evolutiva o contrastante, dando como resultado las estructuras: A A<sup>1</sup> o AB; A A<sup>1</sup> A<sup>2</sup>, ABB o ABC. Sin importar el tipo de la estructura interna, en los estribillos observamos una gran variedad de técnicas de composición empezando por la monodía y polifonía *nota contra notam* hasta polifonía imitativa y bicoral. La fuerte presencia de las técnicas polifónicas dentro del estribillo es uno de los cambios más importantes impulsados y realizados por Gaspar Fernández.

Las coplas de los villancicos de Gaspar Fernández, tanto en su cantidad, como en la estructura del texto y manejo musical, se mantienen estables y sin cambios importantes. La mayoría de las composiciones contienen 2 coplas (20), en otras maneja 3 o 4 (12) y unas pocas 1 copla (5).<sup>12</sup> Todas las coplas de un villancico repiten la misma línea melódica con diferentes textos. La característica más importante es el contraste obligatorio entre el estribillo y las coplas. Mientras que estribillo es coral el *tutti* de las voces del reparto, las coplas son interpretadas por una sola voz (a veces un duo en forma de diálogo).

El tercer grupo de las composiciones es el que marca las primeras —en el territorio novohispano— tendencias de ampliación y variación formal del villancico. A las partes medulares les fueron agregados nuevos segmentos como responsión e introducción. A pesar de ser un grupo reducido, las modificaciones aplicadas inician el proceso de modificaciones de la forma del villancico el cual caracteriza a la obra de Juan Gutiérrez de Padilla, sucesor de Gaspar Fernández.

<sup>11</sup> De los 54 villancicos solamente dos: “Nuevo sol que en nuevo cielo” (1610) y “Tantantantan a la guerra van” (1616) contienen estribillos de estructura uniforme.

<sup>12</sup> Los restantes 17 villancicos pertenecen al grupo de composiciones sin coplas.

## Juan Gutiérrez de Padilla

Nació en Málaga, España, alrededor del año 1590.<sup>13</sup> Bajo la dirección de Francisco Vázquez, maestro de capilla de la catedral de Málaga, tomó las clases de música y formó parte de la misma capilla. Después de la muerte de su mentor presentó examen de oposición obteniendo el puesto del segundo maestro de capilla. Posteriormente, en 1616, obtuvo el puesto de maestro de capilla de la catedral de Cádiz. No se sabe cuándo exactamente llegó a la Nueva España. Tampoco se conocen los motivos de su viaje. La primera información de su actividad en las tierras novohispanas la aportan las actas de la catedral de Puebla en las que con la fecha de 11 de octubre de 1622 quedó anotada su asignación al puesto del segundo maestro de capilla. Los primeros 7 años de su trabajo en la catedral de Puebla transcurrieron bajo la dirección de Gaspar Fernández y en 1629, después de la muerte de su antecesor y tutor, Gutiérrez de Padilla fue nombrado maestro de capilla, puesto que desempeñó hasta su muerte ocurrida en 1664. Durante los más de 40 años de trabajo en la catedral de Puebla, Juan Gutiérrez de Padilla compuso todo tipo de obras. Misas, motetes, antifonas, lamentaciones, himnos, letanías, salmos y más de cien villancicos forman un gran acervo musical, éstos se conservan, principalmente, en la catedral poblana. Las aportaciones musicales de Gutiérrez de Padilla como el establecimiento de la técnica bicoral, el virtuoso manejo de las diversas técnicas y texturas, pero, sobre todo, el gran desarrollo y variedad de villancicos le otorgaron el reconocimiento de sus contemporáneos, tanto de las autoridades catedralicias como del público asistente a las festividades religiosas.

En los villancicos de Gutiérrez de Padilla podemos observar la continuación e intensificación del proceso de ampliación y modificación de su forma.<sup>14</sup> La primera tendencia visible es la del incremento del número de los elementos formales, sobre todo hablando de las coplas: en la mayoría de los villancicos de Gutiérrez de Padilla el número de coplas supera por mucho lo establecido, siendo entre 6 y 8 coplas lo más común, llegando en varios casos a más de 10 (12 o 13). Cabe mencionar que dicho incremento se realizó en el transcurso de varios años ya que los primeros villancicos del compositor, los del año 1628, mantienen todavía la cantidad de coplas entre dos y tres.<sup>15</sup> El incrementado número de coplas tiene su reflejo también en su arreglo musical: las coplas forman gru-

---

<sup>13</sup> Para más información sobre los datos biográficos de Juan Gutiérrez de Padilla consultar Robert Stevenson, *Christmas Music from Baroque Mexico*, Los Ángeles, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1974, pp.47-57.

<sup>14</sup> Las conclusiones se basan en los análisis de 39 villancicos de Juan Gutiérrez de Padilla de los años 1628, 1653, 1655, 1657, 1658; todos los análisis realizados por la autora.

<sup>15</sup> No hay que descartar una posible influencia de Gaspár Fernández en el proceso de composición de los villancicos de 1628

pos con diferentes líneas melódicas, diferentes repartos,<sup>16</sup> fomentando de esta manera la presencia del contraste como método dominante de organización del material musical. Relacionado con coplas es un nuevo segmento formal respuesta a copla, presente sobre todo en las composiciones de menor número de coplas. La introducción de nuevos elementos formales no termina en respuesta a copla. Gutiérrez de Padilla seguido utiliza diferentes tipos de segmentos iniciales como romances o duos con los que desplaza el estribillo en un segundo lugar de aparición. De los villancicos analizados 10 (casi una cuarta parte de las obras analizadas) cuentan con algún tipo de introducción. Sin embargo, el nuevo segmento formal de más presencia e importancia es la responsión establecida por el compositor como posterior al estribillo y fuertemente relacionada con este. La responsión es también el segmento adicional de más temprana aplicación: de los 10 villancicos del año 1628, ocho cuentan en su estructura con la responsión. En el aspecto musical la responsión es el segmento más elaborado, el campo de las técnicas de composición más complejas con las que el compositor puede demostrar su virtuosismo, maestría y conocimiento. Debido a que el texto de la responsión proviene del estribillo, la comprensión del mismo ya no es prioridad por lo que el uso de imitaciones más elaboradas, texturas más saturadas no son más que una herramienta de variación, un complejo ornamento musical, un paso más hacia lo fino dentro de lo ordinario. Por lo mismo las responsiones manejan casi siempre un reparto coral aumentado, su material musical lo forma una frase, especialmente importante, proveniente del estribillo y es la que se convierte en el tema de las imitaciones y progresiones.

La importante aportación de Gutiérrez de Padilla está relacionada con las técnicas de composición. Debido a la necesidad de conservar y resaltar la comprensión del texto ninguno de los dos compositores llegó a utilizar las técnicas polifónicas más sofisticadas como inversiones, fugas, canons, cancrizans o cantus firmus en el arreglo musical de los villancicos. Sin embargo, con más frecuencia encontramos la presencia de las figuras retóricas:<sup>17</sup> anabasis para resaltar el significado de las palabras “del sol”, “el cielo”, “volando”; catabasis para “ha bajado”, “llorar”, “en la tierra está”; circulatio para ornamentar y subrayar lo alegre, lo divino, perfecto y verdadero, entre muchos otros.

Si bien no podemos atribuirle a Juan Gutiérrez de Padilla la exclusividad en el uso de la retórica musical ya que la presencia de la misma se nota también en las composiciones de su antecesor, es sin duda alguna Gutiérrez de Padilla quien establece y fortalece el significado de la teoría de afectos dentro del villancico llevando el género, originalmente

<sup>16</sup> Por ejemplo: las coplas parsoprano, línea melódicas predominantemente ascendentes; las coplas impartenor, líneas melódicas predominantemente descendentes.

<sup>17</sup> Las conclusiones se basan en los análisis de 186 villancicos del siglo XVII realizados en Anna Jurek-Nathan, *Evolución del villancico novohispano del siglo XVII*.

popular y sencillo, a niveles más elevados, convirtiéndolo junto con Gaspar Fernández, precursor del proceso en género musicalmente más culto y refinado.

### **Bibliografía**

- López-Calo, José, *Historia de la música española 3. Siglo XVII*, Madrid, Alianza, 1983.
- Jurek-Nathan, Anna, *Evolución del villancico novohispano del siglo XVII* [Tesis], Universidad de Varsovia, Facultad de Historia, Instituto de Musicología, 2013.
- Motolinía, Toribio Fray, *Historia de los Indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 2007.
- Rubio, Samuel, *La forma del villancico polifónico desde el siglo XV hasta el XVIII*, Cuenca, Instituto de Música Religiosa de la Excma. Diputación Provincial de Cuenca, 1979.
- Stevenson, Robert, *Christmas Music from Baroque Mexico*, Estados Unidos, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1974.
- *Mexico City Cathedral Music: 1600-1750*, Washington D.C., Academy of American Franciscan History, 1964.
- Tello, Aurelio, *Cancionero musical de Gaspar Fernandes*, México, CENIDIM, 2001.

### **Archivos**

Microfilme 71, exp. 267, serie Oaxaca, Sección de Microfilmes del Museo de Antropología e Historia, Ciudad de México.

## NOTAS SOBRE *LA PORTENTOSA VIDA DE LA MUERTE* DE FRAY JOAQUÍN BOLAÑOS

*Andrea Ma. del Rocío Merlos Nájera*  
*Universidad Autónoma del Estado de México*

romelu4f@hotmail.com

*Rosa María Camacho Quiroz*  
*Universidad Autónoma del Estado de México*

rosycamacho319@hotmail.com

*La Portentosa Vida de la Muerte* es una obra de finales del siglo XVIII escrita por el fraile Joaquín Bolaños<sup>1</sup>. Este texto es una muestra valiosa de nuestras primeras manifestaciones literarias novohispanas de ficción. Las escrituras confeccionadas por historias inventadas se hacen presentes en nuestro México colonial, llamadas por muchos conatos de novela, manifestaciones de una *actitud narrativa*,<sup>2</sup> pero no novelas propiamente dichas.

Se ha afirmado que durante la colonial no hubo novelas, afirmación que algunos contradicen y aseveran que sí las hubo y han sido dejadas de lado. Controversia casi imposible de remediar, ya que ambas partes argumentan discursos que responden a intereses propios. Nuestras letras se inauguran con la crónica y el teatro de evangelización, sin olvidar, claro está, el cultivo de la poesía y el teatro profano. La prosa será durante el periodo virreinal instrumento de textos didácticos, escritos devotos y más tarde se hará presente en el periodismo y en la disputa política.

Pero no se puede obviar que la crónica, escritura en prosa predominante durante el virreinato, aunque también se dieron las crónicas en verso, se hizo acompañar por la ficción o la ficción por la crónica, como se prefiera. Ejemplo de esto es la incipiente novela *Los infortunios de Alonso Ramírez* (1690) del cosmógrafo, poeta, matemático, astrónomo, entre otras cosas, Carlos de Sigüenza y Góngora. De igual manera el texto didáctico y doctrinario se escoltó por lo imaginario como se ve en la obra pastoril del Bachiller Francisco Bramón *Los sirgueros de la virgen* que data de 1620. Alfonso Reyes

---

<sup>1</sup> Hay muy pocos datos biográficos de Joaquín Bolaños. Fue hijo natural de un español Miguel de Bolaños y de Paula Santos de Villa. Su nombre completo es Joaquín Hermenegildo Bolaños. Tomó el hábito de San Francisco, aproximadamente, a los 24 años en el Convento de Guadalupe, Zacatecas (Cfr. Fray Joaquín Bolaños. *La portentosa vida de la Muerte*. Edición crítica, introducción y notas de Blanca López de Mariscal, México, COLMEX, 1992, p. 11).

<sup>2</sup> Cfr. José Miguel Oviedo. *Historia de la literatura hispanoamericana. De los orígenes a la emancipación*, Madrid, Alianza, 2001, p.212.

apunta que en la Nueva España, si es que se puede hablar de novela, ésta contenía una trama de lo más leve y a modo de “píldora dorada.”<sup>3</sup>

El que se sostenga que no se puede hablar de una novela colonial proviene de que a partir de 1531 hubo una serie de decretos reales que establecieron la prohibición de la impresión y lectura de novelas o relatos de imaginación. “Se creía que las ficciones fabulosas o las historias vanas o de profanidad, constituían un material deleznable que debía alejarse de las manos de los lectores, pues podrían introducir en las mentes, sobre todo entre jóvenes, mujeres e indígenas, ideas reñidas con la moral, el orden social y el respeto a la autoridad”<sup>4</sup>.

Así que con estas leyes se cuartaba la imaginación y se tenían que escribir cosas sobre la realidad circundante, nada de supuestos que pudieran perturbar la estabilidad de la metrópoli. Aunque es por todos conocido que a pesar de las severas interdicciones en la Nueva España se leían y escribían obras de ficción de manera secreta.

*La Portentosa Vida de la Muerte*, protonovela o paleonovela<sup>5</sup>, llamada así porque responde a cuestiones religiosas o didáctico-morales y no a un fin estrictamente lúdico o estético, es un libro que nos ayuda a vislumbrar la fisonomía de nuestra literatura mexicana y nuestra visión, tan particular, de ver y relacionarnos con la muerte. La trama la organiza una voz narrativa que se dirige a un narratario explícito: “amado lector mío”, que nos va refiriendo, siguiendo una guía biográfica, el nacimiento, las proezas y el fin de este personaje que nos recuerda lo percederos que somos los humanos.

Cada capítulo tiene un título que anticipa de lo que va a tratar. La historia versa sobre la vida de la Muerte, existencia que es extraordinaria, maravillosa, como predice el encabezado. El relato está contado a manera de anécdota. Muy al estilo de la prosa didáctica-doctrinal medieval y comienza en el marco de la historia evangélica del Paraíso. La Muerte nace por la desobediencia de nuestros primeros padres: del Pecado de Adán y la Culpa de Eva. Tiene por padrino a Aristóteles, que, dice el título de este III capítulo: “le imprimió su verdadero Nombre y carácter”. Su abuela es la Concupiscencia y su primera aparición en la tierra es cuando, aliada con la Envidia, toma la vida de Abel en manos de Caín.

Después de estas aclaraciones se nos dice lo que la Muerte va haciendo para poblar el mundo de sus congéneres, sus peripecias decepciones, simpatías y su relación con

---

<sup>3</sup> Alfonso Reyes. “Letras de la Nueva España”, en Alfonso Reyes, *Obras completas*, vol. XII, México, FCE, 1960, p.349.

<sup>4</sup> *Ibidem.*, pp. 210,211

<sup>5</sup> V. Luis Beltrán Almería, “Teoría de la protonovela”, en *Riff Raff*, recuperado de: <http://riff-raff.unizar.es/files/rrhomenajekurtspangx.pdf>.

los humanos. La narración termina, como en el inicio de ésta, en un marco bíblico: el Juicio Final, donde la Muerte, anciana y enferma, deja sus señoríos y regresa al principio, dando inicio al reino que no tendrá fin. El espacio es marcadamente bíblico; sin embargo hay lugares terrenales donde se realizan las acciones en un tiempo lineal y a veces anacrónico.

En la “Conclusión” se da noticia del mar negro de la muerte que tiene que recorrer todo hombre. Terreno amargo “que está situado entre el oriente de la vida y el funesto ocaso de la Muerte”.<sup>6</sup> Aquí se hace mención de la inexorable condición mortal del hombre y del camino de sufrimiento que va a recorrer éste para ser cadáver, que como pecador no está exento de la agonía que empezará en una cama e irá acrecentándose por la enfermedad hasta el momento de caer difunto y empezar “a navegar el mar de tantas tribulaciones hasta la opuesta orilla de la Muerte”<sup>7</sup>.

El “Testamento”, “que deberá otorgar todo Cristiano, y se les podrá ir leyendo con mucha pausa y con sentido a los enfermos que se hayan ya en peligro de muerte para incitarlos, y moverlos a tiernísimos afectos y sentimientos”<sup>8</sup>, está compuesto a modo de plegaria: “En el Nombre de Dios todo poderoso. Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres Personas distintas, y un solo Dios verdadero”, y es un modelo a seguir para afrontar cristianamente el momento de la Muerte y dejar lo terrenal invocando al Dulcísimo Nombre de Dios y de María Santísima. Devoción que debe de ser mostrada al final de los días para ser agradable a los ojos del Altísimo. El texto establece diversas relaciones dialógicas con otros géneros narrativos como la crónica, los ejemplarios, los sermones. Con escritos como la *Biblia*, fundamento principal de redes intertextuales, con el mito fáustico y el del río del inframundo Aqueronte, “río del dolor”. Así como con obras medievales que por medio de la fábula, debates burlescos y la sátira, tratan de instruir. Por mencionar alguno está el libro el Arcipreste de Hita, *El libro del buen amor*, donde el protagonista es el Amor y todo gira en torno a sus aventuras y vicisitudes. Al parecer Bolaños siguió este mismo tratamiento en cuanto a su personaje. Mientras el Arcipreste apela al ejercicio del “buen amor”, Bolaños demanda “el buen morir”.

La obra fue impresa en folios de a cuarto de 20x14 centímetros<sup>9</sup>. Consta de cuarenta capítulos numerados con números romanos, una Conclusión y un Testamento, todo esto distribuido en 276 páginas, más 24 preliminares que contienen la carátula; la dedicatoria

<sup>6</sup> Fray Joaquín Bolaños, *La Portentosa Vida de la Muerte* [Edición Facsimilar], México, INBA, 1983, p.260.

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> *Ibidem.*, p. 268.

<sup>9</sup> Cfr. María Isabel Terán Elizondo, *Los recursos de la persuasión. La Portentosa Vida de la Muerte de fray Joaquín Bolaños*, México, Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2013, p.24.

ria; el parecer; la censura; las licencias del superior gobierno, del ordinario y de la orden; una fe de erratas; un “Prólogo al Lector”, el índice de los capítulos y un “Preámbulo Necesario para dar Principio a la Historia de la Muerte”. “Además de 18 grabados en aguafuerte de Francisco Agüera Bustamante<sup>10</sup>, quien representa a la Muerte en diferentes caracterizaciones y a cuyo pie se anota una cita bíblica que sirve de referencia tanto para el texto como para el grabado”.<sup>11</sup>

En la caratula dice: *La Portentosa Vida de la Muerte, emperatriz de los sepulcros, vengadora de los agravios del altísimo, y muy señora de la humana naturaleza, cuya célebre Historia encomienda a los Hombres de buen gusto*. De fray Joaquín Bolaños, Predicador Apostólico del Colegio Seminario de Propaganda Fide de María Santísima de Guadalupe extramuros de la muy Noble y Leal Ciudad de Zacatecas en la Nueva Galicia, Examinador Sinodal del Obispado del Nuevo Reyno de León. Fue impresa en México en la Oficina de los Herederos del Lic. D. Joseph de Jaureguí, calle de San Bernardo. Año 1792<sup>12</sup>. El escrito fue editado solo una vez en su tiempo. Tuvo un costo de tres pesos en pergamino y cuatro en pasta, según lo indicó José Antonio Alzate, quien presenta la obra de Bolaños en su *Gaceta de Literatura* en el número publicado el 18 de septiembre de 1792<sup>13</sup>.

El gran periodista mexicano, influido por su amplio conocimiento en varias ramas del saber y su formación ilustrada, critica severamente el trabajo y escribe en su publicación:

En nuestros días no faltan hombres que imitando a Calderón en la ineptia y la puerilidad, parece que se olvidan de la pureza del lenguaje con que escribió aquel cómico y pretenden resucitar el gusto corrompido que avasalló algún tiempo a los grandes ingenios de España. Uno de esos hombres es a mi juicio el R.P. Bolaños. Dios permita que su estupenda y portentosa *Vida de la Muerte* no pase los mares<sup>14</sup>.

Sin duda, el bachiller en teología Alzate fue muy severo con la obra de Bolaños, pero no podía pasar por alto una escritura, que además de que carecía de pulcritud neoclásica, mostrará una concepción de la muerte como algo más cercano a lo humano, a lo divertido y satírico que a lo ascético o religioso.

<sup>10</sup> Grabador novohispano “que inicia sus tareas en 1784, grabando las dos alegorías o geroglíficos [sic] de Quirós, y trabaja hasta 1805, en cuyo año graba, con gran finura, un frontis y nueve láminas para ilustrar la Novena de la Virgen de Loreto, del P. Croiset. Él fue también quien abrió las láminas para la descripción de las dos piedras de León y Gama y el retrato del P. Santa María para las Reflexiones del P. San Cirilo, ambas de 1792” (José Toribio Medina, *La imprenta en México (1539-1821)*, México, UNAM, 1989, t. 1, UNAM, México, 1989, p. CCXIII). Para muchos, el trabajo de este artista novohispano es considerado el antecesor de las representaciones de la Muerte de José Guadalupe Posadas y de los grabados de Julio Ruelas.

<sup>11</sup> María Isabel Terán Elizondo, *op. cit.*, p. 24.

<sup>12</sup> Cfr. Fray Joaquín Bolaños, *La Portentosa Vida de la Muerte*, 1983.

<sup>13</sup> Cfr. Fray Joaquín Bolaños, *La Portentosa Vida de la Muerte*, 1992, p. 46.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 47.



La obra de Bolaños se perdió en los anales del tiempo y pasó al siglo XX siendo por muy pocos conocida. En 1944, en la colección Biblioteca del Estudiante de Ediciones de la Universidad Autónoma de México, se sacó un volumen de dos obras novohispanas de ficción: *Los sirgueros de la Virgen* del Br. Bramón, ya mencionada como literatura pastoril, y *La Portentosa Vida de la Muerte* de fray Joaquín Bolaños. Ambos textos no se publicaron completos, se hizo una selección que estuvo a cargo de Agustín Yáñez, quien también prologó el libro. La lectura que le dio al texto del fraile el gran novelista mexicano no distó mucho de la que Alzate hiciera en su momento. En la advertencia señala que las obras presentadas en el volumen forman parte de la literatura de ficción que durante el periodo Novohispano aspiraron a cubrir el lugar de la novela. De igual manera, plantea que la obra de Bolaños es fundamentalmente moral, “pero en ella des- punta el relato costumbrista y satírico, que pocos años después alcanzará plenitud en las novelas de Fernández de Lizardi. Así, este tomo proyecta luz sobre un ángulo oscuro y exiguo de la literatura mexicana”<sup>15</sup>.

En el prólogo, con una actitud más censurable, el autor de *Al filo del agua* hace notar todas las debilidades de *La Portentosa Vida de la Muerte* y expresa: “los títulos de cada uno de los capítulos [...] y las ilustraciones que lo decoran, despiertan vivo interés y perspectivas en el ánimo del lector, interés y perspectivas que, concentrados hacia la novela o, más [...], hacia el valor literario, pronto se desvanecen, porque lo esperado con aquellas prendas, no corresponden al contenido de la obra”<sup>16</sup>. En general, exalta los defectos de la obra, lo “frustráneo” como texto de imaginación. Mas justifica la selección del texto, “tan defectuoso”, argumentando que es una muestra del esfuerzo en pro de la novela criolla en el periodo virreinal<sup>17</sup>.

Pese a lo que se ha dicho de la obra de Bolaños, es un hecho que es parte de nuestra novelística, y con todo y sus defectos, propios de la cimentación de una escritura de ficción, tiene un valor literario, ya que si se dice que con Lizardi cuajó la escritura costumbrista y satírica, es importante considerar que *La Portentosa Vida de la Muerte* fue el embrión de lo que venía.

El tema de la obra parte de una herencia medieval. Se ve a las claras la influencia de *Las danzas de la muerte*, género definido como:

una sucesión de texto e imágenes precedidas por la muerte como personaje central –generalmente representada por un esqueleto, un cadáver o un vivo en descomposición– y que, en actitud de danzar, dialoga y arrastra uno por uno a una relación de personajes

<sup>15</sup> Cfr. Francisco Bramón, *Los sirgueros de la Virgen*, en Joaquín Bolaños, *La Portentosa Vida de la Muerte*, México, Imprenta Universitaria, 1944, p. VI.

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

<sup>17</sup> Cfr. *Ibidem*, p. XXII

habitualmente representativos de la diferentes clases sociales. Definida así, estaríamos ante una Danza de la Muerte que podríamos definir completa, es decir, con texto literario y representación gráfica<sup>18</sup>.

Esta expresión macabra se manifiesta en varias artes: en el teatro, la pintura, la literatura, la danza, entre otras, y forma parte del folclor de los pueblos. Tradición que es bien conocida por nosotros, ya que constituye un segmento de nuestra idiosincrasia. Este género surgió a finales de la Edad Media y se cultivó en países como Francia, Alemania e Italia, y representa la finitud de la vida en una época marcada por los brotes de la peste negra en Europa.

En España cobró gran importancia, sobre todo en la literatura. La más antigua expresión de esta tradición es un poema titulado: “La danza general de la muerte” conservado en El Escorial, que se cree fue compuesto en el siglo XV: “Yo soy la Muerte, que a todas las criaturas/que hay en el mundo destroza y arrasa.../A la danza mortal venid los nacidos/todos del mundo, de cualquier estado./Los que no quisieren, con fuerza impelidos/heréles venir muy pronto al llamado”.<sup>19</sup>

La concepción de la muerte del hombre novohispano oscilaba entre dos nociones: por un lado era el momento esperado, en el cual el alma dejaba lo terreno para pasar al plano de lo divino y gozar de la vida eterna. Por otro la muerte se temía y se esperaba con dolor y angustia, ya que se concebía como castigo y estaba relacionada al pecado.<sup>20</sup>

Por esta concepción de la muerte, prevaleciente todavía en la tradición judeo-cristiana, que oscila entre salvación y expiación, la obra de Bolaños fue tan criticada y poco aceptada en su época, ya que el fraile la saca de estas nociones, la recrea, caricaturiza y la parodia, desviando su sentido original para re-significarla. Esta deformación hace de la Muerte un personaje de ficción que tiene vida, contradicción irónica. La Muerte bolañesca cohabita en el mundo humano y actúa de acuerdo a él.

A parte de las deficiencias literarias que puede tener la obra, las que hay que ubicar en su contexto, ésta muestra la irreverencia del fraile ante un tema sacro. La bondad de la obra de ficción es que es una reconfiguración del mundo, mas no es el mundo o la realidad. En ese sentido, Bolaños se refiere a la muerte, que en su espacio narrativo es otra Muerte, aquella que construyó desde su proceso de ficcionalidad.

---

<sup>18</sup> Víctor Infantes. *Las danzas de la muerte. Génesis y desarrollo de un género Medieval (siglos XIII-XVII)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997, p. 21.

<sup>19</sup> Belén Iglesias Martínez, “Las danzas de la muerte”, en *Mito. Revista cultural*, recuperado de: <http://revisitamito.com/las-danzas-de-la-muerte/>.

<sup>20</sup> *Cfr.* Gisela von Wobese, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, UNAM, México, 2011, p.36.

Si bien se ha establecido, en lo general, que *La Portentosa Vida de la Muerte* no es una novela, ya que no cumple los cánones de ésta, punto que este trabajo no intenta contradecir, porque no es su finalidad, sino dar a conocer la obra novohispana, sí es parte significativa de nuestro acervo cultural que nos permite clarificar el pensamiento virreinal. A finales del siglo XVIII, época en que aparece el libro, la muerte es un tema que la Ilustración no ha podido dilucidar. Y no hay otra forma de asirse a él más que por la representación.

El texto, de alguna forma, muestra la necesidad del hombre colonial de cambiar patrones y esquemas, de comenzar a parodiar o ridiculizar dogmas. Bien sabemos que tarde o temprano la muerte nos visitará, pero por qué no esta Muerte que se enamora, se casa, envejece y se divierte, y no aquella a la que estamos condenados por el pecado original: “Con el sudor de tu rostro comerás el pan/hasta que vuelvas al suelo/pues de él fuiste tomado. /Porque eres polvo/ y en polvo te convertirás.”<sup>21</sup>

*La Portentosa Vida de la Muerte* nos muestra una concepción de la muerte que es con la que convive nuestra cultura mexicana. Nos identificamos tanto con ella que la celebramos, la vestimos y nos reímos con ella y de ella. La muerte no es un acontecimiento dramático desde nuestra perspectiva, tenemos un trato natural con ella que viene desde nuestra plataforma prehispánica y que no desaparece en la colonia, sino se fortalece y se manifiesta por medio de otras formas de expresión que perviven hasta nuestros días. Expresiones que enuncian lo que somos y cómo nos relacionamos con la muerte y, por lo tanto, con la vida.

El término *muerte*, dice Octavio Paz, es la palabra que jamás se pronuncia porque quema los labios. El mexicano, en cambio, la frecuente, la burla, la acaricia, duerme con ella, la festeja, es uno de sus juguetes favoritos y su amor más permanente [...] Calaveras de azúcar o de papel de China, esqueletos coloridos de fuegos de arteificio, nuestras representaciones populares son siempre burla de la vida”.<sup>22</sup>

## Bibliografía

Beltrán Almería, Luis, “Teoría de la protonovela”, en *Riff Raff*, recuperado de: <http://riff-raff.unizar.es/files/rhomenajekurtspangx.pdf>.

*Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1976.

<sup>21</sup> Gen. 3:19.

<sup>22</sup> Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, España, FCE, 1992, pp. 22-23, recuperado de: <http://www.hacer.org/pdf/Paz00.pdf>

- Bolaños, fray Joaquín, *La Portentosa Vida de la Muerte* [Edición Facsimilar], México, INBA, 1983.
- *La portentosa vida de la Muerte* (Edición crítica, introducción y notas de Blanca López de Mariscal), México, COLMEX, 1992.
- *La portentosa vida de la Muerte , emperatriz de los sepulcros, vengadora de los agravios del altísimo, y muy señora de la humana naturaleza, cuya célebre Historia encomienda a los Hombres de buen gusto*, México, Oficina de los Herederos del Lic. D. Joseph de Jaureguí, 1792.
- Bramón, Francisco, “Los sirgueros de la Virgen”, en Joaquín Bolaños, *La Portentosa Vida de la Muerte* , México, Imprenta Universitaria, 1944.
- Infantes, Víctor, *Las danzas de la muerte. Génesis y desarrollo de un género Medieval (siglos XI-II-XVII)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997.
- Iglesias Martínez, Belén, “Las danzas de la muerte”, en *Mito. Revista cultural*, recuperado de: <http://revistamito.com/las-danzas-de-la-muerte/>.
- Oviedo, José Miguel, *Historia de la literatura hispanoamericana. De los orígenes a la emancipación*, Madrid, Alianza, 2001.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, España, FCE, 1992, recuperado de: <http://www.hacer.org/pdf/Paz00.pdf>.
- Reyes, Alfonso, “Letras de la Nueva España”, en *Obras completas*, vol. XII, México, FCE, 1960.
- Terán Elizondo, María Isabel, *Los recursos de la persuasión. La Portentosa Vida de la Muerte de fray Joaquín Bolaños*, México, Colegio de Michoacán y Universidad Autónoma de Zacatecas, 2013.
- Toribio Medina, José, *La imprenta en México (1539-1821)*, [Edición Facsimilar], tom. 1, México, UNAM, 1989.
- Von Wobese, Gisela. *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, UNAM, 2011.

LA HAGIOGRAFÍA NOVOHISPANA FICCIONALIZADA EN LA PUEBLA  
CONTEMPORÁNEA: *VARÓN DE DESEOS*  
(2012) DE PEDRO ÁNGEL PALOU

*Alma Guadalupe Corona Pérez*  
*Facultad de Filosofía y Letras*  
*Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*  
alma2911@gmail.com

*Esperaba, con más necesidad que fe,  
regresar adonde su amada Raquel*

Pedro Ángel Palou

## **Introducción**

El día 24 de junio de 2011, las campanas de la Catedral de Puebla en México, repicaron festivas para señalar, a propios y visitantes, un sacro acontecimiento de logro compartido con Osma en España: la beatificación de un enigmático hombre que hizo de la religión su vida, el mecenas, poeta e intelectual del siglo XVII virreinal, Don Juan de Palafox y Mendoza.

La Puebla de ayer y hoy se estrechó las manos venciendo al tiempo mediante Palafox. Un día antes habían llegado escasos restos áridos de su cuerpo los cuales, fieles a lo estipulado por el canon de la santidad, son considerados reliquias o testimonios vivos transmisores del poder de Dios que se conectaba con los hombres, no sólo para guiarlos y ser su patriarca, sino para hacer patente el infinito poder de sus milagrosas manos.

La convocatoria multitudinaria dio cuenta viva del interés que despertó su regreso simbólico a una ciudad barroca que tiene conexiones con él: la propia Catedral angelopolitana, el espacio poblano espiritual más importante, y la Biblioteca Palafoxiana, magna obra depositaria de valiosos incunables y materiales bibliográficos antiguos que guardan entre sus folios parte de la historia de la Nueva España.

Este es el marco cultural que sirve de referencia a una neonovela histórica contemporánea escrita por el poblano Pedro Ángel Palou, uno de los miembros de la denominada

Generación del *Crack*.<sup>1</sup> Publicó la novela *Varón de deseos* justo en 2011, siguiendo el paradigma estructural de la hagiografía que, como género literario, fue ampliamente difundido y apoyado por los españoles durante el Virreinato. De esta manera, pasado y presente se suman buscando formular una re-lectura socio-histórica, espiritual y artística de una Nueva España llena de contrastes. Este artículo busca unir ambos momentos analizando en dicha novela las características de la hagiografía que, como género del pretérito se ha visto revitalizado en recientes tiempos ficcionalizando un personaje histórico como Palafox.

### **Antecedentes. El género hagiográfico en el pasado.**

La historia de la hagiografía como género literario dedicado a la escritura de las vidas de santos o aspirantes a ella, es amplia y fundamentalmente antigua, provista de profundas y gruesas raíces, pero esto no la convierte en un discurso caduco o poco relevante, al contrario, el interés de los investigadores por ella ha ido en aumento. El desarrollo de la investigación basada en la exploración de los repositorios antiguos tiene, en parte, la responsabilidad de este interés creciente. Las hagiografías pertenecen a un canon literario con intenciones abiertamente espirituales. Con una profunda raíz ideológica, su construcción mantiene marcados acentos contrastantes y, pese a su añeja genealogía, se mantuvo vigente por largo tiempo.

Este género fue popular e integrante de la literatura devota. En Nueva España, fue generado como parte de la penitencia dictada desde el confesonario, el cual se configuró como espacio barroco en el que convivieron la culpa y el perdón. Es probable que algunas vidas escritas se hayan extraviado y otras aun permanezcan depositadas en repositorios antiguos, su objetivo fue servir de ejemplo para quienes las llegaran a leer. Importantes autores de hagiografía han legado a sus lectores un vasto patrimonio literario, rico en recursos estilísticos y formas que convirtieron a estos relatos en verdaderas alegorías e hipérbolos de una vida compleja llena de sufrimiento expurgativo. El género hagiográfico fue influido y presente manifestaciones intertextuales de otras expresiones literarias, tales como las novelas de caballerías, los *Flos Sanctorum*, el teatro, los *exemplum* medievales, los *libelli miraculorum*, la crónica histórica, la novela bizantina y la emblemática. Intertextualmente son importantes los nexos establecidos entre la hagiografía y todas las manifestaciones literarias mencionadas.

---

<sup>1</sup> A este grupo pertenecen autores que, predominantemente, han nacido a fines de los 60's y mantienen una constancia en la aparición de sus publicaciones entre los siglos XX y XXI, cabe señalar que no existen listas fijas en cuanto a sus integrantes, sin embargo, Jorge Volpi, Eloy Urroz, Pedro Ángel Palou y el desaparecido Ignacio Padilla forman parte activa de la agrupación, por lo menos en los inicios de la misma. Carlos Fuentes contó con su propia nómina del *Crack* y no dudó en ingresar como pariente cercano del grupo a Xavier Velasco.

El siglo XVII tuvo como rasgo fundamental considerar que el tiempo de los conquistadores y su labor, de la mano con los misioneros, ya era pretérito. Los siglos XVI y XVII fueron las centurias en las cuales la monarquía española estuvo preocupada por mantener el control y la estabilidad. En el XVII había descontento, contradicciones y una necesidad de cohesión social que poco a poco iría creciendo hasta desembocar en la combustión libertaria del XVIII: “Mientras en el S. XVII Europa –en el cuadro de corrupción, despilfarro y desperdicio de las Cortes- entraba en el umbral de nuevos tiempos y España a la última fase de su grandeza, una vigorosa reacción puritana y espiritual volvía por sus fueros.”<sup>2</sup> En efecto, hay periodos históricos críticos muy específicos en los que, con especial fuerza y esmero, se necesita instrumentar una serie de operaciones políticas que garanticen el control social. En este contexto la escritura de vidas devotas o hagiografías novohispanas cumplió con una doble función: por un lado estuvo directamente vinculada con una necesidad de vigilancia y control; por el otro, se presentó como apoyo espiritual para los hombres y parte medular de la penitencia.

Existen ejemplos de vidas escritas tan importantes como la de Santa Teresa de Ávila o Santa Catalina de Siena, hagiografías que formaron genuinos paradigmas a nivel del contenido y de la estructura. El esquema o modelo que siguen las hagiografías como diarios de vida es constante: circunstancias adversas del hagiografiado antes de su nacimiento, nacimiento poco afortunado, niñez y adolescencia, juventud y adultez, visiones, muerte y milagros posteriores al fallecimiento también reconocidos como “famas de santidad”.

Otro libro importante de fines del siglo XIII que ejemplifica a la perfección a esta escritura devota es *La leyenda dorada* (1282) del beato dominico Santiago de la Vorágine, dicho libro es un poderoso compendio de vidas ejemplares que dio sustento fundamental a la iconografía de la Edad Media, el Renacimiento y el Barroco. Existe un manuscrito de esta obra que data del 1260 así como versiones recientes incluyendo una edición facsimilar<sup>3</sup>.

En la Nueva España fue Don Carlos de Sigüenza y Góngora quien, por su parte, se dio a la tarea de compilar algunas vidas de aspirantes a la santidad para darlas a conocer en *Parayso Occidental* (1684)<sup>4</sup>. Las llamadas flores de santidad escribieron sus avatares, así

<sup>2</sup> Ramón Kuri Camacho, *La axiología jesuítica y Palafox*, México, Gobierno del Estado de Puebla, 1994, p. 14.

<sup>3</sup> En algunos textos aparece como Jacobo de la Vorágine. En 1982, se publicó bajo el sello editorial de Alianza Forma, en dos tomos. En 2008 se tiraba la decimocuarta reimpresión. El Prefacio fue escrito por el Padre Graesse, en Dresde el 1 de noviembre de 1845.

<sup>4</sup> Su título completo es: *Parayso Occidental. Plantado y cultivado por la liberal benéfica mano de los muy catholicos y poderosos Reyes de España Nuestros Señores en su Magnífico Real Convento de Jesús María de México*. La Facultad de

como una *sui generis* y sugerente geografía corpórea del sufrimiento en aras de obtener un lugar en los altares o mínimamente, servir de ejemplo edificante a sus lectoras y lectores.

Este peculiar recorrido por una cartografía del dolor se convirtió en el periplo obligatorio de los aspirantes a la santidad. El cuerpo, cárcel del alma, marcharía hacia su liberación después de los padeceres terrenales, esta desventura sería la moneda de cambio capaz de ser el pasaporte hacia la felicidad eterna. Los diarios de vida, en su formato biográfico y/o autobiográfico no son las únicas formas adoptadas por la hagiografía, también podemos encontrarla bajo las formas del sermón, los libros de horas, e incluso, la epístola, por ejemplo.

De acuerdo con Antonio Rubial<sup>5</sup>, así como la hagiografía mantiene una estructura fija, también sus personajes son constantes y simbólicos, aunque existen excepciones, algunos de los protagonistas frecuentes son: el ermitaño, el mártir en el Japón, la religiosa, el Obispo reformador y el misionero. La hagiografía tuvo la respuesta para llenar el sitio que hoy es ocupado por la propia novela, sobre todo porque esta última es prácticamente inexistente durante los siglos XVI y XVII.

### **Don Juan de Palafox, personaje de ayer y hoy**

La historia de la hagiografía como género dedicado a la lectura piadosa y de edificación fue emblemática y símbolo literario de una etapa socio-política virreinal. En los últimos años y mediante la intervención de varios autores, incluido Pedro Ángel Palou, la neonovela histórica, mediante la intervención de varios escritores, la ha desempolvado y revitalizado: personajes señeros han cubierto nuevas páginas, ahora bajo la forma de la ficción, se convierten en una parte de la memoria que da cuenta de los instrumentos de control ejercido desde el poder en otros tiempos.<sup>6</sup> El polígrafo mexicano Carlos Fuentes señala en *La gran novela latinoamericana* que: “cada época va nombrando al mundo y al hacerlo se nombra a sí misma y a sus obras”.<sup>7</sup>

---

Filosofía y Letras de la UNAM y el Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX coeditaron un facsímil de la primera edición en 1995. El Consejo Nacional para la Cultura y las Artes lo editó bajo la Colección Cien de México también en 1995.

<sup>5</sup> En el libro *La santidad controvertida* (México. Fondo de Cultura Económica, 1999), Antonio Rubial formula un cuidadoso análisis a la hagiografía, a sus temas y a sus personajes.

<sup>6</sup> La capacidad narrativa y versatilidad de los escritores contemporáneos abarca la incorporación de la investigación y re-escritura del pasado al mundo de la ficción, este hecho explica, en parte, la revitalización de un género como la hagiografía que de hecho mantiene lazos irrompibles con las escrituras del yo, específicamente desde la biografía y la autobiografía.

<sup>7</sup> Carlos Fuentes, *La gran novela latinoamericana*, México, Alfaguara, 2011, p. 438.



La novela de Palou, *Varón de deseos*<sup>8</sup>, ha logrado mantener un paralelismo sobresaliente entre su trama y lo que sucedió en el año 2011, cabe señalar que la novela fue publicada con meses de anticipación al acto litúrgico en honor a las reliquias del protagonista. Puebla, en el presente, ha celebrado el retorno simbólico de uno de los hombres más fuertes, paradigmáticos y polémicos de su tiempo. Desde la narración tenemos la oportunidad de recrear una atmósfera novohispana que acompañó y juzgó los pasos de un hombre enigmático que trabajó incansablemente, vivió y luchó por una comunidad que no entendió, cabalmente, sus sueños: “Él había puesto el empeño de su vida, de sus propias rentas incluso, para que se terminara de edificar la más hermosa catedral”<sup>9</sup>.

Grandes personajes han cubierto las páginas de una historia literaria latinoamericana en construcción, tal es el caso de la novela en cuestión, cuyo eje protagónico es don Juan de Palafox y Mendoza, mítico, alto y distinguido ministro eclesiástico que trabajó arduamente por la cultura y el arte en la Puebla de los Ángeles del XVII. Forjó una interesante trayectoria administrativa e intelectual: fue obispo, mecenas, bibliógrafo, consejero, virrey, capitán y visionario impulsor de la cultura novohispana, de acuerdo con la novela: “Ha sido el único hombre que ha llevado a costas como virrey todo el peso del poder civil, y el poder divino como arzobispo”<sup>10</sup>.

Es importante señalar la metodología que los escritores emplean en la construcción de la neonovela histórica ya que la mayoría de ellos lo primero que refieren, al hablar de su trabajo creativo es enfatizar la investigación profunda, previa a la escritura y construcción de estas historias. Con esto queda indicado, no sólo el esmero colocado en ellas, sino también, la importancia de la incorporación directa de la Historia al mundo de la Literatura.

Con esta novela nos reencontramos con un Palou dividido o autofragmentando entre la literatura y la historiografía, se nos muestra como investigador y creador: “Quizá esta sea la novela que más tiempo he tardado en escribir. La fui redactando con mi propia vida desde que cumplí ocho años y entré al precioso repositorio de los libros del obispo virrey”<sup>11</sup>. Incluso revela algunas de sus fuentes bibliográficas históricas que, como punto de partida, le permiten una fehaciente recuperación de lugares, fechas y acontecimientos, característica de la neonovela histórica<sup>12</sup>. Se conforma, de esta manera, un mar-

<sup>8</sup> Pedro Ángel Palou García, *Varón de deseos*, México, Planeta, 2011.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p.126.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>11</sup> *Idem*, p. 171.

<sup>12</sup> No ha sido la primera de sus novelas dedicadas al Virreinato, en *Morelos, morir es nada* (2007), ha recreado una de las etapas más convulsas y explosivas del siglo XVIII, la Independencia de México, y cuyo eje central

co de referencia que “arropa” libremente a la ficción porque las voces de sus personajes están reconstruidas desde la historia.

La novela contiene un subtítulo que provoca la llegada del pasado: *Varón de deseos. Una novela sobre el barroco mexicano y su gran mecenas: Juan de Palafox*. En efecto, el siglo XVII se caracteriza, entre otras cosas, por mantener viva la influencia de un Barroco traído por los españoles a América, sin embargo, éste es único y propio ya que mantiene, hasta nuestros días, el sello indígena. De tal modo, es posible llamarlo Barroco mexicano o Barroco de Indias, diferente al europeo, porque ha podido incorporar los matices de nuestras culturas ancestrales tales como la flora, la fauna, el color de la piel y el cabello, la constitución física, el sabor, los colores y las formas del pasado, dando como resultado un sincretismo multicultural.

El relato de Palou tomó su nombre de una obra homónima de Palafox, que fue publicada en 1642, dedicada a la reina Isabel de Borbón e inspirada en los *Pía Desideria Emblematis* (1624) —la cual fue editada en Amberes por el jesuita alemán Herman Hugo. La publicación de *Varón de deseos* (1642) fue un acontecimiento esperado por Palafox, pues deseaba que ésta fuera una publicación ilustrada con emblemas barrocos europeos y diseñados por el milanés Andrea Alciato<sup>13</sup>. Sin embargo, las estampas nunca llegaron a integrarse por no encontrar en Nueva España “quien abriera las planchas”. Su temática es espiritual y en la novela queda ficcionalizada de la siguiente manera: “Se ha terminado la vía purgativa, el dolor, la pena. Empieza esa vía iluminativa de la que tanto escribió en su *Varón de deseos*”<sup>14</sup>.

La literatura emblemática fue de suma importancia para el Barroco, vale recordar el predominio de Alciato para toda la genealogía bibliográfica, presente, también, como influencia de la hagiografía y la literatura de edificación.

En ese tiempo Palafox ya tenía tres años de haber sido designado para ocupar la sede episcopal de su amada Raquel, nombre femenino con el cual nominara a Puebla, toda vez que les era permitido, a los altos jerarcas eclesiásticos, emplearlo al desposarse con su ciudad episcopal “Pero era, también, la fiesta dispuesta para renovar sus votos de

---

es don José María Morelos y Pavón. La nota peculiar de esta novela la pone el hecho de depositar en una voz femenina la totalidad de la narración.

<sup>13</sup> Existe una edición española de José J. de Olañeta del año de 2003 preparada por Rafael Zafra, para UIB, Universitat de les Illes Balears. *Los Emblemas de Alciato*, están traducidos en Rimas Españolas de 1549 en Lion. En la biografía del pintor Diego Velázquez se anota que en su biblioteca personal tenía un ejemplar de *Los emblemas de Alciato*.

<sup>14</sup> Pedro Ángel Palou García, *op. cit.* p. 151.

amor infinito con su amada Raquel”<sup>15</sup>. En otro momento de la novela se anota: “Al otro día de su llegada, después de la colación, el obispo se dispuso a dar una caminata de reencuentro con su adorada Raquel. A su paso mucha gente lo saludaba y besaba la mano sinceramente”<sup>16</sup>.

El relato está dividido en nueve partes correspondientes a una cronología diacrónica, pese a que la novela se inicia *in media res* con el nudo o clímax de la historia y la última parte recibe el nombre de Epílogo. Es decir, la biografía de Palafox es presentada como una hagiografía “encerrada” o arropada por la Primera y Última Partes que funcionan como paréntesis o marco histórico que sitúa al lector en el contexto novohispano poblano.

Hay una secuencia interna normada por los años emblemáticos vividos por Palafox mismos que guardan relación con el esquema de la hagiografía: los lamentables hechos registrados antes de su nacimiento, su nacimiento y abandono, el reconocimiento y muerte de su padre biológico, sus cargos eclesiásticos y políticos, su viaje a la Nueva España, la escritura de su obra espiritual y literaria, su amor por Puebla y las obras arquitectónicas realizadas en ella, su regreso obligado a España y su muerte.

A la estructura de la novela se anexan tres partes finales que no corresponden al relato ya que están íntimamente relacionadas con la investigación que sirvió de base al trabajo creativo: *Cronología y Notas*, *Mínima Bibliografía* y una *Nota íntima del Autor*. Con estos tres anexos, por nominarlos de una manera general, el autor ofrece algunos informes o herramientas elementales, que, a manera de recuento, explican una parte de la labor realizada como escritor y como investigador.

A lo largo de ciento setenta y cinco páginas se presenta un discurso escrito en tercera persona gramatical, básicamente, pese a contar con pasajes de suma importancia en los que la voz de los personajes adopta la primera persona gramatical para entablar un diálogo entre ellos o bien, para ofrecer al lector una invitación para ingresar en el mundo de preocupaciones de Palafox a través del monólogo interior: “-No voy a posar para retrato alguno- le dijo a Diego Borgraf -Puede, si quiere, copiar el dibujo que hicieron de mi persona en la Audiencia Real. Es el único retrato que existe y si hubiera más los quemaría yo si pudiera, por las muchas ofensas que tiene hechas a Dios- concluyó”<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>17</sup> *ibidem*, p. 130.

La cronología que sigue el relato es compleja ya que éste se inicia en el año de 1647, con el significativo título de: “La huida, un *Coloquio de la Misericordia*”, el pasaje retrata uno de los momentos más álgidos en la biografía de Palafox: “Toda la ciudad vocifera en su contra. Han vestido de obispo a un borrico y lo pasean y se mofan de él y lo alebrestan y lo provocan”.<sup>18</sup> En esta parte se aclara la adopción del nombre Raquel de parte del protagonista: “Su reino se llama Raquel y es su amado obispado, Puebla. Lo ha recorrido entero a lomo de mula dos veces, desde el océano Pacífico, casi por donde llega la Nao de China, hasta el golfo, en la Vera Cruz”<sup>19</sup>.

A manera de una prolongada analepsis en la segunda parte, el autor vuelve a 1600, el año de nacimiento de Palafox, el Moisés de Fitero: “Emergió del cuerpo de la madre que creyó morir con el dolor al sentir el desprendimiento de todas sus entrañas”<sup>20</sup>, es la época durante la cual Juanico vive sin madre y sin padre biológicos, él tuvo que permanecer bajo el amparo de padres adoptivos por la irregularidad de la relación amorosa de Ana de Casanate y Espés y Jaime de Palafox y Rebolledo, Ana: “Quería justificarse al sentir como castigo de Dios la vergüenza de contemplar que su vientre se abultaba contra todos sus deseos. Cada mes sería peor”<sup>21</sup>.

La tercera parte, titulada *Y un día tuvo un padre*, ocupa el período 1609-1617. En efecto, su padre lo reconoce como su hijo legítimo y su madre profesa bajo el influjo de los remordimientos por haber abandonado a Juanico (Palafox, en sus primeros años) a su suerte: “Don Jaime de Palafox, su verdadero padre, al enterarse de su existencia cuando Juan tenía tres años, quiso ayudarlo estando muy pendiente de su comportamiento y de que fuera a la escuela apenas cumpliera cinco, así como que no le faltara alimento y aprendiera otros menesteres que lo hicieran un hombre juicioso”<sup>22</sup>. Ana de Casanate reconocería que don Jaime nunca la engañó: “El respeto entre el señor Palafox y yo fue absoluto. Siempre me dejó claro que su intención era ordenarse sacerdote, consagrarse a Dios y al conocimiento”<sup>23</sup>. No obstante, el amor se dio entre ambos: “Y entre la miel que succionaba de sus labios, y envuelta en el perfume que expedían sus manos, no sé cómo, o no quiero recordarlo, me di cuenta de las consecuencias de jugar a las sensualidades de la carne”<sup>24</sup>. Estos serían los padres de Juanico, quien hacia el final de esta parte

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 14-15.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 56.

contaría con veinte años afirmando que: “El tiempo del poder es otro tiempo”<sup>25</sup>. Sin duda, la influencia paterna y la formación académica estaban forjando el carácter del joven Juan.

La cuarta parte titulada *Y otro día muere el padre* se enfoca desde 1624 hasta 1629. Es el tiempo en el cual Juan administró los negocios la familia, integrada por su padre, su madrastra y sus medios hermanos, que lo vieron siempre como un hermano y ejemplo. Al mismo tiempo, estudiaba literatura y lenguas como el latín. Su joven estabilidad familiar se vio ensombrecida por la muerte del padre: “Ambas presencias le dieron consuelo cuando su padre enfermó repentinamente y murió el 27 de febrero de 1625 como caballero de la Orden Militar de Santiago a la edad de sesenta y nueve años”<sup>26</sup>. Poco a poco su empeño y capacidad de liderazgo empezaron a dar frutos en lo académico: “Fue así que en 1625, a sabiendas del talento de Juan de Palafox para dirigir, el duque abogó por Juan ante Felipe IV para que fuera nombrado Fiscal del Consejo de Guerra”<sup>27</sup>.

Como la mayoría de héroes hagiográficos Juan también perdió el camino en un momento dado, el poder sumado al reconocimiento envanecieron al protagonista: “Sin embargo, aún no encontraba resolución a sus dudas porque no era fácil al fin tener tanto reconocimiento a nivel social, él, que venía de ser nadie y nada, sin apellido ni destino definido”<sup>28</sup>. El contexto, las relaciones con otras personas influyeron negativamente en su comportamiento: “La convivencia directa con la realeza y su estilo de vida causaron a Juan grandes confusiones que anotaba a diario, pues buscaba encontrar esa paz espiritual”<sup>29</sup>. Agrega, además: “Jugó, pendenciero, su presente por varios meses sin ocuparse del futuro. Lo mismo bebía que salía en compañía de mujeres”<sup>30</sup>.

La quinta parte considera los años 1626 a 1639, periodo en el cual Juan realiza su formación académica y eclesiástica, ahora con sus apellidos, de Palafox y Mendoza. Escribe un Diario de vida: “De todo lo visto y vivido tomaba nota en su diario lugares, nombres de personajes, número de manos besadas, obras de arte apreciadas, situaciones de tensión y de descanso, reflexiones sobre la monarquía y el Nuevo Mundo”<sup>31</sup>. Su faceta de escritor se extiende a otros ámbitos como la biografía: “Aunque no recibiría remuneración alguna, Juan estuvo dedicado a la comunidad de religiosas por lo menos dos años. Con la in-

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 77.

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

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 83

fanta archiduquesa sor Margarita estrechó la relación convirtiéndose en su biógrafo”<sup>32</sup>. Y también en la política: “Todas las noches dedicaba sus horas de sueño a instruirse y escribir sobre las leyes humanas y divinas, sobre el rigor con que debían aplicarse, sobre los reyes, los funcionarios, los sacerdotes: todo sobre el pensamiento político”<sup>33</sup>.

El sentido de la honestidad, la rectitud y el honor son valores presentes de manera insoportable en todos los aspectos de la vida espiritual, civil y personal de Juan de Palafox, virtudes redobladas después del extravío juvenil. A lo largo de la Sexta Parte de la novela, misma que abarca sólo el año de 1642, se marca uno de los más importantes acontecimientos de la vida de Palafox ya que las acciones se concentran en el viaje a las Indias bajo la investidura de virrey y arzobispo, cargos de suma importancia y responsabilidad pero también comprometedores e imán de envidias, enconos y adversarios, sobre todo porque don Juan tuvo un elevado sentido de la institucionalidad, rectitud y honestidad: “Los comentarios malintencionados y con ánimo de corromper su imagen se dieron en todas las medidas y sobre todas las materias humanas: corrieron los rumores de su bastardía y se puso entonces en entredicho su autoridad para juzgar lo maltrecho”<sup>34</sup>.

En la séptima parte, únicamente abarca 1647, el año de su regreso a la Puebla de los Ángeles o su Raquel, después de trabajar en la sede de la Nueva España, situación que lo colocó en el momento más álgido y vulnerable del relato. Solo, deprimido, expuesto y consciente de su situación: “Pero don Juan no se engañaba, no; su regreso no dejaba de tener o de implicar dolor o amargura, incluso esa misma ira recalcitrada en sus enemigos los jesuitas, cuántos lo odian, piensa”<sup>35</sup>. Esta parte de la novela es de suma importancia ya que se re-encuentra, temporalmente, con la Primera Parte de la misma y la escritura del llamado *Coloquio de la Misericordia*. Los problemas con los que se encontró fueron tantos y de tal magnitud que con sumo dolor se vio precisado a abandonar el lugar que tanto amó: “En fin, hace cuatro meses huyó de su diócesis, imposible aplacar la ira. Martirizado. ¿No lo intentaron matar incluso frente a la catedral? ¿No desataron una guerra casi fratricida? ¿No se declararon los pueblos en su defensa y los poderosos en su ofensa? Pero en las guerras, en las guerras nadie sale ganando”<sup>36</sup>.

La octava parte está dedicada a los años 1649 y 1650, años de suma aflicción para Palafox ya que concentran su regreso forzado a España, no sin antes fundar el Real y Pontificio Seminario Conciliar o Tridentino y consagrar la Catedral poblana, caro sueño

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 87

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 101

<sup>34</sup> *Idem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 111.

acariciado por don Juan: “Después signó tres veces la puerta de la catedral y dejó entrar a todos los feligreses al esplendor del hermoso inmueble. Esa noche todavía faltaban las vísperas cantadas y un sinfín de repiques que tenían previsto durar hasta el lunes”<sup>37</sup>. Su regreso a España estuvo matizado por profundos contrastes ya que debió comparecer ante la Corte Penal por la controversia generada con la Orden Jesuita, lastimoso evento que lo precedía y que no se separó de sus amarguras. Como todos los héroes hagiográficos, Palafox no podía ser la excepción en cuanto a vivir en carne propia la injusticia, la animadversión y el desprecio. El cierre de la novela, como tal, se registra con el Epílogo en el que quedan asentados los últimos años, de 1653 a 1659, seis largos años en Burgo de Osma, durante los cuales añoró a Puebla y deseó regresar desde el primer momento en el que se empezaba a alejar de ella: “Buscaba la resignación y tenía la esperanza de que sólo iba a tratarse de un viaje a la tierra natal pero que regresaría a su hogar, con su amada Raquel”<sup>38</sup>. Marchó cargado de *saudade* y escritos de todo tipo como prosa espiritual, poesía, diario de vida, epístolas, entre otros. Aún no terminaba su viaje cuando: “Mientras se encontraba todavía en el viaje de regreso, es dictado un memorial en Puebla contra su persona, desacreditando su trabajo y deshonorando su nombre”<sup>39</sup>. Una larga espera matizada por el anhelo de regresar, sin esperanzas: “Ninguna súplica fue válida ante el Rey para que lo dejara volver a Puebla a pesar de ver terminados los pleitos”.<sup>40</sup> Buscando resarcir un poco todas sus tribulaciones recibió el nombramiento de obispo de Osma, esto le dio la total certeza de que moriría en España: “Ahora si tenía la seguridad de que no regresaría a ser sepultado como tantos hijos en la Nueva España”<sup>41</sup>. Enfermo y lleno de añoranza por Puebla, muere: “Ni siquiera tiene fuerzas para seguir escribiendo. Esos papeles últimos que son sólo suyos, pues ya ha dictado su propia biografía para los demás, instado por sus pocos amigos”<sup>42</sup>.

Como en todas las hagiografías se deja ver, en la novela, la presencia de los posibles milagros o portentos obrados por intercesión del protagonista: “Se corrió el rumor de que estando él en Osma, lo habían visto en Puebla de los Ángeles de manera clara, de rodillas junto al altar mayor, como lo recordaban. Algunos vecinos de la ciudad aseveraron que esto sucedió varias veces”<sup>43</sup>. Forma parte de esto las señales que, paulatinamente, recibió de la llegada de la muerte: “Varias señales había tenido de su muerte. La primera fue que durmiendo oyó una voz que decía: <Juan, disponte para la jornada, que ha lle-

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 133

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 139

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 141

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

<sup>41</sup> *Idem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 151

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 145

gado tu tiempo>”.<sup>44</sup> Su cuerpo doliente poco a poco fue vencido por la enfermedad, se confinó en un rincón, se despojó de los instrumentos de tortura que siempre lo acompañaron: “Luego se desprendió de una cadenilla de hierro con puntas que traía ceñida y rodeada al cuerpo, además de un cilicio a modo de escapulario y una cruz de palo de un jeme de largo, guarnecida de cabezas de clavos de hierro que acababan en punta, que traía puestos contra el pecho para mortificación”.<sup>45</sup> Y la muerte llegó.

## Conclusión

En la vida real se trata de un hombre que fue realmente polémico, a quien se le escribió libelos ofensivos en su contra, los jesuitas le organizaron una mascarada para ridiculizarlo y satanizarlo como persona y como autoridad, edictos escandalosos orquestados por la Santa Inquisición se hicieron públicos para presionarlo aún más: muchos pleitos, demasiados enemigos y mucho dolor.

Personaje relevante y poco analizado en México, peculiar mecenas a quien Puebla le adeudará, por todo lo que le reste de historia, dos baluartes de suma importancia: la Catedral angelopolitana y la Biblioteca Palafoxiana recintos colmados de historia, de los que siempre se habla al citar a su impulsor. Controvertido y maltratado ayer y reivindicado en el siglo XXI con un lugar en los altares entre la corte de santidad.<sup>46</sup>

Su apego a Puebla lo llevó a tomar algunas determinaciones interesantes, por ejemplo, mandar construir en el Altar del Perdón de la Catedral su propia tumba, vacía desde el siglo XVII hasta nuestros días ya que sus restos fueron depositados en la Capilla de las Reliquias después de más de trescientos años. La impresionante Biblioteca Palafoxiana guarda tesoros bibliográficos de valor incalculable como incunables y manuscritos de materia diversa.

Mucho tiempo después de su partida por fin algo del propio Palafox, una parte de sí mismo, fue depositada, después de siglos de espera, en el recinto que soñó y tanto deseó fuera su lugar de reposo eterno, en la novela biográfica de Pedro Ángel Palou, escrita bajo el canon hagiográfico se puede leer: “Ahora, este 10 de noviembre está en su Puebla de los Ángeles y de los demonios y le han hecho fiesta. Aquí empezó la guerra y aquí nunca vino la paz”.<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> *Ibidem.* p. 147

<sup>45</sup> *Ibidem.* p. 148

<sup>46</sup> *Cfr.* Ricardo, Fernández Gracia. *Don Juan de Palafox. Teoría y Promoción de las Artes*. Pamplona: Asociación de Amigos del Monasterio de Fitero, 2000.

<sup>47</sup> Pedro Ángel Palou García, *op. cit.*, p. 112



## **Bibliografía**

- Covarrubias y Orozco, Sebastián de, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid, Castalia, 1995.
- Fernández Gracia, Ricardo. *Don Juan de Palafox. Teoría y Promoción de las Artes*, Pamplona, Asociación de Amigos del Monasterio de Fitero, 2000.
- Fuentes, Carlos, *La gran novela latinoamericana*, México, Alfaguara, 2011.
- González Boixo, José Carlos (ed.), *Tendencias de la narrativa mexicana actual*, Madrid, Iberoamericana y Vervuert, 2009.
- Kuri Camacho, Ramón, *La axiología jesuítica y Palafox. La Mónica Privata de la Compañía de Jesús*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 1994.
- Moreno Martínez, Matilde, *Diccionario lingüístico-literario*, Madrid, Castalia, 2005.
- Padilla, Ignacio, *Si hace Crack es Boom*, Barcelona, Umbriel, 2007.
- Palou García, Pedro Ángel, *Varón de deseos*, México, Planeta, 2011.
- *Morelos: Morir es nada*, México, Planeta, 2007.
- Quintana Tejera, Luis, *El hombre en la literatura (De Dante a Mario Vargas Llosa)*, México, UTEP y EÓN, 2009.
- Rubial, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.



## BREVES CONSIDERACIONES A LA RELACIÓN DE LA APARICIÓN DEL CRISTO DE CHALMA

*Gerardo González Reyes*

*Universidad Autónoma del Estado de México*

*ggonzare@hotmail.com*

*Magdalena Pacheco Régules*

*Universidad Autónoma del Estado de México*

*magdalenapr1@hotmail.com*

*Rosa María Camacho Quiroz*

*Universidad Autónoma del Estado de México*

*rosycamacho319@hotmail.com*

Durante la baja Edad Media se advertía la religión entre la superstición, ya que todavía estaban presentes muchos ritos paganos heredados de la cultura romana, y los principios cristianos. El hombre medieval no podía, del todo, hacerse a la idea de la presencia de un solo dios omnipotente y omnipresente y desechar por completo a sus deidades. De ahí la necesidad de los pueblos de venerar a los santos, como una manera de preservar el paganismo. El fervor a éstos, a su imágenes y sus reliquias eran el medio para solucionar problemas, pedir protección, salud o algún favor, a cambio de limosnas, veladoras, peregrinaciones o de una eterna devoción.

El culto a los santos adquirió mayor relevancia durante los siglos X y XI, ya que por diversas partes de Europa se encontraron restos mortales santificados, como: la cabeza del apóstol Juan en 1010 y la de María Magdalena en 1037<sup>1</sup>. Lo que dio pie a los primeros santuarios, algunos de ellos sitios paganos cristianizados. La visita a estos lugares sagrados era muy popular entre la población medieval. Los creyentes recorrían grandes distancias para llegar a los lugares de veneración: “El pueblo visitaba las iglesias, pasaba en ellas la noche llevando en procesión las reliquias de los santos”<sup>2</sup>.

En el periodo medieval la Iglesia adquirió el compromiso de destituir toda práctica pagana. Con el descubrimiento del Nuevo Mundo este deber se tenía que realizar con mayor ahínco. Las historias de apariciones y milagros en América proceden del pensamiento medieval de los frailes encargados de la conversión de los indios, claro está, con

<sup>1</sup> Cfr. Jan Dhondt, *La alta Edad Media*, México, Siglo XXI, 1978, pp. 246-247.

<sup>2</sup> Alejandra González Leyva, *Chalma: una devoción agustina*, Toluca, UAEM e Instituto Mexiquense de Cultura, 1991, p.91.

sus marcadas peculiaridades, ya que los pobladores del recién descubierto continente refunden a sus dioses en la religión impuesta.

Junto con la veneración de los santos se da la escritura hagiográfica para dar cuenta de la vida de estos seres excepcionales, como la de San Antonio, escrita por San Atanasio o las leyendas áureas recopiladas por San Gregorio Magno. Cerca del año 1000 y ante la imagen de un dios castigador, los fieles buscaban con mayor insistencia intermediarios para encontrar soluciones a sus necesidades cotidianas. De esta manera, y encabezados por el Arcángel Gabriel, surge una gran variedad de santos, cada uno con atributos específicos divinos y pertenecientes a diversos estratos sociales<sup>3</sup>. Dice Rubial: “hasta el siglo X sólo habían sido reconocidos para su veneración los arcángeles, los mártires, los ermitaños antiguos, los obispos y los monjes. A finales del siglo X comenzaron a ser propuestos como modelos algunos laicos nobles y reyes”<sup>4</sup>.

Estas escrituras, cultivadas por la escuela medieval llamada mester de clerecía<sup>5</sup> durante los siglos XIII y XIV, para 1472, fecha en que se instaló la primera imprenta en España, fueron muy difundidas, lo que a la iglesia preocupó, porque podían ser peligrosos para la integridad de la fe. Ante esta inquietud el papa Urbano VIII prohibió la impresión de libros que contuvieran insinuaciones de santidad, milagros o revelaciones, sin la explícita aprobación de la Iglesia<sup>6</sup>.

Al ser la Nueva España un brazo de España, sobre todo en el siglo XVI y XVII, ésta no estuvo exenta de esta historia religiosa. La escritura hagiográfica en las nuevas tierras, junto con las leyendas de apariciones, cargadas de magia y mito, fueron un componente de la incipiente personalidad criolla.

La manera de trazar la historia fue por excelencia la crónica, dejando de lado otros modos de contar lo acontecido, como la hagiografía, ya que los textos de vidas ejemplares, por los hechos prodigiosos que narran, han sido ubicados más dentro de la ficción que del acontecimiento histórico.

Si bien la escritura cultivada por excelencia en el periodo novohispano fue la crónica, especialmente en el siglo XVI, los relatos hagiográficos encontraron un lugar en este ex-

<sup>3</sup> Cfr. Antonio Rubial, “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, p. 53.

<sup>4</sup> *Idem*.

<sup>5</sup> El mester de Clerecía fue un género literario medieval cultivado por clérigos, en su mayoría, que abordada temas religiosos y doctrinales. Esta escritura se caracteriza por su forma culta y el uso de la cuaderña vía. Los textos hagiográficos más destacables pertenecientes al mester de clerecía está la obra de Gonzalo de Berceo, quien escribió la vida de santos.

<sup>6</sup> Cfr. Antonio Rubial, *op. cit.*, p. 56.

tendido género que, como es sabido, inicialmente formaba parte de un modelo retórico específico en la tradición medieval, cuyas normas se basaban en las necesidades legales y administrativas, pero usada la crónica para dar cuenta del Nuevo Mundo, ésta se transformó. Así que lo que determinamos como crónica es un compuesto muy heterogéneo de escritos que van desde cartas, cartas de relación, diarios, historias. De ahí, como bien lo apunta José Miguel Oviedo: “Aunque bien conocida, leída y estudiada, la crónica americana es una expresión que presenta una serie de graves problemas que no han sido resueltos del todo o, a veces, ni siquiera bien planteados. Esas cuestiones son de carácter genético, tipológico, histórico, literario y cultural”<sup>7</sup>. En estas redacciones de gran valor historiográfico y literario, donde se cruzan la realidad y la imaginación, lo pasional y lo polémico, se deja ver la interpretación y reconfiguración de un incipiente mundo fértil y rico en manifestaciones religiosas, como: “el culto a las reliquias y a las imágenes de un profuso santoral; la promoción de prácticas devocionales para rescatar a las ánimas del purgatorio [...]; la predicación de la caridad [...]; el tema de la vanidad del mundo; el papel redentor del sufrimiento [...]; la presencia continua del demonio”<sup>8</sup>.

Pero no se puede hacer referencia a las expresiones o relaciones devotas en la Nueva España sin hablar de las órdenes religiosas. Y para efectos de este modesto trabajo, es primordial referirse a la orden de agustinos establecidos en Malinalco, ya que son los que dirigían el santuario de Chalma en el siglo XVI, lugar de profunda veneración a una imagen de Cristo, la cual abraza una historia, una relación, cuestión que se ha de abordar, de manera sucinta en el presente escrito.

Los frailes agustinos emprendieron con gran devoción su labor evangelizadora en la zona de Ocuilan, Malinalco, Zacualpan y Toluca, entre otros pueblos de indios del México central. Pero se encontraron que la conversión de los indios era más aparente que real. Situación que se evidenció, apunta Noemí Quezada Ramírez, cuando algunos ministros del culto nativo de Ocuilan fueron denunciados ante la Inquisición episcopal, encabezada por Zumárraga, ya que un indio de nombre Juan Teztecatl declaró que en una cueva cercana había encontrado muchos ídolos y evidencias de que se practicaban sacrificios ante ellos, y no sólo eso, sino que muchos de los indios de Ocuilan guardaban en trojes ídolos, mantas, puntas de navajas y otros utensilios empleados en los rituales.<sup>9</sup>

El culto a la aparición de Chalma ha sido relatado por varios cronistas religiosos. El jesuita Francisco de Florencia en 1689 dio a la imprenta de Cádiz una extensa obra que hablaba sobre la leyenda del Santo Cristo y la vida del eremita mestizo fray Bartolomé

<sup>7</sup> José Miguel Oviedo, *Historia de la literatura hispanoamericana*, Madrid, Alianza, 2001, p. 75.

<sup>8</sup> Rubial, *op. cit.*, p. 57.

<sup>9</sup> Quezada citada en María J. Rodríguez-Shadow y Robert D. Shadow, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, Toluca, UAEM, 2002, p. 36.

de Jesús María y su discípulo fray Juan de San José<sup>10</sup>, quienes por sus acciones milagrosas convirtieron a Chalma en uno de los centros de procesión más importantes del virreinato.

En el siglo XVIII fray Juan de Magallanes, prelado del convento, escribió un pequeño compendio sobre la imagen aparecida. Años más tarde, fray Manuel Gutiérrez redacta un informe sobre el milagro, escrito enviado al papa Benedicto XIV y por desgracia se perdió. En la primera mitad del siglo XIX, fray Diego Aguiar, quien fue provincial de la congregación, compuso una breve relación, pero como los otros escritos, no tuvo grandes repercusiones, quizá por su falta de difusión<sup>11</sup>

La crónica del Santuario de Chalma más propagada y, por lo tanto la más conocida, es la de fray Joaquín Sardo, publicada en 1810, dice Rubial al respecto:

La obra del padre Florencia no tuvo seguidores en el siglo XVIII y posiblemente fue muy poco difundida en México, dado que fue editada en Cádiz. Sin embargo [...] la necesidad de dar alimento a la piadosa curiosidad de estos fieles movió a fray Joaquín Sardo, prior de Chalma a principios del siglo XIX, a hacer una reedición, casi textual, de la obra de Florencia. Este texto tuvo mejor fortuna que el de Florencia y al parecer recibió una gran difusión<sup>12</sup>.

En la amplia crónica del fraile Sardo se lee en la portada, a manera de título: *Relación histórica y moral de la portentosa imagen de N. Sr. Jesucristo crucificado aparecida en una de las cuevas de S. Miguel de Chalma, hoy real convento y santuario de este nombre, de religiosos ermitaños de N. G. P. y doctor S. Agustín, en esta Nueva España, y en esta provincia del santísimo nombre de Jesús en México. Con los compendios de las vidas de los dos venerables religiosos legos y anacoretas de este santo desierto, f. Bartolomé de Jesús María y f. Juan de San José.*

<sup>10</sup> “En 1623 llegó a la ermita Bartolomé de Torres, un exarriero natural de jalapa, hijo de un español y de una indígena [...], quien después de un revés de la fortuna había decidido entregarse a prácticas ascéticas y servir a los fieles que visitaban Chalma. Pronto el eremita mestizo comenzó a adquirir fama de taumaturgo y esto aumentó la afluencia de enfermos suplicantes. El fenómeno recordaba a los antiguos chamanes y llamó la atención de los religiosos, quienes, por mano de fray Juan de Grijalva, entonces prior de Malinalco, dieron al curandero el hábito de agustino. [...] El hermano [...] fray Bartolomé de Jesús María, como fue llamado el ermitaño [...] recibió algún tiempo después como ayudante a un muchacho [...]. Este discípulo que recibiría con el tiempo el nombre de fray Juan de San José, se dedicó a recolectar limosnas en pueblos y ciudades y a expandir la fama de su venerable maestro. Cuando fray Bartolomé murió en 1658 y dejó a fray Juan de San José como su sucesor, sus numerosos milagros asociados a la devoción del Santo Cristo, habían convertido Chalma en uno de los centros de peregrinación más importantes de la Nueva España”. (Antonio Rubial, *op. cit.*, pp. 62-63).

<sup>11</sup> *Cfr.* María J. Rodríguez-Shadow *et al.*, *op. cit.* p. 35.

<sup>12</sup> *Ibidem.*, p. 71.

Enseguida del extenso rótulo dice: “Nuevamente escrita por R. P. predicador jubilado <sup>2º</sup> prior actual de este real convento, Fr. Joaquín Sardo. Quien la dedica á [sic] su M. Illré y sagrada Providencia”<sup>13</sup>. La relación está editada por la casa de Arizpe en México en el año de 1810.

A las claras se puede verificar lo que apunta Rubial sobre la reescritura que hace Sardo de la historia compendiada por Florencia, que sin duda alguna, antes de pasarla al papel, ya era literatura oral.

La relación histórica presentada por Sardo está contenida en 368 páginas organizadas en tres libros. El primero contiene la historia de la aparición del Santo Cristo de Chalma y consta de dieciséis capítulos. El libro II, el más extenso, se refiere a la breve historia de la vida y virtudes del siervo fray Bartolomé de Jesús María y está compuesto por veinticuatro apartados. El capítulo III relata la vida resumida de Juan de san José y su educación en Chalma, este último apartado lo constituyen sólo cinco capítulos.

El cronista del Santuario manifiesta que en una “cueva o gruta que fabricó la misma naturaleza en forma de bóveda, sin artificio hermosa: capaz para el santo empleo á que la destinó la divina Providencia”<sup>14</sup> había un altar donde tenían colocado a Oztochteotl a quien los naturales

sacrificaban al demonio abominables cultos, ofreciéndole inciensos y perfumes, y tribu-  
tándole en las copas de sus caxetes (así llaman sus vasos) los corazones y sangre vertida  
de niños inocentes, y de otros animales que gustaba la insaciable crueldad del común  
enemigo [...]la cual antes que la santificase la sagrada imagen, era común alvergue  
de leones, tigres, lobos y multitud de animales y sabandijas venenosas, como víboras,  
escorpiones y alacranes, inmundos compañeros del infernal y maligno huésped que la  
habitaba”<sup>15</sup>.

Para algunos historiadores Oztochteotl es una forma de Tláloc. Para otros es Tezcaltipoca. Para Sardo es “el Dios de las cuevas, aunque de ello no hay total certeza”, dice el cronista. Lo que es un hecho fehaciente es que el lugar era un importante sitio de culto visitado por peregrinos del lugar y de lejos. El fraile asienta:

Era mucha la devoción (mejor diríamos superstición) y grande la estima, que su en-  
gañada ceguedad hacía de este ídolo, y conforme á ella, era el numeroso concurso de

<sup>13</sup> Joaquín Sardo. *Relación histórica y moral de la portentosa imagen de N. Sr. Jesucristo crucificado aparecida en una de las cuevas de S. Miguel de Chalma* [...], México, Casa de Arizpe, 1810.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 3-4.

naturales, que de toda la comarca, y aun de los más remotos climas venían á adorarle y ofrecerle torpes víctimas, y pedirle para sus necesidades, el favor y auxilio, que engañados se persuadían podía darles.<sup>16</sup>

No importando la trascendencia del lugar para los naturales, hubo algunos que denunciaron a los practicantes de los cultos idolátricos y según lo que nos relata Sardo, fueron los mismos indígenas quienes llevaron a fray Sebastián de Tolentino y fray Nicolás de Peréa, predicadores fervorosos de la orden, a la cueva donde se llevaban a cabo dichas prácticas: “impías adoraciones, sangrientos sacrificios y demás abominaciones que allí cometían todos los demás, no reducidos á nuestra santa fé”.<sup>17</sup> Llegaron, “no sin grande trabajo”, ya que el camino hacia la gruta era “inculto y áspero” y “lleno de fieras y sabandijas”, al lugar y exponiendo su vida caminaron al interior de la cueva y vieron por sus propios ojos “bárbaros sacrificios y demás impiedades, que por relación habían sabido”<sup>18</sup>.

Fray Nicolás de Perea, quien dominaba el idioma tlahuica, hablado en Ocuilan, comenzó a predicar “con ardor y eficacia”. Expuso que aquel ídolo no era Dios, sino el demonio que deseaba su ruina y muerte eterna y la de todos los pobres que allí morían sacrificados; no había más Dios que Jesucristo hijo de Dios verdadero, quien vino al mundo para salvar a los hombres con el precio de su sangre<sup>19</sup>.

El discurso del fraile, apunta Sardo, anunciaba “la luz de la verdad”. Pero a ciencia cierta no se sabe qué paso en la cueva enseguida del sermón. El cronista anota que la variedad de traducciones de los documentos indígenas varían sobre lo acontecido ese día. Unos dicen que a los indios les llegó tanto el mensaje de Tolentino que de inmediato derribaron el altar y al ídolo. Otros exponen que los naturales se sintieron tan ofendidos que se fueron del lugar uno por uno<sup>20</sup>. Sardo sugiere que la información más precisa sobre el acontecimiento es la registrada por fray Diego Aguiar, “quien hizo exactas diligencias para averiguar lo más cierto del suceso”, asegura el cronista, es que habiéndose salido la plebe y quedándose sólo los principales, éstos acordaron con los frailes que un asunto de tanto peso, como era el mudar de religión y culto, se tenía que pensar, así que solicitaron tiempo para su decisión, que lo pensarían y responderían al otro día. Al tercer día del compromiso (hay varias historias sobre este dato), los frailes Perea y Tolentino se encaminaron a la cueva con una cruz en sus hombros para colocarla en lugar del ídolo.

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 9

<sup>19</sup> *Cfr. Ibidem*, p. 10

<sup>20</sup> *Cfr. Ibidem.*, p. 13



Salieron de Ocuilan acompañados por algunos indios y con graves problemas llegaron hasta la cueva y se encontraron con la sorpresa que el Todopoderoso había hecho su labor, anticipándoseles a los religiosos había vencido al demonio haciendo pedazos a la deidad idólatra: “¡oh estupendo prodigio! ¡oh portento admirable de la divina omnipotencia!”. Hallaron “a la sagrada imagen de nuestro soberano redentor Jesucristo crucificado, colocada en el mismo altar en que estaba el ídolo detestable, y a este derrumbado en el suelo”<sup>21</sup>.

La portentosa parición, comenta Sardo, era inteligible para los malinaltecas, chamaltecas y ocuytecas, pero aun sin la claridad de lo acontecido, les abrió los ojos y conocieron la verdad. Impresionados los indios decían, según el cronista:

si esta sola imagen que aquí admiramos, advertimos igualmente, ser tan poderosa, aun en la forma paciente y lastimosa en que deja verse, que á sus pies yace postrado y deshecho el ídolo en quien hemos tenido vinculadas nuestras confianzas, cuya protección hemos invocado, y á quien hemos rendido nuestros cultos y adoraciones si tan fuerte y poderosa es la copia muerta, ¿qual [sic] será el original vivo, que nos predicán con tan ardiente fervor estos constantes varones?<sup>22</sup>

Este acontecimiento sucedió en el año de 1539. Evento, que sin duda alguna, fue definitivo para impulsar la tarea de evangelización entre los naturales de esta comarca. Con la aparición la idolatría fue desplazada. Se sustituyó a Oztochteotl por el crucifijo. Los vencedores establecerían una nueva fe, un nuevo dios que se adoraría en el mismo sitio que la deidad prehispánica. La cueva sería un espacio donde el pasado precortesiano y el presente cristiano se reunían. En donde el ídolo dejaba de ser de piedra para convertirse en carne crucificada.

En toda relación se mezcla lo subjetivo con lo objetivo, la franqueza histórica y la recreación literaria. En todo el tiempo de la conquista religiosa los frailes usaron el método de la sustitución subyugando a los indígenas a la fe cristiana. Los relatos de apariciones y manifestaciones religiosas fueron muchos durante la época virreinal. Si eran auténticas o no, no es relevante, lo significativo es que fueron respondiendo a la necesidad de identidad y legitimación entre los distintos sectores que conformaron el mestizaje novohispano.

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p.20.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p.23.

## Bibliografía

Dhondt, Jan, *La alta Edad Media*, México, Siglo XXI, 1978.

González Leyva, Alejandra, *Chalma: una devoción agustina*, Toluca, UAEM, Instituto Mexiquense de Cultura. Toluca, 1991.

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

Rodríguez-Shadow, María J. y Robert D. Shadow, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*. Toluca, UAEM, 2002.

Rubial, Antonio, “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España”, en Ay-luado Clara García y Manuel Ramos Medina, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, INAH, UIA, 1997.

Sardo, Joaquín, *Relación histórica y moral de la portentosa imagen de N. Sr. Jesucristo crucificado aparecida en una de las cuevas de S. Miguel de Chalma [...]*, México, Casa de Arizpe, 1810.



IGLO  
XVIII



**LA INTEGRACIÓN DE “ANTIGUOS Y MODERNOS”  
EN LA OBRA DE MARCOS JOSEPH SALGADO:  
*CURSUS MEDICVS MEXICANUS* (1727)**

*Martha Eugenia Rodríguez*

*Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, Facultad de Medicina*

*Universidad Nacional Autónoma de México*

martha.eugenia.rp@gmail.com

*Jimena Pérezblas Pérez*

*Centro de Estudios Municipales y Metropolitanos*

*Facultad de Estudios Superiores, Acatlán*

*Universidad Nacional Autónoma de México*

jimena.perezblas@gmail.com

## **Introducción**

Al iniciar el reinado de la dinastía borbónica en España, sobresale en la Nueva España un médico, Marcos Joseph Salgado (1671-1740), quien, como titular del Tribunal del Protomedicato, trabajó por la salud pública y desde la Universidad, en la formación de los futuros médicos, impartiendo la cátedra de Prima de medicina de 1722 hasta el momento de su muerte. Sin embargo, su faceta más relevante es la de autor. Salgado produce una obra que intentó alcanzar la modernidad científica, pero sin éxito: *Cursus medicus mexicanus* publicada en latín el año 1727. El libro, que hace mención al tema de la circulación de la sangre descubierta un siglo atrás y por ende, la cuestión fisiológica, no logró traspasar la doctrina galénica. En ese contexto, el estudio biográfico de Salgado no se limita a su valor intrínseco, sino que interesa de manera particular comentar su obra, con base en el estudio hecho por el médico José Joaquín Izquierdo Raudón (1873-1974). El *Cursus medicus mexicanus* surgió durante lo que Francisco Flores (1852-1931) denominó como un periodo “metafísico” de la medicina en México<sup>1</sup> y aunque se puede decir que la historia del libro científico en la Ciudad de México se dio a la par de la dominación española durante la primera mitad del siglo XVI, al introducirse la imprenta en la capital, en realidad los primeros libros impresos se dedicaron a temas doctrinales y religiosos, relegando los textos de otras materias a un segundo plano.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Hugo Hernando Aréchiga Artuzaástegui, *Ciencia, Universidad y Medicina*, México, Siglo XXI, 1997, p.162.

<sup>2</sup> Carlos Viesca, “Los libros médicos en la Nueva España” en *Gaceta Médica de México*, vol.132, núm. 3, pp. 327-332.

La imprenta aún era un invento relativamente nuevo en Europa al momento de la invasión hispánica, por lo que su llegada a la Ciudad de México se llevó a cabo de forma limitada cuando el impresor sevillano Juan Cromberger envió a la nueva capital una de ellas a cargo de un socio, el componedor Juan Pablos, con quien firmó un contrato el 12 de junio de 1539 para administrarla y regentarla, por lo que no es de extrañar que el taller diera prioridad a la impresión de libros religiosos de instrucción, iglesia y canto, destinados a la conversión de la población indígena. Cromberger murió en 1540 y así finalizó su monopolio sobre las impresiones en la Nueva España. A partir de ese momento, fueron proliferando los impresores en la ciudad de México, de tal forma que a finales del siglo XVI ya se podían encontrar al menos diez de ellos funcionando<sup>3</sup>, lo que abrió una nueva serie de oportunidades a los libros científicos. Entre ellos podemos contar con la *Opera medicinalia* (1570) de Francisco Bravo, el libro *Suma y recopilación de cirugía con un arte para sangrar muy útil y provechosa* (1578) de Alonso López de Hinojosos; el *Tratado breve de anatomía y cirugía* (1579) y el *Tratado breve de medicina* (1592), ambos de fray Agustín Farfán; *Problemas y secretos maravillosos de las Indias* (1591) de Juan de Cárdenas, *De la verdadera medicina, astrología y cirugía* (1605) escrito por Juan de Barrios, *Sitio, naturaleza y propiedades de la Ciudad de México* (1618) de Diego Cisneros, el *Tesoro de medicina para todas las enfermedades* (1672), obra de Gregorio López; el tratado *Principia medicinae epitome et totius humani corporis fabrica* (1685) de Diego Osorio y Peralta,<sup>4</sup> el *Florilegio medicinal* (1712) de Fray Juan de Esteyneffer y, finalmente, el libro que será objeto del presente estudio, el *Cursus medicus mexicanus* (1727) de Marcos Joseph Salgado, el primero de carácter fisiológico en América<sup>5</sup>. Sin embargo, antes de comentar el libro de Salgado, se presenta una reseña de su vida.

### Datos biográficos

Marcos Joseph Salgado Cerón nació en Puebla de los Ángeles en 1671, fue hijo natural de Francisco Salgado y Gertrudis Cerón. Contrajo matrimonio con Leonor Recabarren con la que tuvo dos hijos: Joaquín, quien posteriormente se convertiría en bachiller y María Francisca. La reconstrucción de su biografía<sup>6</sup> refleja a un hombre próspero, con actividades mercantiles exitosas sumadas al reconocimiento que disfrutó no sólo como médico de cámara del virrey Duque de Linares (1662-1717), sino también como catedrático en la Real y Pontificia Universidad y titular del Real Tribunal del Protomedicato. Cabe apuntar

<sup>3</sup> Víctor Julián Cid Carmona, “Epítome bibliográfico de escritos médicos mexicanos, siglos XVI- XVIII”, en *Boletín Mexicano de Historia y Filosofía de la Medicina*, 2002, vol. 5, núm.1, pp. 4-15, p. 4.

<sup>4</sup> Martha Eugenia Rodríguez Pérez, “La medicina científica y su difusión en Nueva España”, *Estudios de Historia Novohispana*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, vol. 12, 1992, pp. 181-194, p.186.

<sup>5</sup> Hugo Hernando Aréchiga Artuzaástegui, *op. cit.*, p.162.

<sup>6</sup> María Luisa Rodríguez Sala y Rosalba Tena Villeda. *Los doctores en medicina: sus redes sociales (Etapa barroca, 1622-1727)*, núm. 5, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, Academia Mexicana de Cirugía, Patronato del Hospital de Jesús, 2015, p. 526.

que durante el periodo colonial, la medicina se desarrolló en dos ámbitos<sup>7</sup>. El primero correspondió a una medicina de carácter doctrinal, la que se impartía en la Universidad, mientras que la práctica profesional correspondía al ámbito supervisado por el Real Tribunal del Protomedicato. Salgado participó y destacó en ambos espacios, sin descuidar su ejercicio profesional en instancias particulares, como lo fue el Colegio de San Pedro y San Pablo.<sup>8</sup>

Como primer protomédico, Salgado se ocupó de manera personal de exponer y buscar solución al problema de las personas que ejercían como médicos sin haber sido examinados y autorizados por el Tribunal citado. Su oposición ante la proliferación de una práctica que consideraba peligrosa y dañina, lo instó a enviar una petición oficial al Consejo de Indias con fecha del 6 de abril de 1723, aunque debió haberse sentido decepcionado ante la tibia respuesta que obtuvo de ese organismo, el cual se limitó a asegurar que se contaban con todas las disposiciones necesarias para evitar ese mal.<sup>9</sup>

### **Formación médica en la Real y Pontificia Universidad de México**

José Joaquín Izquierdo Raudón,<sup>10</sup> médico e historiador mexicano, anota que de acuerdo con una hoja de servicios redactada por el mismo Salgado, el poblano cursó gramática en su ciudad natal antes de matricularse en la Facultad de Medicina de la Universidad. Esta institución, fundada el 21 de septiembre de 1551 e inaugurada el 5 de junio de 1553 con cátedras de sagrada teología, cánones, artes y gramática, fue regida por las ordenanzas de la Universidad de Salamanca. Los estudios médicos en la Nueva España se empezaron a organizar de manera tardía, pues fue hasta el 7 de enero de 1579 cuando se empezó a leer la primera cátedra, la de Prima de Medicina. La segunda, la de Vísperas de Medicina se dictó a partir del 7 de enero de 1599. En el siguiente siglo se integraron las materias de Método Medendi, Anatomía y cirugía y, finalmente, en 1637, la de Astrología y matemáticas, incorporando, de alguna manera, la geografía médica como materia obligatoria para los estudiantes de medicina.<sup>11</sup> Dichas cátedras podían otorgarse a los profesores de varias formas, en propiedad o perpetuas; de manera temporal, contratadas por cuatro años o en sustitución, que podían ser propietarias o temporales que se obtenían por un tiempo menor al usual, para suplir al poseedor de la cátedra.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Germán Viveros Maldonado, *El Hipocratismo en México: siglos XVI al XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, p. 123.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>9</sup> María Luisa Rodríguez Sala y Rosalba Tena Villeda, *op. cit.*, p. 361.

<sup>10</sup> José Joaquín Izquierdo, *Balance Cuatricentenario de la fisiología en México*, México, Ciencia, 1934, p. 57.

<sup>11</sup> Charles Donald O' Malley, *History of Medical Education: An International Symposium Held February 5-9, 1968*, Berkeley: University of California Press, 1970, p. 432.

<sup>12</sup> Germán Viveros Maldonado, *op. cit.*, p.117.

Durante su estancia en la Universidad, Marcos Joseph Salgado debió haber hecho las siguientes lecturas, tal como lo dictaban los estatutos de la institución. En el primer año, los tratados galénicos *De elementis et temperamentis*, *De humoribus*, *De facultatibus naturalibus* y *De pulsibus et urina*; en el segundo año se examinaban *De differentia februm*, *De arte curativa*, *ad Glauconem* y *De sanguinis missione*. En el tercero se estudiaban fragmentos de las obras *Quos et quando oporteat purgari*, el noveno libro *De Rasis ad Almançorem* y *Aforismos hipocráticos*, aunque no podemos estar seguros de cuáles fueron los extractos seleccionados de éstos últimos. Finalmente, durante el último año se veían los tratados galénicos *De crisis et de diebus decretoriis* y ciertas partes en *De método Medendi*.<sup>13</sup> Es decir, nuestro autor llevó una educación tradicional, apegada a los clásicos, dado que la Universidad rehusaba incluir en el programa institucional a autores contemporáneos que publicaran obras contrarias a la reglamentación instituida por el Santo Oficio. Por tanto, hombres como Salgado, que tuvo acceso a otros libros, de donde conoció los postulados sobre la circulación de la sangre, se valió de otros medios que traspasaron los límites institucionales, sólo así se comprende que un médico del siglo XVIII, como Salgado, haya escrito un tratado de medicina que, apunta Viveros Maldonado, fue usual, incluso, en las universidades europeas.<sup>14</sup>

En ese contexto, en abril de 1689, Salgado concluyó los cursos que integraban la carrera de medicina<sup>15</sup> y el 21 de mayo del mismo año presentó a dos colegas estudiantes, llamados Domingo Hidalgo y Domingo González como testigos de que había cumplido con un acto público, tal como lo demandaba la Universidad. Este consistía en una práctica de retórica, por lo que Salgado llevó a cabo la lectura de diez lecciones sabatinas necesarias para presentar el examen de bachiller por suficiencia en medicina, trámite necesario para recibir fecha para la prueba. Presentó y aprobó la evaluación el 28 de mayo de 1689. Ya convertido en bachiller, se dedicó entre 1689 y 1694 a la práctica médica que se requería para aspirar a los grados de licenciado y doctor.<sup>16</sup> Después de presentar tres testigos que dieran fe de que el bachiller pasante era natural de Puebla de los Ángeles, limpio de sangre, honesto sobre la identidad de sus padres y que contaba con la preparación necesaria para aspirar a grados superiores, Salgado atravesó por el llamado “acto de Repetición” y finalmente obtuvo el grado de licenciado el 17 de marzo de 1694 de manos del decano de la facultad.<sup>17</sup> A continuación, comenzaron las diligencias requeridas para obtener el grado de doctor. El sábado 17 de abril se presentó a la ceremonia

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p.126.

<sup>14</sup> *ibidem*, p.129.

<sup>15</sup> Rodríguez Sala y Tena, *op. cit.*, p. 362.

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

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 363.



denominada del “paseo y la pompa”, la cual precedía al examen, mismo que tuvo lugar el domingo 18 de abril en la Sala del Coro de la Catedral, donde Salgado recibió el grado ese mismo día<sup>18</sup>.

### El catedrático

A partir de 1688, aún como estudiante, Marcos Joseph Salgado manifestó su interés por pertenecer al cuerpo magisterial, en particular, para tomar la cátedra de Prima de Filosofía. En lo que respecta a la medicina, Salgado opositó varias veces a diversas cátedras, aunque sin éxito alguno. Se interesó por impartir las de Prima de medicina, Temporal de Vísperas, Anatomía y cirugía y Método Medendi. Por ejemplo, en 1690 concursó por la de Vísperas, pero el ganador fue el doctor Juan de Brizuela; siete años más tarde, solicitó la cátedra de Método, pero se le otorgó al doctor Agustín Sánchez de León y en 1699 opositó la de propiedad de Vísperas, que se dio al doctor Joseph Montañó. Fue hasta el cuarto concurso, en 1699, cuando Salgado<sup>19</sup> resultó ganador de una cátedra, la de Anatomía y cirugía, que renovó por otros cuatro años en 1703. A partir de entonces, la situación le favoreció, ya que Salgado concursó nuevamente por la vacante de Método Medendi, de la que tomó posesión el 25 de agosto de 1704, con renovación por varios cuatrienios más. Fungió como titular de Método hasta 1722, cuando por fin pudo ocupar la tan deseada cátedra, la de Prima de Medicina, la de mayor trascendencia en el programa curricular de la carrera de medicina y con la que, en consecuencia, debía tomar el cargo de primer protomédico. A la convocatoria de Prima se presentaron dos concursantes, Salgado, ganador y Juan Joseph de Brizuela, quien se inconformó por el resultado. Es decir, la adquisición de la cátedra no se dio sin problemas, ya que a pesar de haber obtenido la mayoría de votos en la elección correspondiente, el doctor Brizuela, su opositor, consideró que tenía más derecho a ella y acudió al virrey Marqués de Casafuerte para que anulara los resultados de la elección. El virrey revisó los informes del Rector y el Claustro de Consiliarios, así como las instancias y resultados de la votación para emitir su juicio y decidió que la cátedra efectivamente correspondía a Salgado y ordenó que se le diese posesión en propiedad el 14 de noviembre de 1722.<sup>20</sup>

Además de catedrático, Salgado participó en la Universidad como miembro del Claustro, particularmente como consiliario, diputado de hacienda y examinador de bachilleres de artes. Asimismo, se dedicó a escribir un trabajo titulado *De Anatomia Cordis* y dio un acto público sobre “las cuestiones más célebres de *Pulsibus*”. En la Universidad no había posibilidad de que se integrara la medicina europea moderna a la enseñanza de la tradición hipocrática; sin embargo, Salgado se ocupó de buscar una reconciliación entre

<sup>18</sup> *Idem*.

<sup>19</sup> AGN, Ramo: Universidad, v. 90, núm. 1, fs. 385-400.

<sup>20</sup> Izquierdo, J. J. *Op. cit.*, p. 58.

ambas posturas, entre las doctrinas clásicas de Galeno, Avicena, Averroes y Razés y los llamados “modernos”.<sup>21</sup>

### La obra: *Cursus Medicus Mexicanus*

El *Cursus medicus mexicanus* (1727) es una obra contenida en un volumen, con forro de pergamino, de 15 x 20.5 cm., con un texto central de 344 páginas,<sup>22</sup> más elogios al autor y un prefacio escrito por éste. En la leyenda original que adorna el frontispicio se lee: *CVRSVS MEDICVS MEXICANVS Iuxta sanguinis circulationem, alia Recentiorum Inventa Ad vsum Studentium in hac Regali, Pontificia, Mexicanà Academia*, tratándose de un libro de texto para el curso de Prima de medicina que impartía Salgado desde hacía cinco años. El libro en cuestión es la primera parte del curso médico; la correspondiente a la fisiología, que desde el siglo XVI significó el estudio científico de los movimientos y las funciones de los seres vivos.<sup>23</sup> La fisiología debía entenderse como una anatomía impulsada.

En la obra citada, el autor dejó escrito que al cubrir una serie de temas, incluiría noticias sobre la circulación de la sangre, lo que resultaba novedoso. Recuérdese que un siglo atrás, William Harvey (1578-1657) había descubierto la circulación sanguínea. Demostró que el corazón enviaba la sangre por todo el cuerpo y que regresaba en su totalidad al corazón en un circuito cerrado.<sup>24</sup> Su hallazgo lo dio a conocer en 1628 a través de su obra *Exercitatio anatómica motu cordis et sanguinis in animalibus*, derrumbando los postulados galénicos que afirmaban por una parte, que la sangre se originaba en el hígado y por otra, la existencia de una comunicación interventricular en el corazón. Sin embargo, en tiempos de Salgado, la teoría de la circulación todavía no era del todo admitida, de ahí que en el *Cursus medicus mexicanus* la noticia pareciera un suceso reciente.

José Joaquín Izquierdo, principal estudioso de la obra de Salgado, apunta que el propósito del *Cursus* fue, desde luego, conocer el cuerpo humano y ocuparse de una serie de nociones y cuestiones generales partiendo del conocimiento de la circulación de la sangre, pero sin ser ésta su objeto central.<sup>25</sup> Izquierdo señala que la obra en cuestión no logró desprenderse del escolasticismo imperante en la Real y Pontificia Universidad para conciliar a los así llamados autores “antiguos” y “modernos”. El discurso de la obra es galénico, de ahí que Salgado, en su interés por comprender el cuerpo humano, empiece el texto haciendo referencia a la teoría de los elementos, como se estilaba entre

<sup>21</sup> Viveros Maldonado, G., *Op. cit.*, pp. 68 y 121-122.

<sup>22</sup> Izquierdo, *op. cit.*, p. 59-60.

<sup>23</sup> Pedro Laín Entralgo, *Historia de la medicina*, Barcelona, Salvat, 1982, p. 275.

<sup>24</sup> Francisco Guerra, *Historia de la medicina*, Madrid, Ediciones Norma, 2007, p. 183.

<sup>25</sup> Izquierdo, *op. cit.*, p. 60.

los doctos clásicos. Marcos Joseph Salgado acepta la existencia de los cuatro elementos de la naturaleza, aire, agua, fuego y tierra, encontrando grandes dificultades al tratar de comprender de qué forma funcionan las cualidades de cada uno de ellos, es decir, si el aire podía ser más húmedo que el agua o la tierra más seca que el fuego<sup>26</sup>. Como no eran elementos inmediatos que los médicos pudieran esperar examinar, eventualmente Salgado opta por tomar los elementos conforme al modelo cartesiano (éter o materia sutilísima) para pasar luego al de los iatroquímicos, representados por Paracelso (1493-1541), alquimista, médico y astrólogo suizo que se oponía a la tradición, a la teoría humoral de la enfermedad que hablaba de la sangre, bilis, flema y melancolía. Los seguidores de esta última teoría vinculaban la medicina con la química para buscar explicaciones a los procesos fisiológicos del cuerpo. Así, determina que el mercurio o espíritu, el azufre, la sal, el agua y la tierra eran los elementos más satisfactorios para dar una explicación certera. Es éste, uno de los momentos donde consideramos que se revela su verdadero propósito: Salgado no intenta desmentir, ni reconciliar a los antiguos y modernos, sino “complementar” las antiguas teorías que ha llegado a aceptar como ciertas con los postulados más recientes que le resultan de particular interés o que considera válidos, de ahí su apego a la iatroquímica.<sup>27</sup> Así, Salgado sostiene que los humores, “substancias líquidas palpables engendradas en el cuerpo humano y naturales de él”,<sup>28</sup> se acrecientan para dar lugar a las sustancias del cuerpo, como el chylo, la leche, la bilis, el semen, la sangre menstrual, la linfa y las lágrimas, entre otras.

Durante la época de estudio, el Santo Oficio se mantenía al pendiente de aquellas publicaciones provenientes del extranjero o escritas por autores cuyo origen o creencias religiosas supusieran una contradicción para el dogma cristiano, como experimentó Marcos Joseph Salgado de primera mano cuando en diciembre de 1701 pidió su venia a las autoridades eclesiásticas para conservar en su poder algunos ejemplares de interés: las obras de Horestio, las de Daniel Zenerto, cirujano italiano (1572-1637) que se ocupó de las heridas — probablemente el *Almanach Perpetuum Celestium Motuum*, por ser su obra más conocida— y las de Abraham Zacuto (1452-1515), matemático, astrónomo e historiador hispano judío que se refugió en Portugal y después en el Imperio Otomano tras la expulsión de los judíos de España. El Tribunal le otorgó autorización para conservar a Zenerto y Zacuto, pero no a Horestio, cuya obra o datos biográficos no fue posible localizar.<sup>29</sup>

Teniendo en cuenta las dificultades que representó para Salgado el conservar en su poder las mencionadas obras, cabe preguntarse qué tan accesibles habrán sido las obras de

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>29</sup> Rodríguez y Tena, *op. cit.*, p. 373.

autores como William Harvey o del irlandés Robert Boyle (1627-1691), quien en 1661, desmintió por completo en *The Sceptical Chymist* las doctrinas químicas de la medicina de los elementos aristotélicos y los principios de Paracelso.<sup>30</sup> En el siglo XVIII proliferó la aparición de libros de medicina, haciéndose cada vez más accesibles las obras científicas de origen europeo y las formas de difundirlas<sup>31</sup>, lo cual explica que Salgado sí haya tenido noticias de la obra de Harvey pero no haya logrado hacerse una idea completa de sus postulados por haber accedido a ella de forma fragmentaria. Por otro lado, si llegó a tener noticias del trabajo de Boyle,<sup>32</sup> parece no haber ejercido influencia en sus teorías, pues a lo largo de todo el *Cursus medicus mexicanus*, se percibe la pesada presencia del galenismo del que el autor no pudo desprenderse.

Como prueba, basta repasar los dictados de Salgado sobre las partes corporales, donde retoma el libro hipocrático *De morbis popularibus*, que divide el cuerpo en tres ámbitos: continentes o partes sólidas; contenidas o humores y productoras de impulsos o espíritus. Tras analizarlas, Salgado termina dividiendo al cuerpo en dos categorías: fluidas (humores y espíritus), que considera fundamentales debido a que no se puede vivir sin ellas y sólidas (las que de por sí tienen figura, textura y dureza como el cerebro, el corazón y el hígado) y no son propensas a modificarse.

En lo que respecta al punto más importante del libro, la circulación sanguínea, es verdad que Salgado desecha la teoría del origen de la sangre en el hígado pero nunca se aleja de los hipocráticos, ya que al hablar del corazón, de inmediato lo responsabiliza de la producción de los espíritus vitales, lo que en sí mismo representa un paso hacia delante seguido de un breve retroceso pues la mera noción de “los espíritus vitales”, pertenece plenamente a la antigüedad clásica. Cabe recordar que los antiguos, familiarizados con la diferencia entre la sangre arterial y venosa le atribuyeron a la primera un espíritu vivificador que daba vida a todas las partes del cuerpo.<sup>33</sup>

En el tenor galénico manejado por Salgado, los espíritus conservan gran importancia y se definen en el texto como sustancias sutiles producidas por el cuerpo que sirven como instrumentos para llevar a cabo algunas funciones vitales. Por un momento, se detiene en la descripción de la sangre, donde se remite a los fenómenos observados, desligándose brevemente de la escolástica que había estado manejando, al menos hasta que llega a la

<sup>30</sup> Izquierdo, *op.cit.*, p.70.

<sup>31</sup> Martha Eugenia Rodríguez Pérez, *op. cit.*, p. 190.

<sup>32</sup> Izquierdo, *op. cit.*, p. 60.

<sup>33</sup> Anastasio Chinchilla, *Anales Históricos de la Medicina en General y biográfico-bibliográficos de la española en particular*, Valencia, Imprenta de López y Compañía, 1841, t. 1, p. 21.

descripción de los nervios, a los que considera tubos capaces de propagar sustancias.<sup>34</sup>

El apego a los antiguos también se manifiesta cuando Salgado hace referencia al “ánima” como un “alma racional”, que reúne espiritualmente a todo el cuerpo y que lo mueve por influencia divina: “recurriendo al ordenamiento del divino poder y a la omnipotencia del Creador, que así lo quiso y dispuso, y por lo mismo es impío e irracional negar la unión del alma con el cuerpo y que de ella dependen sus movimientos.”<sup>35</sup> Añade Salgado que “De la existencia de estas ánimas, naturalmente no se da prueba alguna, sino que sólo se la presenta como cierta y conforme con la fe ortodoxa y con la Religión Católica, es decir, como un dogma del que no es permitido dudar!”<sup>36</sup>

Una vez superada la exposición de los temas de obligación para la doctrina clásica, los elementos, temperamentos y humores, es cuando se puede encontrar la aportación más interesante del texto; la circulación de la sangre. Salgado llega al asunto primordial de su tratado, la circulación de la sangre, en la sección IV del capítulo VI, donde expone las facultades naturales del proceso y aunque menciona a Harvey, realmente no se aleja mucho del marco galénico de costumbre. De hecho, el contenido de su explicación se ajusta más al tratado *Sobre las facultades naturales* de Galeno<sup>37</sup> que a un hallazgo de los denominados autores modernos. Para él, todo el proceso comienza en el momento en el que el quilo<sup>38</sup> se convierte en la sangre que habrá de recorrer el cuerpo, es decir, la circulación. Salgado considera que el propósito de la sangre es transitar repetidamente a través del corazón y los pulmones para renovar la fermentación<sup>39</sup> y volatilización necesarias para que puedan producirse en ella el calor y los espíritus vitales para el funcionamiento del cuerpo. Es importante resaltar que Salgado reconoce al corazón como el motor primordial de la circulación y subraya su papel en el “bombeo” de la sangre, denominándolo como causa externa del trance al impulsarla hacia las arterias, de tal forma que: “El corazón es el primo motor, correctamente llamado principio de la circulación”.<sup>40</sup>

<sup>34</sup> Izquierdo, *op.cit.*, p.79-80.

<sup>35</sup> Marcos Joseph Salgado, *Cursus medicus mexicanus*, México, Herederos de la viuda de Miguel Rivera Calderón, 1727, p.136. *Apud* Izquierdo, *op. cit.*, p. 80.

<sup>36</sup> Izquierdo, *op. cit.*, p. 80.

<sup>37</sup> Carlos Viesca (coord.), *Salud y Humanismo; Medicina Virreinal*, México, Secretaría de Salud, 2008, pp. 122-123.

<sup>38</sup> Quilo: De acuerdo con la teoría galénica de las “tres digestiones”, los alimentos se convertían en una sustancia denominada “quilo”, la cual a su vez se convertía en sangre y ésta en una sustancia propia de las partes.

<sup>39</sup> Fermentación: Los autores de los siglos XVI y XVII empleaban el término para describir los cambios ocurridos en el sistema digestivo.

<sup>40</sup> Salgado, *op. cit.*, p. 184.

## Después del libro

El libro de 1727 se imprimió poco antes de que Salgado solicitara su jubilación en 1730 tras una larga presencia en la Universidad. La solicitud se discutió en claustro ese mismo día, razón por la que Salgado tuvo que presentarse una vez más el 4 de septiembre para exponer su caso. Finalmente, el virrey Marqués de Casafuerte le comunicó que al haber regentado diferentes cátedras a lo largo de 33 años y siendo primer protomédico, su solicitud fue aceptada el 16 de junio del mismo año. No obstante, Salgado continuó presente en la Universidad a manera de examinador de bachilleres, diputado de hacienda y consiliario<sup>41</sup>.

## El legado del *Cursus Medicus Mexicanus*

Tras estudiar someramente a Salgado, se puede comprender su propósito, “reconciliar a los antiguos y modernos”; “complementar” las doctrinas clásicas con los hallazgos más recientes de los que llegó a tener noticia y que fueran susceptibles a integrarse a ellas sin entrar en contradicciones y sin necesidad de desmentirlas. En ese tenor, Salgado no logró su cometido dado que permaneció inmerso en las costumbres escolásticas que imperaban en la Universidad, en la tradición hipocrático-galénica. Por otra parte, como apunta Izquierdo, Salgado no comprendió el valor del método experimental, afirmando que la experiencia era incierta y peligrosa.

Pese a la fidelidad que Marcos Joseph Salgado guardó hacia los clásicos, es innegable que el *Cursus medicus mexicanus* es un aporte a la historia de la ciencia, fue un intento por alcanzar la modernidad. Tuvo el mérito de haber sido el primer tratado de esta especialidad que se escribió y publicó en la Nueva España por un médico nacido y formado en ella. Los indicios de la modernización científica que avistó la obra en cuestión, se alcanzarían en México hasta la renovación de la enseñanza de la medicina en el México de 1833. El texto de Salgado inició esa transformación, de ahí la valía de la obra.

## Bibliografía

Archivo General de la Nación, Universidad.

Aréchiga Artzuastegui, Hugo Hernando, *Ciencia, Universidad y Medicina*, México, Siglo XXI, 1997.

---

<sup>41</sup> Rodríguez y Tena Villeda, *op. cit.*, p. 371.

- Aréchiga Artzuastegui, Hugo Hernando y Luis Benítez Bribiesca, *Un siglo de ciencias de la salud en México*, México, Fondo de Estudios e Investigaciones Ricardo J. Zevada, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Barona, Josep Lluís, Javier Boscoso y Juan Pimentel (eds.), *La ilustración y las ciencias: para una historia de la objetividad*, Valencia, Universitat de Valencia, 2003.
- Cid Carmona, Víctor Julián, “Epítome bibliográfico de escritos médicos mexicanos, siglos XVI- XVIII”, *Boletín Mexicano de Historia y Filosofía de la Medicina*, 2002, vol. 5, no.1, pp. 4-15.
- Clifford Rose, Frank, *History of British Neurology*, Londres, Imperial College Press, 2012.
- Chávez Ignacio, *México en la cultura médica*, Morelia, Universidad de Michoacán de San Nicolás de Hidalgo, 1993.
- Chapman Allan, *England's Leonardo: Robert Hooke and the seventeenth- Century Scientific Revolution*, Bristol, Institute of Physics Pub., 2004.
- Chinchilla, Anastasio, *Anales Históricos de la Medicina en General y biográfico-bibliográficos de la española en particular*, t. 1, Valencia, Imprenta de López y Compañía, 1841.
- Flores, Gonzalo, Carlos Manuel Fernández Sánchez, Alejandro Valdes Cruz y Julio César Morales Medina, “Sleep in the Work of Marcos José Salgado Author of the First Book of Physiology in the Americas, Published in 1727”, *Advances in Historical Studies*, 4, 2015, pp. 368-379, doi: 10.4236/ahs.2015.45026
- Guerra, Francisco, *Historia de la medicina*, Madrid, Norma, 2007.
- Izquierdo, José Joaquín, *Balance cuatricentenario de la fisiología en México*, México, Ciencia, 1934.
- Laín Entralgo, Pedro, *Historia de la medicina*, Barcelona, Salvat, 1982.
- Martínez Hernández, Gerardo, *La medicina en la Nueva España, siglos XVI y XVII: Consolidación de los modelos institucionales y académicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2014.
- Michelli Serra, Alfredo de y Raúl Izaguirre Ávila, “La ciencia europea de la Nueva España”, *Revista Ciencia*, México, enero-abril, 2010, pp. 22-29.

- O' Malley, Charles Donald, *History of Medical Education: An International Symposium Held February 5-9, 1968*, Berkeley, University of California Press, 1970.
- Rodríguez Pérez, Martha Eugenia, “La medicina científica y su difusión en Nueva España”, *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 12, no. 12, 1992.
- Rodríguez Sala, María Luisa y Rosalba Tena Villeda, *Los doctores en medicina: sus redes sociales (Etapa barroca, 1622-1727)*, *Los médicos en la Nueva España*; núm. 5, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, Academia Mexicana de Cirugía, Patronato del Hospital de Jesús, 2015.
- Swanson, Larry, *Neuroanatomical Terminology: A lexicon of Classical Origins and Historical Foundations*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Viesca, Carlos (coord.), *Salud y Humanismo; Medicina Virreinal*, México, Secretaría de Salud, 2008.
- “Los libros médicos en la Nueva España, Historia y Filosofía de la Medicina”, *Gaceta Médica de México*, vol.132, núm. 3, pp. 327-332.
- Viveros Maldonado, Germán, *El Hipocratismo en México: siglos XVI al XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.



# EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE JACOBO DE VILLARRUTIA

Rodolfo Sánchez Ramírez  
Instituto de Estudios Sobre la Universidad  
Universidad Autónoma del Estado de México  
rodolfosanchezramirez@gmail.com

## Introducción

Este trabajo tiene la intención de exponer los aspectos más significativos del pensamiento político de Jacobo de Villaurrutia (1757-1833),<sup>1</sup> presentes en su voto emitido en la Real Audiencia de México el 31 de agosto de 1808, y presentado por escrito el día 13 de septiembre. Villaurrutia es durante la primera década del 1800, alcalde del Crimen de la Corte y fundador junto con Carlos María de Bustamante del *Diario de México*, el primer periódico de lo cotidiano en Ciudad de México.

El estudio se dedica al acta oficial de autoría de Villaurrutia formada de agosto a septiembre de 1808 en la Real Audiencia de la Nueva España.<sup>2</sup> El criollo de ascendente vascongado, a la tardía llegada de las noticias de las abdicaciones de Bayona De Carlos IV y Fernando VII en julio de 1808, apoyó en las juntas entre el cabildo de la Ciudad de México y la Real Audiencia llevadas a cabo en el verano de ese año, la postura de la facción criolla encabezada por el licenciado Verdad y Ramos, Melchor de Talamantes y Juan Francisco Azcárate y Lezama, miembros del cabildo promotores de la convocatoria a juntas generales y a la formación inmediata de un gobierno provisorio autónomo que se encargara de administrar la Nueva España durante el trance del gobierno ilegítimo de José Bonaparte en España.

La figura de Jacobo de Villaurrutia es tan profunda como multifacética. Si hubiera que resumir la visión en los que la historiografía hispanoamericana ha coincidido respecto a él, sería en reconocer sus altos méritos como empresario periodista, notable hombre de leyes funcionario de la corona en Barcelona, Guatemala y en Nueva España y el naciente México independiente; y por último, como un polémico sujeto político, ilustrado, de ideas de avanzada, que quizá más que patrióticas podrían tildarse de autonomistas, asociacionistas y en último término de americanistas.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica (AFEHC), *Diccionario: Jacobo de Villaurrutia*, 2001.

<sup>2</sup> Cfr. Virginia Guedea, “Jacobo de Villaurrutia: un vasco autonomista”, en Amaya Garritz (coord.), *Los vascos en las regiones de México siglos XVI-XX*, México, UNAM, 1999, pp. 352-366.

<sup>3</sup> Cfr. José Santos Hernández Pérez, Flores Padilla, María Magdalena, “Jacobo de Villaurrutia, impulsor del

Antes de pasar al examen de los escritos en cuestión es necesario explicar que la sola singular posición social y política de Jacobo de Villaurrutia dentro de la administración y los círculos de poder de la ciudad de México es razón suficiente para examinar con detenimiento la actuación de este funcionario durante la crisis administrativa novohispana del verano de 1808.

Hay que recordar que el origen estrictamente político del conflicto ocurrió el 19 de julio<sup>4</sup> con la realización de una junta extraordinaria por parte del cabildo de la Ciudad de México, que culminaría con la *Representación del ayuntamiento* llevada ante el virrey Iturrigaray ese mismo día; debido a la delicadeza del conflicto a tratar —a saber, la soberanía indeterminada de Nueva España—, como era el caso para todos los asuntos que claramente comprometían la estabilidad política de la provincia, el virrey tuvo que dirimir la cuestión en reunión del Real Acuerdo; las sesiones convocadas por la Audiencia para tratar las propuestas del ayuntamiento así como las solicitudes de reconocimiento de las juntas de Sevilla y Oviedo terminarían por incitar la actuación del Alcalde del crimen de la Real Audiencia, Villaurrutia, quien participaría activamente el 30 de agosto, dando su primer voto a favor de la propuesta desplegada por los miembros del ayuntamiento a la Real Audiencia respecto al estado presente de *vacatio regis*. Sin embargo, a menudo se soslaya el hecho de que Villaurrutia y las actas presentadas por él durante estas reuniones, representan la única voz alzada por un miembro de la Audiencia de México en apoyo a las propuestas hechas por el cabildo de la ciudad.

El único de entre los 14 miembros de la Real Audiencia quien dentro del órgano supremo del gobierno virreinal tiene la voluntad de secundar la iniciativa de establecer la autonomía política —aunque de manera provisional-, urgida por los máximos representantes de la base gubernamental de las provincias del reino: el ayuntamiento de la Ciudad de México; en segundo lugar, el dominicano es el único de los cuatro criollos que libra la aprehensión y el cadalso, y en el caso de Primo Verdad y Talamantes, la muerte; lo que nos lleva al tercer punto, la influencia en los altos círculos de poder tanto novohispano como criollos, hacen de Villaurrutia merecedor de un destierro ‘digno’ decretado durante 1810 al ser nombrado oidor en la Audiencia de Sevilla, cargo que no se verá obligado a cumplir por la fuerza de las circunstancias políticas sino hasta 1814,

---

asociacionismo hispanoamericano”, en *Signos Históricos*, núm. 28, México, UNAM, julio-diciembre 2012, pp. 44-67. En este texto junto con los dedicados a la actividad de la familia Fagoaga en tierras inglesas se hacen patentes las inclinaciones políticas de los Fagoaga-Villaurrutia, inspirados en lo general por su espíritu ilustrado, sus intereses por el empoderamiento político corporativo de la clase criolla así como su posterior tendencia más explícita hacia la independencia de Nueva España.

<sup>4</sup> José Herrera Peña, *Soberanía, representación nacional e independencia en 1808*, México, Senado de la República, 2009, p. 33.

cuando viajará a España para desempeñar el cargo encomendado; por otra parte, quizá la estancia de su familia y de José María y Francisco Fagoaga en Inglaterra, simpatizantes de la ya para entonces abierta pretensión de la independencia de las colonias, muestre cierta evolución de las inclinaciones autonomistas de Don Jacobo en la relación que los Fagoaga-Villaurrutia establecerían con Francisco de Miranda en Londres, el radical caraqueño precursor de la independencia hispanoamericana.<sup>5</sup>

### **El Voto del 31 agosto**

Hemos dicho que en este espacio se revisará la participación de Villaurrutia en las juntas de la Real Audiencia que se llevaron a cabo entre agosto y septiembre de 1808, en específico hablamos de las llevadas a cabo los días 31, de agosto, el 1, 9 de septiembre; esto primero, por el espacio para la exposición, y en segundo lugar, a causa del particular significado ya explicado que la intervención de Don Jacobo tiene dentro de la polémica gubernamental entre el Cabildo de la ciudad de México y la Real Audiencia.

Antes de pasar a la revisión del texto se debe mencionar que durante los meses de julio y agosto ya habían tenido lugar diversas reuniones: sesiones de cabildo, de Real Acuerdo y juntas generales que involucraban ambos órganos; Azcárate, Verdad y Talamantes ya habían tenido oportunidad de presentar su parecer y sus propuestas, que en lo general es la línea que sigue la iniciativa de Villaurrutia; de manera amplia se pueden sintetizar los elementos compartidos del nuevo proyecto político en los siguientes puntos:

- Debido a la circunstancia de encontrarse usurpada la corona de los reinos de España de la cual la provincia de la Nueva España es jurídicamente un reino incorporado a perpetuidad a Castilla, la soberanía del reino regresa al pueblo, que no estando ligado a la corona más que por la figura del monarca en quien ha depositado el gobierno del territorio, en ausencia de éste recupera la determinación sobre el dominio de la nación.
- La Nueva España no reconoce la figura soberana de José Bonaparte ni del imperio francés, la única lealtad que la provincia de la corona asume es hacia Fernando VII, por lo que los intereses y trabajos que el pueblo soberano ha de tomar deben ser con miras a la preservación del poder para el legítimo trono de Castilla.
- Con el propósito de mantener la estabilidad interna del reino, defenderlo de poderes extranjeros, en específico del imperio francés, y para resguardar el gobier-

<sup>5</sup> La información acerca de esta estancia en Londres puede encontrarse en: Salvador Méndez Reyes, “Francisco de Miranda y México”, en *Miranda Bolívar y Bello, tres tiempos del pensar latinoamericano*, pp. 137-152 y *La misteriosa estancia de los Fagoaga en Londres, Relaciones*, núm 63-64, Zamora, 1996, pp. 123-138.

no vacante de la Corona, es urgente convocar a juntas generales con representantes de todas las provincias internas; las Leyes de Indias amparan y previenen esta resolución, aún más, la excepcionalidad de las circunstancias lo justifica.

- En relación con los dos últimos puntos, todos los asuntos de administración, comercio, defensa y relaciones exteriores, se encuentran paralizados y obstaculizados a causa del gobierno acéfalo, la urgencia de normalizar la gestión del reino exige el establecimiento inmediato de una administración provisional, capaz de resolver y manejar los asuntos nacionales hacia dentro y fuera de Nueva España.
- Por último y vinculado más directamente con la gestión de Villaurrutia como miembro de la Audiencia, se menciona el no reconocimiento de las juntas de Sevilla y de Oviedo y de ninguna otra que pretenda proclamarse como junta suprema de gobierno de la corona de España. Esta iniciativa de cualquier manera ya había sido resuelta por el virrey Iturrigaray en 1º de septiembre.<sup>6</sup>

Para delimitar más la actuación de Villaurrutia a la que se quiere aludir, se ha de señalar que la reunión del 31 de agosto tuvo por objeto realizar el voto consultivo sobre si se debía convocar una Junta Suprema para Nueva España o si habría que reconocer la Junta Suprema de Sevilla mientras que la de 1º de septiembre se llevó a cabo para informar respecto a la llegada de comisionados de la Junta Suprema de Oviedo, que como sus homólogos sevillanos requerían la jura de lealtad de Nueva España, evento que terminó por zanjar el asunto para Iturrigaray, que sentenció: “la España está en anarquía, todas son juntas Supremas, y así á ninguna se debe obedecer”.<sup>7</sup>

En la Junta General del 9 de septiembre se leyeron los votos que en torno al reconocimiento de la Junta de Sevilla y de la formación de juntas generales se habían hecho el 31 de agosto; la lectura se realizó para satisfacer la inconformidad de algunos funcionarios quejosos de haber sido malinterpretados en la rendición de su voto, entre ellos Villaurrutia quien declaró que su voto había sido entendido equivocadamente por el vocal autorizado, a lo que el *oidor* decano Ciríaco González Carvajal habría de responder: “ese vocal soy yo; he impugnado su voto, y salvado su intención y persona; y sostendré que tales juntas son por su naturaleza sediciosas, ó á lo ménos peligrosas, y del todo inútiles; porque si son consultivas no cubren a V.E. y si decisivas, deformando V.E. el gobierno constituye una democracia, para la que ni V.E. me puede comunicar autoridad, ni yo recibirla.”<sup>8</sup>

<sup>6</sup> V. “Junta del día 1º de setiembre”, en Genaro García, *Documentos históricos mexicanos*, México, Consejo Nacional de Fomento Educativo, 1985, pp. 141-142.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 143.

El proyecto de la llamada a juntas seguía siendo mal visto por la Real Audiencia, a pesar o justo por las ya anteriores propuestas de Talamantes, Verdad y Azcárate, para convocarlas, propuestas que si bien fueron consideradas y apoyadas por el virrey José de Iturrigaray, fue hasta esta reunión general de 9 de septiembre cuando por primera vez la Real Audiencia pareció mostrar apertura para evaluar la iniciativa, repasaron los factores de los que adolecía la proposición e invitaron a Villaurrutia en calidad de su defensor a fundamentarla.

El Alcalde del Crimen se ofreció a hacerlo a condición de que le permitieran dos o tres días para formarla, mientras que el oidor Guillermo de Aguirre delimitó los puntos a los que debía ceñirse la propuesta: “Primero: la autoridad para convocarla: Segundo: la necesidad: Tercero: la utilidad: Cuarto: las personas que habían de concurrir, y de qué clases estados ó brazos: Quinto: si los votos habían de ser consultivos o decisivos”.<sup>9</sup> De cierta manera, estos puntos señalados sirven para esquematizar el contenido real del texto que don Jacobo presentó el día 13 de septiembre y que es el que nos ocupa, tomando en cuenta la recapitulación expuesta de los puntos tratados más relevantes y la restricción de contenido seguida por el funcionario, revisemos el contenido del escrito.

### El oficio del 13 de septiembre

El 13 de septiembre de 1808 quedaría entregado al virrey la exposición<sup>10</sup> sobre el voto de Villaurrutia dado el 31 de agosto, el texto está acompañado por un oficio en el que a grandes rasgos se manifiesta el sentir personal del autor respecto al texto que presenta: “nunca me lisonjearé de haber dado á mis razones tal fuerza, y energía, qe agan variar de dictamen á los qe an votado en contra”.<sup>11</sup> *El diarista* como solía firmar en el *Diario de México*, sabe que no está en la mejor posición al presentar su iniciativa y no tiene reparo en expresar las pocas esperanzas que abriga respecto a su recibimiento, sin embargo admite que no ha pretendido más que servir al virrey y al dictado de su consciencia.

Ya al empezar el texto se evidencia el esfuerzo que hace Villaurrutia para tratar de apaciguar las lecturas suspicaces y malintencionadas de que pudiera ser objeto su voto, la exposición abre expresando el reconocimiento irrefutable de la legitimidad del dominio de la corona española sobre el reino americano: “La Soberanía de todos los dominios del Imperio Español está radicada, jurada, y proclamada solemnemente en Ntro. Soberano legítimo el Sor. D. Fernando 7º aclamado con una cordialidad, y una universalidad

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

<sup>10</sup> García, *Exposición sobre la facultad, necesidad y utilidad de convocar una diputación de representantes del reino de Nueva España para explicar, y fundar el voto que di en la Junta general presidida por el Excelentísimo Señor Virrey Don José de Iturrigaray en el Real Palacio de Mejico en los días 31 de Agosto 1º y 10 de septiembre de 1808*, pp. 169-182

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 168

que no tiene semejante.”<sup>12</sup> Después de rescatar los señalamientos autonomistas e independentistas que se le pudieran proferir Villaurrutia, pasa al asunto principal del voto, la justificación y planeación de las juntas generales, sobre las que describe: “Todas se dirigen al mismo fin, que es sacudir el yugo, exterminar al Enemigo y recobrar la sagrada Persona del Soberano”,<sup>13</sup> se puede identificar en esta sección lo que quizá para Villaurrutia era la principal razón a argumentar para reclamar la convocatoria a juntas, a diferencia de la resolución parcial del Real Acuerdo por mantener el *statu quo* una vez que se tuvo noticia de las abdicaciones de Bayona, postura que se abandonó sólo con la llegada de los comisionados de Sevilla.

Villaurrutia más allá de sus simpatía con las propuestas análogas del Ayuntamiento, tiene la agudeza estadista de hacer notar que la conformación de las Juntas Supremas más allá de si se les debe o no obediencia, representan la medida consecuente de los reinos peninsulares para mantener el orden y la estabilidad política mientras se disponen las condiciones favorables para, entonces sí, recuperar el *statu quo*.

Basándose en la Recopilación de Leyes de Indias y las Leyes de Partida de Alfonso X el Sabio, el alcalde de la Corte procede a abordar los aspectos que el oidor Aguirre había solicitado se cubrieran con su testimonio. Villaurrutia como doctor en leyes y funcionario bien ejercitado en las prácticas administrativas y judiciales de los reinos españoles —había sido para ese momento corregidor y justicia mayor en Alcalá, además de oidor en la Real Audiencia guatemalteca—,<sup>14</sup> esgrime una defensa sustentada en un buen juicio deliberativo respecto al modo de actuar en esas sus circunstancias extraordinarias. Pero también pone en juego alegatos jurídicos que tienen por objeto una doble tarea: legitimar la propuesta de la convocatoria para las juntas generales, y al mismo tiempo desarmar las objeciones de la Real Audiencia que como se puede suponer parten también de un argumento legal. Un claro ejemplo de la estrategia del vascongado se puede apreciar en una de las contradicciones arrojadas por los oidores en la Ley 45, tit. 3<sup>o</sup>, lib. 3<sup>o</sup> de la Recopilación de Leyes de Indias en la que se lee: “que los Virreyes, consulten en los Acuerdos las materias arduas, y si las partes recurrieren a la Audiencia, sobresean”<sup>15</sup> se trata de una ley que dispone la libertad de decisión del virrey para resolver los asuntos de su jurisdicción y la posibilidad de recurrir al Real Acuerdo para resolver los casos complejos.

---

<sup>12</sup> Jacobo de Villaurrutia, “Jacobo de Villaurrutia”, en Carmen Rovira (coord.), *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX T. 1*, México, UNAM, 1998, p. 53 [De aquí en adelante las referencias a la *Exposición* de Villaurrutia pertenecen a esta transcripción actualizada y que resulta más amigable con el lector].

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 53

<sup>14</sup> Guedea, *op. cit.*, p. 353

<sup>15</sup> *Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias*, tom. 2, p. 19

La Audiencia había supuesto que la organización virreinal tal como estaba bastaba para continuar con la administración de los territorios, sin embargo el diarista invoca esta misma ley junto con una de las de Partida (ley 1<sup>ra</sup> y 4<sup>ta</sup>. tít. 1<sup>ro</sup>. parte 2<sup>da</sup>), para hacer ver que la mayor conveniencia para la emergente administración exige sin lugar a duda el concierto del Real Acuerdo, pero también que “se debía aconsejar el Emperador en fecho de guerra con los omes honrrados é con caballeros, é con los otros que son sabedores de ella [...] E debe usar de su poderio por consejo de los abidores de dro. para toller las contiendas que nacen entre los omes”.<sup>16</sup> Villaurrutia recurre a las Leyes de Partida porque la misma Recopilación de Indias prescribe que para los casos en que éste código sea insuficiente para resolver alguna cuestión legal, se recurra a las Leyes de Castilla, pero dado que tampoco hay títulos en las de Partida que contemplen el caso concreto de *vacatio regis*, la solución más próxima está en la convocación de una junta representativa general, que permita poner los asuntos de la soberanía en la mayor cantidad de hombres probos del reino; Villaurrutia es en este punto más sutil aquí que Talamantes, Azcárate y Primo de Verdad, pues él no trata de demostrar la reversibilidad de la soberanía hacia el pueblo en la figura del ayuntamiento, que como en el caso de la argumentación de Verdad es planta histórica donde se instituye la soberanía de la corona en Nueva España,<sup>17</sup> sino que únicamente el abogado parece que quisiera decir: dada la ausencia del monarca es necesario constituir un órgano máximo de representación que sea al mismo tiempo un órgano de máxima representación; sin introducir de esta manera la discusión directa sobre en qué instancia o actor político debe recaer la soberanía.

Planteado de este modo la soberanía es ejercida por la corona, sin embargo en su ausencia, la mejor solución provisional consiste en conformar un órgano de gobierno con la competencia suficiente para resolver los asuntos del reino; el criollo más que discutir una cuestión sobre la potestad de la soberanía pone el acento sobre la urgente necesidad de implementar una estrategia política adecuada, mientras que se comenta que Villaurrutia es de alguna manera ambiguo,<sup>18</sup> de acuerdo con la interpretación que aquí se asume, el alcalde únicamente manifiesta una notable sagacidad política al proponer una alternativa gubernativa incluyente sin tener que poner en jaque la cuestión sobre si el poder de la Nueva España radica aún en la Corona castellana. A favor de esta tesis podemos argüir dos evidencias:

<sup>16</sup> Rovira, *op. cit.*, p. 55.

<sup>17</sup> *Ibidem.*, “Francisco Primo Verdad y Ramos”: *Memoria Póstuma del Síndico del Ayuntamiento de México, Lic. D. Francisco Primo Verdad y Ramos, en que, fundando el derecho de soberanía del pueblo, justifica los actos de aquel cuerpo. 12 de septiembre de 1808*, p. 146.

<sup>18</sup> *Ibidem.*, p. 51

- La alusión a la legislación indiana respecto a la ostentación de los órganos de poder en la provincia, Talamantes y Verdad la invocan para establecer un corolario jurídico que determina la fundación de un nuevo orden político, un orden de poder que ha de dimanar de los ayuntamientos; mientras que Villaurrutia ve en las juntas generales el órgano de representación necesario para la extraordinaria coyuntura que se atraviesa: “Se trata de la necesidad moral. Todo lo que hace falta para el buen gobierno es necesario, todo lo que es útil á la sociedad, hace falta si no lo hay, y es evidente que la Junta o Diputación de representantes es útil, y hace falta, y por consiguiente es necesaria”.<sup>19</sup> En tanto que para los criollos del ayuntamiento el problema se resuelve como una cuestión de derecho para Villaurrutia basta examinar el problema como una cuestión de hecho y conforme a los alcances de los códigos establecidos.
- Además de la invocación de las Leyes de Indias, Villaurrutia recurre también a las Leyes de Partida, éste código, nacido en el siglo XIII como la primera unificación legislativa de los reinos ibéricos, reconoce también el ayuntamiento como la comunión de las gentes que se llaman pueblo, institución originaria depositaria del poder que se registra en un código surgida a partir del uso y la costumbre que se convierte en fuero y posteriormente en la mencionada ley (Tít. 2 Ley. 1-9 Parte 1ª).<sup>20</sup> Sin embargo como ya se ha expuesto, el Doctor en Derecho, alude a las 7 partidas sólo para exponer la conveniencia de que el máximo representante, el Virrey para el caso, se allegue a los órganos de representación suficiente para ejercer su dominio de manera conveniente.

Por último, para ayudar a ilustrar aún más la postura singular de Villaurrutia en estas juntas generales, vale la pena hacer alusión a un hecho que si bien no ha pasado desapercibido, se ha soslayado un poco en relación a la actuación de Don Jacobo. En la biografía de su padre, Antonio de Villaurrutia, oidor de la Audiencia de México y eximio criollo originario de Tlaxcala se menciona su inscripción como vecino del Concejo de Zalla, de donde eran sus padres, “para gozar del derecho de vizcaínia”.<sup>21</sup> El fuero de Vizcaya representa un estatuto jurídico por el que la legislación castellana y de los demás reinos de la Corona reconocían cierta autonomía jurídica y legal a los habitantes provenientes de la región vasca en su territorio y dentro de los dominios de la Corona; los fueros locales, entre los más importantes y perdurables están el de Vizcaya y el de Navarra, encarnan

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 57

<sup>20</sup> Alfonso X, “Las Siete Partidas”, en *Revista Pensamiento Penal*, Argentina, s.f., recuperado de: <http://ficus.pntic.mec.es/jals0026/documentos/textos/7partidas.pdf>

<sup>21</sup> Guedea, *op. cit.*, p. 352



el derecho de autodeterminación de los pueblos más allá del ejercicio del poder regio ejercido en sus dominios, lo que se puede leer como el reconocimiento de una realidad jurídica emergida de las circunstancias singulares de una sociedad condicionada histórica, geográfica y culturalmente. Cabe preguntarse hasta qué punto esta influencia de la política foral y la amplitud del poder soberano local por encima del poder Real pudo haber hecho eco en el pensamiento de Villaurrutia al momento de resolver la intrincada cuestión sobre una original forma de gobierno autónoma para la Nueva España.

### Bibliografía

- Alfonso X, “Las siete partidas de Alfonso el sabio”, *Revista Pensamiento Penal*, Argentina, s.f., recuperado de: <http://ficus.pntic.mec.es/jals0026/documentos/textos/7partidas.pdf>.
- Asociación para el fomento de los estudios históricos en Centroamérica (AFEHC), *Diccionario: Jacobo de Villaurrutia*. 2001, recuperado de: [http://www.afehc-historia-centroamericana.org/?action=fi\\_aff&id=2194](http://www.afehc-historia-centroamericana.org/?action=fi_aff&id=2194).
- García, Genaro, *Documentos históricos mexicanos*, México, Consejo Nacional de Fomento Educativo, 1985.
- Guedea, Virginia, “Jacobo de Villaurrutia: un vasco autonomista”, en Amaya Garritz, *Los vascos en las regiones de México siglos XVI-XX*, México, UNAM, 1999, pp. 352-366
- Hernández Pérez, José Santos, Flores Padilla, María Magdalena, “Jacobo de Villaurrutia, impulsor del asociacionismo hispanoamericano”, *Signos Históricos*, núm. 28, julio-diciembre 2012, pp. 44-67.
- Herrera Peña, José, *Soberanía, representación nacional e independencia en 1808*, México, Senado de la República, 2009.
- Méndez Reyes, Salvador, “Francisco de Miranda y México”, *Miranda Bolívar y Bello, tres tiempos del pensar latinoamericano*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2006, pp. 137-152
- Méndez Reyes, Salvador. “La misteriosa estancia de los Fagoaga en Londres”, en *Relaciones*, núm. 63-64, vol. 16, Zamora, 1996, pp. 123-138.
- Noriega Cantú, Alfonso, *El inicio en México de la lucha por su soberanía*, México, CONDU-MEX, 1988.

Primo Verdad y Ramos, Francisco, “Francisco Primo Verdad y Ramos”, en Carmen Rovira (coord.) *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, T. 1., México, UNAM, 1998.

*Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias*, t. 2, México, Porrúa, 1987.

Villaurrutia, Jacobo de, “Jacobo de Villaurrutia”, en Carmen Rovira (coord.), *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, tom. 1., México, UNAM, 1998.

# HACIA UNA LECTURA TEOLÓGICA DE *LA PORTENTOSA VIDA DE LA MUERTE* DE FRAY JOAQUÍN BOLAÑOS

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

## Introducción

La preocupación por las actitudes del cristiano ante el hecho de la muerte aparece, explícita o implícitamente, en obras de los primeros evangelizadores, por ejemplo, en la *Retórica Cristiana*, de fray Diego Valadés, pues el predicador ha de motivar a su auditorio a llevar una vida buena y, por lo tanto, a ordenar todas sus acciones de acuerdo a la voluntad de Dios, para poder así asumir la muerte sin temor alguno; ya que, “siendo muy cierto que ni siquiera la hoja de un árbol se mueve sin su voluntad, mucho menos debe creerse que somos abatidos sin su permiso y sin un gran bien para nosotros”.<sup>1</sup> Mas, para el cristiano hacer la voluntad de Dios es todo un reto, porque vive en medio de infinidad de tentaciones y a menudo cae por desgracia en el pecado, así, la obra de Valadés puede remitir, sin duda, a la de fray Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, en la cual se explica la gravedad del pecado y sus consecuencias para el pecador en relación a Dios, por ejemplo, en cuanto al pecado de soberbia, el autor dice “Y ahora sepan ustedes, que aquel que es muy soberbio, orgulloso, odia, desprecia, habla mal o menosprecia a nuestro señor Jesu Cristo, verdadero Dios y no lo aprecia, no lo imita, no cree que de Él venga todo conocimiento, lo que instruye, lo que alumbraba, lo que enriquece, alegra. Además este personaje se vanagloria, se yergue contra aquel que está por encima de todo”.<sup>2</sup> Tal parece que la obra de fray Joaquín de Bolaños, *La Portentosa Vida de la Muerte*, está en continuidad con estas dos obras, principalmente, en cuanto a que el malvado es quien debe temer a la muerte y no el buen cristiano.

En el Concilio de Trento se hicieron declaraciones doctrinales sobre los sacramentos, abordándose incluso el de la extremaunción,<sup>3</sup> en cuanto sacramento de los enfermos y moribundos que supone el de la Penitencia, por lo tanto, el arrepentimiento de los pecados. La preocupación de este Concilio por la celebración provechosa de los sacra-

<sup>1</sup> Fray Diego Valadés, *Retórica cristiana*, México, FCE y UNAM, 1989, p. 315.

<sup>2</sup> Fray Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, México, UNAM, 1996, p. 7.

<sup>3</sup> El sacramento de la extremaunción es llamado “Unción de los Enfermos” en la actualidad, a partir de la reforma litúrgica.

mentos de la penitencia y la extremaunción está presente en la *La Portentosa Vida de la Muerte*, de Bolaños, lo cual se puede captar mediante una lectura desde el enfoque de la teología espiritual.

La teología es reflexión racional a la luz de la fe y, al respecto, el padre Octavio Ruiz Arenas afirma “Por esto, la teología como ciencia de la fe, es una teología eclesial, una función al servicio de la Iglesia, que se ejerce en su nombre y por su cargo y que, al mismo tiempo, ayuda a iluminar, a fundamentar y a aclarar la comprensión de la fe”.<sup>4</sup> En efecto, la reflexión teológica es una tarea propia de la Iglesia. Se puede comenzar por ver que en *La Portentosa...*, se personifica la muerte como recurso literario; en todo caso, es una experiencia que todo hombre tiene, y no siempre se le ve con temor; por ejemplo, en la Sagrada Escritura mientras el profeta Ezequiel llora su propia muerte que es inminente,<sup>5</sup> Job la llama a grandes gritos como si fuera alguien, pero es una manera de decir que ya desea morir.<sup>6</sup>

En la Sagrada Escritura se personifica a la Sabiduría, por ejemplo, en el libro de los *Proverbios*, como una creatura que está con Dios desde el inicio de la creación,<sup>7</sup> o como una mujer capaz de hacer feliz al hombre que la conquiste: “Síguela, búscala, y se te dará a conocer; cuando la tengas, no la sueltes. Porque al final hallarás en ella descanso, y ella se convertirá en tu alegría”.<sup>8</sup> El autor sagrado alaba, de esta mujer, “el temor a Yahveh”,<sup>9</sup> que es el inicio de toda sabiduría; al contrario, la gracia y la hermosura se ven como fugaces, como en *Proverbios* 9, donde se presentan dos figuras o mujeres: la Sabiduría y la Necedad. La segunda encanta, pero lleva a la muerte; mientras que la primera lleva a la inteligencia y a la vida.<sup>10</sup> La Sabiduría tiene temor de Dios, sabe reverenciar y respetar a Dios, cuida de la familia y de los demás, es inteligente en los negocios, abre la mano a los pobres, habla con sensatez, etc., es decir, que quien recibe el don de la sabiduría tiene virtudes deseables no sólo para la mujer sino para toda persona.

En el Renacimiento, Erasmo de Rotterdam destacó en las enseñanzas clásicas y bíblicas, escribió *Elogio de la locura*, obra en la que personifica a la locura como una hermosa joven que se encuentra en las oficinas civiles y religiosas, en las escuelas, en los conventos, etc.; Descartes en uno de sus famosos sueños ve a la Verdad, la cual le concede el conoci-

---

4 Octavio Ruiz Arenas, *Jesús, Epifanía del amor del Padre. Teología de la Revelación*, México, El Colegio de Michoacán y Universidad Autónoma de Zacatecas, 1997, p. 24.

5 Cfr. 2 Rev. 20:2ss.

6 Cfr. Job 6:9 y 7:15.

7 Cfr. Prov 8:30.

8 Sir. 6:27-28.

9 Prov. 9:10.

10 Cfr. Prov 9:11-12.

miento de la ciencia admirable. En la época del México Independiente, José Joaquín Fernández de Lizardi muestra en sus sueños la personificación de la Experiencia, la Verdad, la Patria, el Amor a la Patria, etc. Por su parte, fray Joaquín de Bolaños, ofrece en su obra la Muerte personificada como personaje central. En el presente trabajo el objetivo es demostrar que este fraile, en su obra *La Portentosa Vida de la Muerte*, utiliza el recurso literario de la personificación de la muerte, con la finalidad de evangelizar y catequizar a sus potenciales lectores, para ayudarlos a asumir la muerte desde la fe cristiana, en el contexto de la Iglesia novohispana.

### **El prólogo al lector y el Preámbulo de *La Portentosa Vida de la Muerte***

Bolaños organizó su obra de tal manera que incluye un prólogo al lector; un preámbulo; cuarenta capítulos; una conclusión, y un testamento que se puede leer a los que estén en peligro de muerte. En el prólogo al lector se parafrasean las últimas palabras del Evangelio de San Juan, para relacionar a la Muerte con Jesucristo, a tal punto que entre Cristo y la Muerte hay grandes semejanzas, pues aparentemente los dos han hecho infinidad de cosas y no se pueden escribir todas sino sólo unas pocas. Sin embargo, lo que se afirma es que todas las obras de todos y cada uno de los mortales están en relación con el Señor, cuya muerte redentora es la primera a considerar. La finalidad de Bolaños es que el pecador tome conciencia de su mortalidad, de que su vida, su existencia sobre la tierra es morir; por eso, lo mejor que puede hacer es aceptar cuanto antes ser redimido por Cristo, quien murió en la Cruz para redimir a todos los hombres y darles la vida eterna, por lo tanto, para librarlos de la muerte. El pecador no puede entender la obra redentora por estar sumergido en el mundo, por eso el autor recurre a la personificación de la muerte. Aquí hay que recordar que el buen humor es signo de sabiduría, pues la historia que se narra es divertida para el hombre sencillo. La muerte no existe como persona, pues es una experiencia que vive profundamente todo hombre,<sup>11</sup> por eso, el fraile franciscano invita a todos a leer su obra y a reflexionar con fe y seriedad.

En el preámbulo el autor ofrece a sus lectores una primera idea sobre el personaje que es centro y protagonista de su narración. Con el término “personaje” se indica su calidad ficcional, pero también la infinidad de papeles que desempeña en el teatro de la existencia del hombre, aunque lo que se escribe es sólo una parte mínima. Se señalan algunas paradojas de la Muerte, relacionándola, en principio, con la Pascua de Cristo y dejando claro que puede parecer triste y horrorosa, pero es en primer lugar la Muerte de Cristo en el Calvario. A través de los siglos se ha hablado mucho del escándalo de la Cruz, pero cuando no se comprende el misterio de la Resurrección del Señor.

<sup>11</sup> Cfr: Xavier León-Dufour *et. al.* (dres.), *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, Herder, 1996, p. 560.

La dificultad que existe en cuanto a la comprensión de la Muerte y la Resurrección del Divino Redentor, tiene como consecuencia que también se dificulte comprender la muerte del hombre, sin embargo, el autor deja claro que su personaje es paradójico. Según fray Diego Valadés, en su *Retórica cristiana*, “La verdad, como luz, puso su sede en todas las cosas, y en cierto modo es como el fin de la sabiduría, porque todo estudio se hace por la verdad”.<sup>12</sup> Por lo tanto, según Bolaños y Valadés, la muerte debe asumirse con sabiduría y gracia espiritual, pero ésta última consiste sin duda en una vida nueva a partir de la nueva relación con Dios que propicia Jesucristo, pues “No podemos pensar que lo que nosotros somos sea el fundamento de la nueva relación con Dios; sino, al contrario, a partir de la nueva relación con Dios somos lo que somos: de la nueva relación con Cristo somos criatura nueva. Y la nueva relación se nos da en Jesús por la participación de la Pascua. La gratuidad es un hecho”.<sup>13</sup> A partir de esto, “La gracia es una *participación en la vida de Dios*. Nos introduce en la intimidad de la vida trinitaria: por el Bautismo el cristiano participa de la gracia de Cristo, Cabeza de su Cuerpo. Como “hijo adoptivo” puede ahora llamar “Padre” a Dios, en unión con el Hijo único. Recibe la vida del Espíritu que le infunde la caridad y que forma la Iglesia”.<sup>14</sup> Bolaños en cuanto evangelizador y catequizador tiene como objetivo lograr que sus lectores sean buenos cristianos, o sea, vivan en la gracia de Dios para que así puedan asumir la muerte desde la fe y la espiritualidad cristianas.

### **El sentido teológico de la concepción antropomórfica de la muerte**

Bolaños muestra, en *La Portentosa Vida de la Muerte* el recurso de la personalización y, por lo tanto, una concepción antropomórfica de la muerte, lo que le servirá para persuadir a su potencial lector de que toda la vida es una preparación para un buen morir. Ya desde el título llama a la Muerte “vengadora de los agravios del Altísimo”, con lo que la pone en relación al paraíso y al pecado original de Adán y Eva. Alude a la desobediencia de nuestros primeros padres al decir que la Muerte tuvo su cuna en el Edén, y que vino al mundo como una mujer “[...] para azote de los vivientes, y para humillar y abatir el imperioso orgullo de la humana soberbia que pretendía levantarse con la Deidad del Altísimo”.<sup>15</sup> Ciertamente que la serpiente engañó a Eva al prometerle que si ella y Adán probaban el fruto prohibido serían como dioses.<sup>16</sup> La muerte es consecuencia del pecado original, por eso en el *Catecismo de la Iglesia Católica* se afirma:

---

<sup>12</sup> Diego Valadés, *op. cit.*, p. 173.

<sup>13</sup> Saturnino Gamarra, *Teología espiritual*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, p. 225.

<sup>14</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, México: Coeditores Católicos de México, 2008, núm. 1997.

<sup>15</sup> Joaquín de Bolaños, *La portentosa vida de la Muerte*, México, INBA-PREMIA, s.f., p. 2.

<sup>16</sup> *Cfr.* Gén 3:5.

Intérprete auténtico de las afirmaciones de la Sagrada Escritura y de la Tradición, el Magisterio de la Iglesia enseña que la muerte entró en el mundo a causa del pecado del hombre. Aunque el hombre poseyera una naturaleza mortal, Dios lo destinaba a no morir. Por tanto, la muerte fue contraria a los designios de Dios Creador, y entró en el mundo como consecuencia del pecado. ‘La muerte corporal de la cual el hombre se habría liberado si no hubiera pecado’, es así ‘el último enemigo’ del hombre que debe ser vencido (I Co 15,26).<sup>17</sup>

En efecto, la muerte es consecuencia del pecado original como defiende Bolaños: “La Muerte es hija legítima del pecado de Adán, la culpa de Eva podemos decir que fue su Madre”.<sup>18</sup> Y esta frase tiene como fundamento que en Adán todos los hombres pecamos.<sup>19</sup> La Muerte fue bautizada y su padrino fue Aristóteles, quien le puso por nombre, “[...] la cosa mas Terrible de las terribles”.<sup>20</sup> Igualmente, Bolaños quiere que su lector considere de dónde cayó el hombre al pecar, para que vea lo que se perdió. En el mundo brillaba la justicia original antes del pecado y de la muerte, por eso dice “Este era el felicísimo estado y venturosa suerte que gozaba el primer hombre adornado de la gracia, constituido y confirmado Dueño, y absoluto Señor, y Gobernador de todo el mundo universo”.<sup>21</sup> Pero el hombre tiende hacia el cambio como la luna, por eso, “[...] se malograron todas las dichas, y todas las felicidades que tenía preparadas el Cielo para coronar las sienes de su inmensa y dilatada posteridad”.<sup>22</sup> El pecado original “[...] fue la causa y el origen de que vieran los Cielos la tragedia más lastimosa, y el espectáculo más triste, que se ha representado en el dilatado mapa del mundo, y de los mayores estragos y fatalidades en que para repararlos, ni han bastado siglos de desventuras, ni bastarán eternidades de gemidos”.<sup>23</sup> El hombre no se puede liberar del pecado por sí mismo. Por eso, Dios, que es infinitamente misericordioso, le envió a su divino Hijo como Redentor.

*Jesús* quiere decir en hebreo: ‘Dios salva’. En el momento de la anunciación, el ángel Gabriel le dio como nombre propio el nombre de Jesús que expresa a la vez su identidad y su misión. Ya que ‘¿quién puede perdonar pecados, sino sólo Dios?’ (Mc 2,7); es Él quien, en Jesús, su Hijo eterno hecho hombre, ‘salvará a su pueblo de sus pecados’ (Mt 1,21). En Jesús, Dios recapitula así toda la historia de la salvación a favor de los hombres.<sup>24</sup>

<sup>17</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, núm 1008.

<sup>18</sup> Joaquín de Bolaños, *op. cit.*, p. 4.

<sup>19</sup> *Cfr.*, Rom. 5:12.

<sup>20</sup> Bolaños, *op. cit.*, p. 15.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 9

<sup>23</sup> *Idem*.

<sup>24</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, México, Coeditores Católicos de México, 2008, núm. 430.

Por eso, la misericordia es de Dios, pero del hombre la penitencia, o sea, el arrepentimiento de haber pecado. Bolaños explica que, en el momento en que Adán desobedeció al Creador “nació en el mundo la Muerte, que ha sido y será siempre el horror de los vivientes”.<sup>25</sup> El hombre pecador fue sentenciado al trabajo, al sufrimiento y a la muerte. “Todo el gozo desapareció instantáneamente, y se dexó ver Adán tan triste y melancólico, que cualquiera que leyera con cuidado los caracteres de su pálido semblante, vendría en conocimiento del susto mortal que había llevado”.<sup>26</sup> El daño ya estaba hecho y por el pecado de Adán sufrimos todos, aunque eso es difícil de entenderse. Por eso, en el *Catecismo de la Iglesia Católica* se explica:

¿Cómo el pecado de Adán vino a ser el pecado de todos sus descendientes? Todo el género humano es en Adán *sicut unum corpus unius hominis* (“Como el cuerpo único de un único hombre”). Por esta ‘unidad del género humano’, todos los hombres están implicados en el pecado de Adán, como todos están implicados en la justicia de Cristo. Sin embargo, la transmisión del pecado original es un misterio que no podemos comprender plenamente. Pero sabemos por la Revelación que Adán había recibido la santidad y la justicia originales no para él solo sino para toda la naturaleza humana: cediendo al tentador, Adán y Eva cometen un *pecado personal*, pero este pecado afecta a la *naturaleza humana*, que transmitirán *en un estado caído*.<sup>27</sup>

Bolaños tiene presente que en Adán todos pecamos, y, por lo tanto, todos somos mortales. Pero la Muerte no es la misma para el malvado y el justo, pues para el primero es terrible mientras que el segundo la vive como una bendición porque por ella es puesto en las puertas del cielo. Ante la pregunta por la abuela de la Muerte, Bolaños se pone a buscarla y la encuentra, dice “la Muerte es hija legítima del pecado, el pecado es hijo abórtivo de la concupiscencia; con que la Concupiscencia es la verdadera Abuela de la Muerte”.<sup>28</sup> En cuanto a la concupiscencia, en el *Catecismo de la Iglesia Católica* dice:

Aunque propio de cada uno, el pecado original no tiene, en ningún descendiente de Adán, un carácter de falta personal. Es la privación de la santidad y de la justicia originales, pero la naturaleza humana no está totalmente corrompida: está herida en sus propias fuerzas naturales, sometida a la ignorancia, al sufrimiento y al imperio de la muerte e inclinada al pecado (esta inclinación al mal es llamada ‘concupiscencia’). El Bautismo, dando la vida de la gracia de Cristo, borra el pecado original y devuelve el hombre a Dios, pero las consecuencias para la naturaleza, debilitada e inclinada al mal, persisten en el hombre y lo llaman al combate espiritual.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Bolaños, *op. cit.*, p. 10.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>27</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, núm. 404.

<sup>28</sup> Bolaños, *op. cit.*, p. 24.

<sup>29</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, núm. 405.



Por lo tanto, la concupiscencia en el hombre significa que éste ha de luchar contra el pecado, para vencerlo con ayuda de la gracia, de la cual también se dice: “la gracia de Cristo es el don gratuito que Dios nos hace de su vida infundida por el Espíritu Santo en nuestra alma para sanarla del pecado y santificarla: es la gracia *santificante* o *divinizadora*, recibida en el Bautismo. Es en nosotros la fuente de la obra de santificación (cf Jn 4,14; 7,38-39)”.<sup>30</sup> El ideal cristiano que se refleja en la obra de Bolaños es que todos los seres humanos seamos justificados por los méritos de Jesucristo, y que el Espíritu Santo no cese de santificarnos para ser verdaderos hijos de Dios.

El “Decreto imperial que manda publicar la Muerte en todos sus Estados y Señoríos”, se resume en estas palabras del personaje Muerte: “valiéndome de toda la autódidad que gozo como Ministra y Fiel Ejecutora del Altísimo: es mi voluntad que todos sin lograr alguno el privilegio de exclusiva, me habéis de pagar el Tributo de vuestras propias Vidas, que es el único manjar con que se alimenta mi flaqueza, y el único platillo que se administra en mi mesa”.<sup>31</sup> La Muerte celebra una especie de contrato matrimonial con los pecadores, sus maridos; les promete que se tardará, por lo que ellos se dedican a las cosas del mundo. Pero les llega cuando menos la esperan. En fin, lo que pasa entre la muerte y los hombres es el juicio final, en el que las obras de misericordia son determinantes del destino eterno de cada uno.<sup>32</sup> Bolaños piensa que la mejor manera de que el cristiano se prepare para morir, consiste en hacer obras buenas y realizar la misericordia en relación a los pobres. Estas son las obras de misericordia espirituales: enseñar al que no sabe, dar un buen consejo al que lo requiera, corregir al que se equivoca, perdonar las ofensas, consolar al que esté triste, sufrir con paciencia los defectos del otro, hacer oración por vivos y difuntos. Y las siete obras de misericordia corporales son: visitar a los enfermos, dar de comer a los que tienen hambre, dar de beber al que tenga sed, vestir al desnudo, dar posada o alojamiento a los peregrinos, ayudar a los presos y enterrar a los difuntos. Y la voluntad de Bolaños es que el cristiano venza al Maligno en las tentaciones y no caiga en alguno de los pecados capitales, los cuales son: soberbia, avaricia, envidia, ira, pereza, gula y lujuria. Según Bolaños el cristiano necesita hacer obras de misericordia y luchar contra los pecados, pero mientras está joven y fuerte no reconoce cómo debe vivir en el servicio de Dios, sólo al final recapacita “¿Qué temores, qué sobresaltos, y qué sustos circundarán ahora mi triste lecho, si hubiera condescendido Yo a los extraviados antojos de la carne? Pero bendito sea Dios, que me dio fortaleza para refrenar mis pasiones”.<sup>33</sup> Bolaños es optimista porque siempre tiene la esperanza de que

<sup>30</sup> *Ibidem* núm. 1999.

<sup>31</sup> Bolaños, *op. cit.*, p. 30.

<sup>32</sup> Mt. 25:31-46.

<sup>33</sup> Bolaños, *op. cit.*, p. 113.

el pecador se convierta a Dios, cambie su vida, haga obras buenas y se ponga en vías de salvación eterna.

La Muerte tiene sus embajadores, los cuales son los profetas como Jonás, Samuel, Isaías, etc. El día del juicio se asomará por la ventana de un sepulcro, muchos la verán y desejarán morir. Pero ella se aturdirá, se espantará y se esconderá en el centro de la tierra, mientras los hombres le piden al Justo Juez que tenga misericordia de ellos. Habrá señales del final del mundo y de la muerte. Entonces, “Al ver la Muerte que en el mismo punto de la resurrección declinan Jurisdicción los Muertos, sin esperanza de volverlos a matar, irá perdiendo tanto las fuerzas, que faltándole ya el alimento ordinario de las vidas humanas de los hombres, vendrá a morir de una suma flaqueza”.<sup>34</sup> En *La portentosa vida de la Muerte*, se aborda mucho el tema de la resurrección de Cristo, el cual resucitó de entre los muertos como primicia, es decir, para que todos resuciten con él; sin embargo, la resurrección de los muertos significa la derrota definitiva de la Muerte y su propio fin. El día del Juicio la Muerte empezará a agonizar..., entonces “Acabará la Muerte, ya no habrá Muerte ni Muertos en todo el orbe: *Et mors ultra non erit*. Será sepultado su Esqueleto en el profundo Sepúlcro del Infierno; pero allí no se llamará Muerte temporal de los hombres, sino Muerte eterna de los condenados”.<sup>35</sup> El hombre pasa la vida buscando satisfacciones inmediatas y, en relación a la muerte siempre se encuentra desprevenido. En cuanto a esta condición humana y la sorpresa de la muerte, Bolaños dice que los condenados maldecirán a la Muerte por haberlos sorprendido en su vida licenciosa, y que le pondrán este epitafio:

En esta cárcel cerrada  
con aquel candado eterno  
con que Dios cerró el Infierno,  
queda la Muerte enterrada:  
nuestra Muerte desgraciada  
muerte nos dio, temporal,  
mas desde el Juicio final  
que cayó en esta caverna,  
otra Muerte nos da eterna,  
¡Ó qué muerte tan fatal!<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 254.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 259.

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

Se debe reparar en que Bolaños habla de la muerte natural y de la muerte eterna, como si la primera se fundiera en la segunda. Pero lo que enseña es que el hombre será juzgado en el amor, y, según sus obras se salvará o se condenará. En cuanto a la muerte eterna, el *Catecismo de la Iglesia Católica* dice que “Cada hombre, después de morir, recibe en su alma inmortal su retribución eterna en un juicio particular que refiere su vida a Cristo, bien a través de una purificación, bien para entrar inmediatamente en la bienaventuranza del cielo, bien para condenarse inmediatamente para siempre”.<sup>37</sup> Esto significa que el justo vivirá por su fe en el Divino Redentor, en cambio, el malvado se condenará. Si no tiene la vida eterna en cuanto resucitado por Cristo, entonces tendrá la muerte eterna absolutamente lejos de Dios.

### **El testamento de la Muerte**

El “Testamento” es otro de los recursos del fraile para hacer pensar a sus lectores, con toda seriedad, en su propia muerte. En este testamento no interesa repartir los bienes materiales, más bien se trata de los recursos espirituales que el moribundo puede aprovechar. El asunto testamentario en España era de carácter religioso, pero se hacía válido por la intervención del escribano. En cambio, en la época novohispana era de carácter religioso por la falta de escribanos, y los clérigos se encargaban de esa función, lo que se prestó a muchos abusos.<sup>38</sup> En el siglo XVII la esfera laica se empezó a separar de la religiosa, por lo cual surgieron algunas “disposiciones como la de 1754, que prohibía a los miembros de las órdenes religiosas intervenir en la redacción de los testamentos, o aquella otra de 1805 que establecía que éstos fueran redactados exclusivamente ante la presencia de autoridades civiles, cuando hasta entonces lo habían sido ante autoridades tanto civiles como eclesiásticas”.<sup>39</sup> Mientras se daba este cambio en cuanto a la redacción de los testamentos, Bolaños, con su testamento del moribundo da un giro hacia un contenido religioso. Esta es una manera de evangelizar y de insistir en que el cristiano ha de poner su mirada en los bienes espirituales, en su salvación eterna; porque, de nada le sirve al hombre ganar todo el mundo si se pierde su alma.

### **Conclusión**

La lectura teológica de *La Portentosa Vida de la Muerte*, de fray Joaquín de Bolaños, es de primera importancia, el lector se centra en la frase del símbolo niceno-constantin-

<sup>37</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, núm. 1022.

<sup>38</sup> Cfr. Hildebrando Jaimes Acuña, “La secularización de las prácticas testamentarias: el caso del Distrito de Sultepec, Estado de México, (1875-1910)”, en Luis Rodolfo Morán Quiroz- Laura Gemma Flores García (coordinadores), *Religión, desarrollo y modernidad* (México, Universidad de Guadalajara, 2008), p. 255.

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

opolitano “[...] esperamos la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro”.<sup>40</sup> El objetivo de Bolaños es evangelizar y catequizar sobre la fe en la resurrección, sobre todo, persuadir a su potencial lector de que la salvación eterna es asunto de toda la vida y no sólo del momento de la agonía. La personalización de la muerte es un recurso que ayuda para acercarla a los lectores. Así, la Muerte nace, es bautizada, se casa y hasta muere. Puede decirse que toda la vida es una preparación para un buen morir. Tal parece que a lo largo de la obra sólo se habla de la muerte, pero en realidad todo lo que se dice de esta experiencia ineludible del hombre se refiere a Jesucristo. Esto tiene sentido, porque el Mesías murió en la Cruz para redimir a todos los hombres del pecado y resucitarnos el último día. El que cree en Cristo acepta sus enseñanzas y una de ellas es la resurrección de los muertos. Jesús de Nazareth resucitó algunos muertos como al hijo de la viuda de Naím y a Lázaro, con lo cual anunció su propia resurrección. Bolaños insiste en que todos los muertos han de resucitar por Cristo, unos para la salvación y otros para la condenación; finalmente, al analizar *La portentosa...*, desde el enfoque teológico, se descubre que debe ser juzgada y valorada según el espíritu del siglo XVI novohispano, y no desde una modernidad avanzada, pues fue escrita en continuidad con la *Retórica cristiana*, de fray Diego Valadés, el *Tratado sobre los siete pecados mortales*, de fray Andrés de Olmos, y otras obras de la época; además, el autor no tiene la pretensión de lograr una buena obra literaria sino, más bien, una finalidad espiritual.

## Bibliografía

*Biblia de Jerusalén*, nueva edición totalmente revisada y aumentada, dirigida por José Ángel Ubieta, preparación de la obra y traducción de textos bíblicos y por un equipo de colaboradores, bajo la dirección de Santiago García, traducción directa del francés de notas, introducciones y apéndices, Luis Aguirre, colaboración en la revisión literaria de Rufino Velasco, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975.

Bolaños, Joaquín de, *La portentosa vida de la Muerte* [edición facsimilar], México, INBA-PREMIA, La matraca, s. f.

*Catecismo de la Iglesia Católica*, nueva edición conforme al texto latino oficial, México, Coeditores Católicos de México, 2008.

Floristán, Casiano, “Nuevas profesiones de fe”, *Revista PHASE*, año XIII (1973), pp. 33-60.

---

<sup>40</sup> Casiano Floristán, “Nuevas profesiones de fe”. *PHASE*, año XIII (1973), p. 49.

- Gamarra, Saturnino, *Teología espiritual*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- Jaimes Acuña, Hildebrando, “La secularización de las prácticas testamentarias: el caso del Distrito de Sultepec, Estado de México, (1875-1910)”, en Morán Quiroz, Luis Rodolfo- Flores García, Laura Gemma (coords.), *Religión, desarrollo y modernidad*, México, Universidad de Guadalajara, 2008, pp. 249-270.
- Leon-Dufour, Xavier, *et. al.* (dres.), *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, Herder, 1982.
- Olmos, fray Andrés de, *Tratado sobre los siete pecados capitales* (Paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- Ruiz Arenas, Pbro. Octavio, *Jesús, Epifanía del amor del Padre. Teología de la Revelación*, México, CELAM y CEM, 1990.
- Terán Elizondo, María Isabel, *Los recursos de la persuasión. La portentosa vida de la Muerte de fray Joaquín de Bolaños*, México, El Colegio de Michoacán y Universidad Autónoma de Zacatecas, 1997.
- Valadés, Diego, *Retórica cristiana* (introducción a cargo de Tarsicio Herrera Zapién, junto con Julio Pimentel Álvarez, Alfonso Castro pallares y Esteban Palomares Chávez, con la colaboración de Guillermo Herrera Zapién e Ignacio Marroquín Castañeda, introducción de Esteban J. Palomera, advertencia de Alfonso Castro Pallares, preámbulo de Tarsicio Herrera Zapién), México, Fondo de Cultura Económica y Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.



A large, ornate, black and white decorative initial letter 'H'. The letter is filled with intricate, swirling floral and foliate patterns, giving it a dense, textured appearance. It is positioned on the left side of the page.

OMENAJES





# EL APORTE DE MAURICIO BEUCHOT PARA EL RESCATE DE LA TRADICIÓN IBEROAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS<sup>1</sup>

*Jesús Antonio de la Torre Rangel*  
*Universidad Autónoma de Aguascalientes*  
jadltor@correo.uaa.mx

## Introducción

La Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos (TIDH), nace desde la defensa concreta de los derechos de los empobrecidos de las Indias; precisamente con la teoría y la práctica de los defensores de los pueblos originarios; entre otros los novohispanos Bartolomé de las Casas, Alonso de la Veracruz, Vasco de Quiroga y Gerónimo de Mendieta. Es una tradición de derechos humanos que nace en la defensa puntual de la dignidad y las condiciones materiales de vida de los pobres; desde su inicio tiene una visión integral de los derechos como individuales, sociales y culturales.

Hablar de una TIDH, en el sentido que la hemos descrito, no es unánimemente aceptado. Lejos de ello, muchos historiadores sólo reconocen la tradición teórica de los derechos del hombre de la Ilustración, y sitúan, por lo tanto, “el comienzo de los derechos humanos entre los siglos XVII y XVIII en Inglaterra, Francia y las colonias inglesas de América del Norte.”<sup>2</sup> En esa posición crítica y objetora, actuando -como él mismo dice- “de abogado del diablo”, el historiador de la Universidad de Sevilla Bartolomé Clavero, niega la existencia de los derechos humanos en la América Española, en un trabajo presentado en un seminario precisamente sobre la tradición indiana y los derechos humanos. Dice:

Recordemos ante todo algo tan básico como que los derechos, rigurosamente los derechos, no existían entonces para nadie. Los juristas, siguiendo a los teólogos, no admitían derechos en su sentido subjetivo, esto es facultades de sujetos, por sí mismos y para ningún caso; esto no entraba en los supuestos de la cultura del tiempo; era algo enton-

---

<sup>1</sup> Texto leído en el homenaje a Mauricio Beuchot, durante el XXIX Encuentro de Investigadores del Pensamiento Novohispano, celebrado en la Universidad Autónoma de Aguascalientes, el jueves 10 de noviembre de 2016.

<sup>2</sup> Fernando Rovetta Klyver, “Hacia un modelo iberoamericano de derechos humanos a partir de Francisco de Vitoria y de la legislación indiana.” *Los Derechos Humanos en América. Una perspectiva de cinco siglos*, Salamanca, Cortes de Castilla y León, 1994, p. 153.

ces inconcebible. De entrada, a nadie, ni a colonizador ni a colonizado sin ir más lejos, se le reconocía capacidad alguna de título originario y disposición propia. El derecho comenzaba por ser, no facultad de un titular, sino ordenamiento de la sociedad. Tenía ante todo este sentido de orden objetivo.<sup>3</sup>

Clavero ubica el nacimiento de los derechos humanos “hasta mediado el siglo XVII y por latitudes de momento tan sólo británicas.”<sup>4</sup> Y agrega que: “De entonces, solamente de entonces, viene la ocurrencia que hoy nos puede parecer tan sencilla del individuo como sujeto originario del derecho”.<sup>5</sup>

No estamos de acuerdo con la postura de Clavero. Creemos que el movimiento de la Ilustración, acompañando a los cambios sociales y políticos de su entorno, genera una juridificación en términos modernos de lo que se ha denominado derechos humanos; pero la concepción de éstos es anterior a la mitad del siglo XVII, y precisamente existe un momento histórico muy anterior, la primera mitad del siglo XVI, en que éstos se reconocen y forman parte de la juridicidad de su tiempo, no sólo como derechos de los individuos sino también como derechos de los pueblos o comunidades. Clavero insiste: “[no creo que vayamos a encontrar unos derechos perdidos, los derechos humanos, ni incipientes ni formados, en la tradición india]”.<sup>6</sup>

Conscientes de lo complejo de la temática y lo polémico de esta cuestión, sin embargo nos atrevemos a sostener, en contra de la opinión de Clavero, que los derechos en el mundo indiano no están perdidos y que sí aparecen, a veces incipientes y a veces bien formados, sólo que dentro de una formación social distinta a la de los estados individualistas liberales que se establecerán muchos años después. Esos derechos aparecen teóricamente reconocidos, éticamente sostenidos y muchos de ellos objetivizados normativamente por la legislación dada y aplicada por el Estado.

En nuestro medio es sin duda alguna Mauricio Beuchot, quien más se ha preocupado por sostener que los derechos humanos fueron ya plenamente concebidos por la Escuela de Salamanca y de ahí pasaron a Indias, y se hicieron vida en la práctica de los misioneros indianos, especialmente en Bartolomé de Las Casas y en Alonso de la Veracruz.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Bartolomé Clavero, “Espacio colonial y vacío constitucional de los derechos indígenas”. *Anuario Mexicano de Historia del Derecho VI-1994. La Tradición Indiana y el origen de las declaraciones de derechos humanos*, México, UNAM, 1994, p. 67.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>5</sup> *Idem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>7</sup> Cfr. Mauricio Beuchot, *Filosofía y derechos humanos; Los Fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*; “Bartolomé de Las Casas, el humanismo indígena y los derechos humanos”; “Derechos subjetivos, derechos naturales y derechos humanos”.

Beuchot se apoya en la tesis de Blandine Barret-Kriegel, que “encuentra una vinculación con el derecho natural tomista mediante la Escuela Tomista de Salamanca, con la cual se da ese cambio de la noción de derecho objetivo a la de derecho individual: cambia la idea de ley (antes, incluso, que la idea de naturaleza)”.<sup>8</sup> Pero nuestro filósofo dominico no sólo se apoya en la tesis de Barret-Kriegel, sino que la profundiza y la refuerza.

Villey había sostenido que los derechos humanos, al ser derechos subjetivos, no pudieron tener origen en el tomismo, ya que Santo Tomás (1224-1274) tenía una noción del derecho como algo objetivo, y la Escuela de Salamanca traiciona al Aquinate al admitir la noción de derechos subjetivos; pero la profesora Barret-Kriegel “más bien se alegra de que los salmantinos hayan modificado así la noción tomista de derecho y de ley natural, porque ve en ello el surgimiento de la noción de derechos humanos”.<sup>9</sup>

Bien, veamos de qué manera Beuchot reconstruye la genealogía de los derechos humanos. Comienza nuestro filósofo por recordar que los romanos decían que las cosas eran objeto de un derecho, esto era el *dominium*. Y esta noción de dominio pasa a Santo Tomás y a los escolásticos. “El propio Aquinate -agrega Beuchot- habla de la potestad y del dominio en el sentido que tiene el derecho subjetivo”.<sup>10</sup>

El dominico reafirma que en el santo de Aquino sí aparecen los derechos subjetivos o personales, pero acota:

Los derechos que Santo Tomás entiende como subjetivos pueden ser activos y pasivos. Él los toma en sentido pasivo, es decir, como derechos que son dados o permiten algo por otro, más que como derechos para hacer algo uno mismo. Por eso los derechos personales, pasivos de Santo Tomás, difícilmente pueden tomarse como derechos humanos.<sup>11</sup>

Creemos que la noción de los derechos humanos en Santo Tomás se extrae de su noción misma de justicia, como derechos humanos pasivos según dice Beuchot. Esto porque *lo suyo, el acto o la cosa, que se debe a otro en justicia, es precisamente su derecho*, su derecho subjetivo, su derecho humano.<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>9</sup> Mauricio Beuchot, “Bartolomé de Las Casas, el Humanismo Indígena y los derechos humanos”, p. 38.

<sup>10</sup> Mauricio Beuchot, “Derechos subjetivos, derechos naturales y derechos humanos”, *Laberintos del Liberalismo*, México: Miguel Ángel Porrúa, 1995, p. 152.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>12</sup> *Cfr.* Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, t. XI. *La Prudencia, la Justicia y el Derecho*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1994, cuestión LVIII, art. I, p. 117.

Beuchot sostiene que la noción de derecho subjetivo, ya corriente en la Filosofía del Derecho moderna, tiene su origen en el franciscanismo medieval, en el ala nominalista de esa orden y en concreto en Guillermo de Ockham (1300-1349).<sup>13</sup>

En su *Opus nonaginta dierum*, Ockham, al defender a los frailes menores contra el papado, que los acusaba de herejía por querer practicar la pobreza completa, recurre para justificar la pobreza franciscana al derecho civil y eclesiástico, y analiza los conceptos de uso, usufructo, propiedad, dominio y potestad y los conecta con la noción del Derecho. “Ockham ve al derecho subjetivo como aquel en que habría poder de recurrir a la sanción establecida por la autoridad pública: ‘potestad o poder de proteger y defender algo en un juicio humano.’... Al igual que Santo Tomás, define el *dominium* por el *potestas*; pero la *potestas*, entendida aquí como *ius*, hace que el derecho pase a tener un sentido subjetivo, un poder, una capacidad, una prerrogativa o una libertad.”<sup>14</sup>

Villey sostiene que Ockham, por ignorar el Derecho Romano, basó su sistema filosófico-jurídico en la noción de poder o potestad. Pero es necesario añadir que esto es posible por su propia epistemología nominalista, que radicaliza la noción del ser en lo individual, y esto, llevado a lo social, a la acentuación del individuo, ya que los universales, las totalidades, sólo son nombres (nomina) carentes de realidad.

En Ockham el derecho es el poder conforme a la recta razón, y si es poder o potestad, es derecho subjetivo.<sup>15</sup> Pero para Mauricio Beuchot es todavía una noción de “derecho subjetivo pasivo”; y es hasta el siglo XV que, otro nominalista, Juan Gerson (+1429), “extrae esa noción de derecho subjetivo activo”, pues a diferencia de Ockham, Gerson “sostiene que al dominio pertenece la libertad, la cual es una facultad irrestricta, dada por Dios al hombre. Así, el derecho como dominio lleva a la noción del derecho como libertad o garantía individual.”<sup>16</sup>

Gerson fue un gran nominalista, pero también un gran místico, y su vivencia de la libertad divina (para crear y para salvar) y de la libertad humana (aun para pecar) le lleva a ver la libertad como un derecho y el derecho como una libertad. Ya el derecho no está vinculado a un orden moral objetivo ni a un deber -como para Santo Tomás, su fundamento es la soberanía del individuo... Define el derecho como ‘la facultad o potestad que compete a alguien según el dictamen de la recta razón’.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Mauricio Beuchot, *op. cit.*, p. 153.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 157.

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

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 157 y 158.

En el siglo XVI son seguidores de Gerson, Joannes Mair y Jacobus Almain, ambos nominalistas, y son quienes transmiten su pensamiento. Mair fue profesor de Vitoria en el Colegio de Monteagudo de la Universidad de París y tuvo influencia en el dominico; ciertamente no al grado de que Vitoria aceptara la epistemología nominalista, pero influye el nominalismo en su concepción jurídica y de toda la Escuela de Salamanca. Dice Beuchot:

En el siglo XVI, Vitoria recupera el sentido subjetivo pasivo del derecho que había dado Santo Tomás, no el activo de Gerson. Para Vitoria, tanto los bárbaros o infieles, como los herejes y los cristianos, es decir, todos los hombres, tienen como imagen de Dios la facultad racional; por ella son capaces de *dominium* sobre sus acciones y sobre sus bienes, *i.e.* tienen libertad y posesión o gobierno. El derecho individual se da, pero de modo pasivo, porque depende de un orden objetivo de moral y de justicia.<sup>18</sup>

Aunque, ciertamente, Vitoria no llega a la concepción del derecho subjetivo como Gerson, en cuanto que facultad, poder, dominio o libertad, ya que acentúa la noción de lo justo objetivo siguiendo a Santo Tomás, sin embargo, al profesor del Colegio de San Esteban, la fuerte influencia nominalista, lo hace destacar ya, en algunos textos, la radicación del *ius* en la persona, como derecho subjetivo, al relacionar el derecho con la posibilidad de padecer injuria, como hemos visto, y a establecer expresamente, con relación a los seres racionales, el derecho que tiene sobre la cosa, cuando escribe que “pueden padecer injuria; luego *tienen derecho a las cosas*; luego dominio, que no es otra cosa que este derecho”.<sup>19</sup>

Y pasando ya a los autores indianos, encontramos, como dice Beuchot, que “Las Casas utiliza, pues, la noción de *potestas* y *dominium*, como la posesión de algún derecho en sentido subjetivo... Las Casas, aun cuando da preferencia al derecho objetivo, está ya utilizando -con otros vocablos- la noción de derecho subjetivo, incluso en el ámbito del derecho natural. Estos derechos naturales subjetivos son los que corresponden a los derechos humanos.”<sup>20</sup>

De tal modo que el aporte de Mauricio Beuchot para el rescate de la TIDH, es valiosísimo, sobre todo en tres rubros: 1) Ha profundizado en su genealogía, en sus raíces filológicas; 2) Ha profundizado y difundido el pensamiento de algunos de los novohispanos iniciadores de la tradición, sobre todo de Las Casas y Veracruz, pero también de otros autores que merecen ser vistos desde esta óptica; 3) y con treinta años impulsando estos

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 160-161.

<sup>19</sup> Francisco de Vitoria, *Las relecciones jurídicas de Vitoria*, México, Jus, 1947, tom. 1, p. 72.

<sup>20</sup> Mauricio Beuchot, *op. cit.*, pp. 163 y 165.

Encuentros académicos, ha contribuido a des-cubrir, des-velar y revalorar el pensamiento novohispano que es el que le da la solidez de inicio a la TIDH.

Pero esa TIDH, iniciada hace cinco siglos, continua vigente y el pensamiento de Beuchot la acompaña. En este sentido, para terminar, *un ejemplo y un testimonio*.

*Un ejemplo*: el jurista argentino Alejandro Medici ha publicado este año un libro titulado *Otros nomos. Teoría del nuevo constitucionalismo latinoamericano*,<sup>21</sup> en donde pone las bases de una nueva teoría de derecho constitucional, ligada a derechos humanos, con una visión crítica. Medici hace teoría de derecho constitucional no siguiendo los parámetros clásicos de los autores europeos y norteamericanos; incluso se deslinda de las nuevas teorías de moda en esta materia.

Este trabajo del jurista platense —como lo anuncia desde el primer párrafo de su Introducción—, constituye un texto en el que explora “la potencialidad de la filosofía latinoamericana de la liberación... para fundamentar la teoría constitucional”. Pero también, en ese empeño suyo de asumir una teoría constitucional que dé cuenta, íntegramente y de manera crítica, de las nuevas constituciones latinoamericanas, utiliza la *racionalidad analógica*, esto es, el viejo método de pensamiento, olvidado en la modernidad y en la posmodernidad, basado en la analogía, tanto de atribución como de proporcionalidad; racionalidad analógica que lo lleva a proponer, metafóricamente, una constitución horizontal, para superar el concepto hegemónico de constitución jerárquica. Y uno de los instrumentos teóricos que utiliza es la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot.

*El testimonio*: En octubre recién pasado, tuve un encuentro con alumnos y profesores de la Universidad Nacional de Rosario, en Argentina, y varios participantes, teóricos y activistas por los derechos humanos, mencionaron a Beuchot como un autor que les inspira sus reflexiones teóricas que fundamentan su praxis.

Gracias Mauricio.

## **Bibliografía:**

Beuchot, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*, México, Siglo XXI, 1993.

——— “Bartolomé de Las Casas, el humanismo indígena y los derechos humanos”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho VI-1994. La Tradición Indiana y el origen de*

---

<sup>21</sup> Ed. Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispal y Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Aguascalientes-San Luis Potosí, 2016.

- las declaraciones de derechos humanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- “Derechos subjetivos, derechos naturales y derechos humanos”, *Laberintos del Liberalismo*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1995.
- *Los Fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*, Barcelona, Anthropos, 1994.
- Clavero, Bartolomé, “Espacio colonial y vacío constitucional de los derechos indígenas”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho VI-1994. La Tradición Indiana y el origen de las declaraciones de derechos humanos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994.
- De Aquino, Santo Tomás, *Suma Teológica. T. XI. La Prudencia, la Justicia y el Derecho. Cuestión LVIII. Art. I* [versión del texto latino de Ismael Quiles], Club de Lectores, Buenos Aires, 1987.
- Medici, Alejandro, *Otros nomos. Teoría del nuevo constitucionalismo latinoamericano*, México, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat y Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Aguascalientes-San Luis Potosí, 2016.
- Rovetta Klyver, Fernando, “Hacia un modelo iberoamericano de derechos humanos a partir de Francisco de Vitoria y de la legislación indiana”, *Los Derechos Humanos en América. Una perspectiva de cinco siglos*, Salamanca, Cortes de Castilla y León, 1994.
- Vitoria, Francisco de, *Las relecciones jurídicas de Vitoria*, [Introducción y Notas de Rafael Aguayo Spencer], tom. 1, México, Jus, 1947.





## CRITERIOS EDITORIALES

La serie *Pensamiento Novohispano* tiene como propósito difundir los trabajos de investigación acerca del periodo novohispano. El Instituto de Estudios sobre la Universidad (IESU), de la Universidad Autónoma del Estado de México, pone a su disposición este medio que promueve e impulsa el pensamiento y la investigación, en torno a las raíces culturales de la época colonial.

Las colaboraciones deberán cumplir con los siguientes requisitos:

1. Título del artículo
2. Nombre del autor
3. Institución donde labora o estudia
4. Correo electrónico
5. Extensión de ocho a 20 páginas, tamaño carta, con un interlineado de 1.5, en tipografía *Times New Roman* a 12 puntos. El documento debe presentarse en su versión final y completa. No se aceptarán versiones distintas una vez iniciado el proceso de edición.
6. Los títulos y subtítulos deberán numerarse con sistema decimal.
7. Todas las notas se colocarán a pie de página y en el caso de referencia deberán incluir solamente el nombre del autor o autores, título de la obra y, cuando se trate de citas textuales, el número de página de donde se extrajo la información; esto, a partir de la segunda mención, mientras que en la primera referencia deberán anotarse los datos completos de la obra.
8. La bibliografía deberá ordenarse alfabéticamente e incluir los datos completos de las publicaciones o documentos, referencias según el orden de los siguientes ejemplos (sin sangría y con mayúscula y minúscula):

Libros:

Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Heder, Barcelona, 1997. (El número de la edición y el nombre de la colección deberán incluirse después de la editorial).

Revistas o capítulos de libros:

Muñoz García, Ángel, “Intercambio episcopal entre México y Venezuela en la época colonial”, en Benjamín Valdivia (ed.), *XI Encuentro de investigación del pensamiento novohispano*, Universidad de Guanajuato, México, 2000, pp. 21-40.

Si alguna de las fuentes omite alguno de los datos solicitados, se indicará expresamente.

Ejemplo: s.a. (sin año), s.p.i. (sin pie de imprenta), s.l. (sin lugar), etcétera.

Recursos electrónicos:

Deben referenciarse siguiendo los criterios básicos para los libros, pero añadiendo datos para ubicar la fuente electrónica, como: tipo de soporte (en línea, correo electrónico, CD-*room*, disquete, disco, CD de música, DVD y programa de páginas web, en cuyo caso se deberá escribir la dirección exacta).

Ayala, María de la Luz (2002), “La historia natural en el siglo XVI: Oviedo, Acosta y Hernández”, Universidad de Guadalajara. <http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperord/esthom/estuhom20/19-37.pdf> [18 de Septiembre de 2008].

9. Las citas, cuando son cortas (menos de cinco líneas), van dentro del párrafo y se delimitan con comillas (no se escriben con cursivas a menos que así se encuentre en el documento original); en tanto que las largas (mayores a cinco líneas) se presentarán en párrafo separado, sangría inicial en todas las líneas y fuente en un punto menor que el texto; asimismo, se deberá incluir la referencia correspondiente. Las omisiones o modificaciones de quien se hace la reproducción se marcarán mediante corchetes, excepto al principio y al final de una cita. Se entenderá que hay un corte al inicio, comenzando con minúscula. Los paréntesis corresponderán siempre al texto original, excepto cuando se trate de la referencia bibliográfica.
10. En esta publicación se utilizarán las siguientes locuciones latinas con la forma, significado y función que a continuación se señalan:

*Ibidem*: allí mismo (para indicar mismo texto que el anterior o señalado, pero página diferente).

*Idem*: lo mismo (mismo texto y misma página).

*Op. cit.*: obra citada

*Cfr.*: *confer* o confrontar.

11. Todas las colaboraciones deberán entregarse en archivo electrónico a través de correo electrónico, en proceso *Word*, a la dirección: [nhesquivele@uaemex.mx](mailto:nhesquivele@uaemex.mx)

*Pensamiento Novohispano 18*, coordinado por Noé Héctor Esquivel Estrada, se terminó de imprimir en noviembre de 2017, en los talleres de Editorial CIGOME, S.A. de C.V., Vialidad Alfredo del Mazo núm. 1524, ex. Hacienda La Magdalena C.P. 50010, Toluca, México. El tiraje consta de 300 ejemplares.

Patricia Vega Villavicencio

*Coordinación editorial*

Hugo Iván González Ortega

*Diseño de forros y formación*

Adso Eduardo Gutiérrez Espinoza

*Corrección de estilo y ortotipográfica*

**Otras publicaciones UAEM**

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

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

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

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

*Continuidades y cambios en las migraciones de México a  
Estados Unidos. Tendencias en la circulación, experiencias  
y resignificaciones de la migración y el retorno en el Estado  
de México*  
Jorge Olvera García y Norma Baca Tavira (coords.)

*Pensamiento Novohispano 18* se enriquece con la contribución de investigaciones propias del periodo colonial (XVI-XVIII), a través de aportaciones de colegas de diversas universidades del país. Todas son un testimonio vivo de la pluralidad y riqueza cultural correspondiente a este momento histórico.

La distribución de trabajos que se ha seguido en este número de la Colección corresponde a los siguientes tres siglos: El siglo XVI reúne diez contribuciones que dan cuenta de la diversidad temática y de los intereses de cada investigador. El siglo XVII compila cinco ensayos, uno de los cuales presenta a dos maestros del villancico polifónico. El siglo XVIII ofrece, entre otros aportes, la preocupación del médico Marcos Joseph Salgado, tanto en el orden de la salud pública como en la formación de los futuros médicos. Finalmente, se presenta un homenaje al Dr. Mauricio Beuchot por su dedicación y contribución al pensamiento novohispano.



**SIEA**