

# Pensamiento Novohispano <sup>19</sup>



NOÉ HÉCTOR ESQUIVEL ESTRADA  
Coordinador

IESU  
Instituto de Estudios sobre la Universidad



### Noé Héctor Esquivel Estrada

Estudió la licenciatura en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México y en la Universidad Gregoriana de Roma; maestría y doctorado en Filosofía por la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Es profesor de Filosofía en la Facultad de Humanidades e investigador del Instituto de Estudios sobre la Universidad, de la UAEM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II.

Es autor, entre otros textos, de *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 coordinador de la Colección *Pensamiento Novohispano* (UAEM, 2000-2017).





---

# **Pensamiento Novohispano**

---

**19**



Dr. en Ed. Alfredo Barrera Baca  
*Rector*

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

Dr. en Fil. Noé Héctor Esquivel Estrada  
*Director del Instituto de Estudios sobre la Universidad*

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

---

# Pensamiento Novohispano

---

19

Noé Héctor Esquivel Estrada  
*Coordinador*  
nohectoresquivel49@gmail.com



*Pensamiento Novohispano 19*

1ª edición, septiembre de 2018

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

**ISBN: 978-607-422-972-1**

**ISBN versión de internet: 978-607-422-971-4**

El presente libro consiguió resultados positivos  
en el arbitraje externo al que fue sometido.

El contenido de esta publicación  
es responsabilidad de los autores.

Imagen de portada:

CAROLVS TAPIA CAETAFIS ANNORVM XX,  
imagen tomada del libro  
*SANCTI GREGORII MAGNI PAPAE PRIMI  
OPERUM TOMVS TERTIVS HOMILLAS IN EVANGELLA ET ALIA  
COMPLECTENS ORDINE,*  
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.

Libro financiado con recursos de la Secretaría  
de Investigación y Estudios Avanzados.

Impreso y hecho en México



## CONTENIDO

Presentación	9
<b>SIGLO XVI</b>	
Algunos puntos de filosofía novohispana <i>Mauricio Beuchot</i>	13
Las ideas lascasianas como antecedentes del derecho y los derechos humanos <i>Napoleón Conde Gaxiola</i>	23
El <i>éthos</i> en fray Bartolomé de las Casas en la dignificación de los pueblos de las indias <i>Emma González Carmona e Hilda Lagunas Ruiz</i>	37
Una expresión del pensamiento novohispano en el reino del Perú: el <i>Memorial</i> de las Casas y fray Domingo de Santo Tomás de 1560 <i>Jesús Antonio de la Torre Rangel</i>	49
Las fuentes epistemológicas del pensamiento novohispano. La influencia de santo Tomás de Aquino <i>Gerardo Pérez Silva</i>	59
La <i>Relación historiada de las exequias del rey Felipe II</i> y el doctor Jerónimo de Herrera <i>José Quiñones Melgoza</i>	69
Breve visión histórica de la teología novohispana <i>Noé Héctor Esquivel Estrada</i>	87
Secularización de los <i>Diezmos piadosos</i> en la Nueva España <i>Arturo E. Ramírez Trejo</i>	97
La <i>devotio moderna</i> en los misioneros franciscanos en la Nueva España <i>María Cristina Ríos Espinosa</i>	105
Vamos a ver cómo pasó... Crónica de la aparición del Cristo de Chalma <i>Rosa María Camacho Quiroz</i>	125
El pecado de avaricia en el <i>Tratado sobre los siete pecados mortales</i> , de fray Andrés de Olmos <i>Salvador Vera Ponce</i>	139

## **SIGLO XVII**

- Góngora y sus huellas poéticas en la Nueva España: análisis de “Por una negra señora” y “Negro se te vuelva el día” 155  
*Ma. de Lourdes Ortiz Sánchez*

## **SIGLO XVIII**

- La representación de las apariciones sobrenaturales en el discurso eclesiástico. Dos casos de ilusas novohispanas en el siglo XVIII 177  
*Annia González Torres y Adolfo Yunuen Reyes Rodríguez*

- El cabildo de la Catedral Metropolitana del siglo XVIII ante el cambio del paradigma musical implementado por el maestro Jerusalem y Stella 191  
*Anna Jurek-Nathan*

- El insurgente franciscano fray Luis Gonzaga Oronoz 201  
*Virginia Trejo Pinedo*

- Fuentes para el estudio de la medicina virreinal en el Archivo Histórico de la Facultad de Medicina 213  
*Martha Eugenia Rodríguez*

## **HOMENAJES**

- Sit tibi terra levis*. Homenaje a Luciano Barp Fontana, traductor de fray Alonso de la Vera Cruz 225  
*Elisa Salinas Rojas y María Alejandra Valdés García*

## PRESENTACIÓN



*Pensamiento Novohispano 19* reúne, en este número, un total de 17 trabajos de investigación distribuidos de la siguiente forma: 11 pertenecientes al siglo XVI; un solo trabajo del siglo XVII; cuatro del siglo XVIII y un homenaje a un estudioso del periodo colonial, Luciano Barp Fontana, en reconocimiento por su dedicación a los estudios de esta época, particularmente por la traducción de algunas de las obras importantes de fray Alonso de la Vera Cruz.

A continuación presentaré, a modo de ejemplo, algunas ideas de las investigaciones aquí compiladas con el propósito de mostrar tanto la diversidad de temas estudiados como la riqueza cultural correspondiente al mundo novohispano. En el trabajo titulado “Algunos puntos de filosofía novohispana”, el autor recupera aspectos correspondientes a los tres siglos, a saber: del siglo XVI: “La guerra de los indios según Vasco de Quiroga. Un tratado atribuido a él”, en él se narra el papel que jugó don Vasco de Quiroga en el proceso de colonización de la Nueva España. Correspondiente al siglo XVII se presenta la obra: “Un notable tratado de metafísica”, del padre Diego Marín de Alcázar de quien pocas cosas se saben acerca de su vida, pero que fruto de su enseñanza en México vieron a la luz varias obras de filosofía y teología. Y del siglo XVIII se presenta: “La cosmología en Guevara y Basoazábal”, quien con su empeño contribuyó al proceso de modernización de la filosofía y de la ciencia novohispanas.

Otro trabajo relevante, en el contexto de la conquista y la evangelización, aquí compilado, es: “El pecado de avaricia en el *Tratado sobre los siete pecados mortales*, de fray Andrés de Olmos”, en donde su autor nos ofrece una serie de reflexiones acerca del pecado de avaricia y sus implicaciones. Claramente se percibe la intención de fray Andrés de Olmos de difundir este mensaje como contenido sustancial de la evangelización que debe alcanzar a todo mundo: tanto a los conquistadores como a los indios. Trabajo que nos deja ver una de las preocupaciones de los frailes en su tarea evangelizadora.

Además, la investigación: “Secularización de los *Diezmos piadosos* en la Nueva España” tiene como finalidad aclarar cuál fue el verdadero sentido de la práctica “obligatoria” de los diezmos y cuál fue la postura de algunos frailes respecto a esa práctica piadosa en el periodo colonial.

Las demás investigaciones que aquí se reúnen tienen por finalidad no sólo conectarnos con nuestras raíces culturales, sociales, históricas y religiosas, sino, fundamentalmente, dotarnos de materiales que permitan reconocer y reflexionar acerca del contexto, situación y ambiente en donde se llevaron a cabo las tareas de evangelización, enseñanza, lucha y debate entre conquistadores y conquistados. Esto contribuirá a entender y explicar nuestra situación presente.

A todos los colegas les reitero mi más profundo agradecimiento por aportar sus trabajos de investigación para la publicación de este número. La continuidad de la colección depende del interés de todos los que desean y contribuyen con sus reflexiones para que se difundan, no sólo entre los que estamos vinculados directamente con el estudio de este periodo colonial, sino también con todo el público lector que recibe con crítica y agrado cada uno de los estudios. No dudamos de la riqueza cultural que nos aportan.

**Noé Héctor Esquivel Estrada**  
*Coordinador*



**IGLO**  
**XVI**



## ALGUNOS PUNTOS DE FILOSOFÍA NOVOHISPANA



*Mauricio Beuchot*

*Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM*

*mbeuchot50@gmail.com*

### **Introducción**

Cada vez más se valora el pensamiento filosófico que se realizó en la Nueva España. En el México colonial no solamente hubo, como se ha creído y propalado, intelectuales orgánicos que justificaban el genocidio o etnocidio de la conquista, también existieron autores que se oponían a ella, como Bartolomé de las Casas y Alonso de la Vera Cruz, o que pedían una manera más humana de llevar a los indígenas a la cultura española y a la fe cristiana, como es el caso de Don Vasco de Quiroga.

A continuación hablaremos de este último, además trataremos de ejemplificar la notable calidad de la enseñanza filosófica a partir de un autor muy usado en el siglo XVII y XVIII: santo Tomás, quien se caracterizó por su tratado sobre el signo, creando una de las primeras obras de semiótica en la historia.

Igualmente, veremos a un autor de la Ilustración mexicana: Andrés de Guevara y Basoazábal, jesuita del siglo XVIII, sus textos de enseñanza de la filosofía tuvieron un gran éxito y conocieron numerosas ediciones hasta mediados del siglo XIX. Todo ello nos habla de la excelencia que se alcanzó en la filosofía durante el periodo novohispano.

### **Siglo XVI: la guerra a los indios según Vasco de Quiroga.**

#### **Un tratado atribuido a él**

Don Vasco de Quiroga fue fundamental en el proceso de colonización de la Nueva España.<sup>1</sup> No promovió la destrucción, sino la reconstrucción de los indios, aunque haya pedido que se les reuniera en pueblos y, si era necesario, por la fuerza. Pero lo que pasaba era que veía cómo morían los que habían huido y estaban ocultos en los montes, sin tener con qué alimentarse ni donde vivir.

Podemos decir que su colonización tuvo un sentido positivo, pues promovió la fundación de hospitales-pueblos en los que se congregaba a los indios, se les enseñaban artes y oficios, así como cultivos y ganadería para que pudieran subsistir.

---

<sup>1</sup> Beuchot, Mauricio, “Promoción humana y utopía en Don Vasco de Quiroga”, pp. 43 ss.; y “Don Vasco de Quiroga o la filosofía en busca de justicia”, pp. 15 ss.

Trató de fomentar el mestizaje y la unión de diferentes pueblos indígenas con los españoles, aunque los naturales siguieron conservando sus propios gobiernos, vivían como repúblicas de indios dentro de un protectorado español. Por eso se ha visto un republicanismo en él.

Todas estas empresas civilizatorias y evangelizadoras las describió en la relación de su práctica como oidor en México, a saber, en su *Información en derecho*, que es como la carta magna para sus superiores en España. Causa sorpresa un pequeño tratado que se le quiere atribuye, en éste se aconseja usar la fuerza para obligar a los indios a convertirse y a aceptar la monarquía española, aunque concretamente no es de autoría. De él hablaremos ahora.

En efecto, se conserva un pequeño tratado fragmentario sobre la licitud y manera en que se debe hacer la guerra de conquista a los indios, el cual se atribuye a don Vasco de Quiroga.<sup>2</sup> En él se sostiene claramente que la guerra es legítima y que debe hacerse con toda la fuerza, para así ayudarlos.

El pequeño tratado, atribuido a Don Vasco, lleva por título *De debellandis indis*, consta de una docena de folios, René Acuña ha hecho que en su edición lo acompañe un mundo de cosas, de modo que nos queda entre las manos un abultado volumen. La edición consta primariamente de un preámbulo y un prefacio, vocingleros materiales “prefatorios” —como los llamaban antiguamente— que nos ponen al tanto del objetivo que tiene el editor al sacar a luz este opúsculo de Tata Vasco. Entre ellos se halla el obligado estudio introductorio o preliminar, que es amplio y lleno de interesantes noticias sobre el texto.

Encontramos entonces el cuerpo de la edición del manuscrito hecha por Acuña. Una sección es de facsímil y paleografía. En ella tenemos la reproducción fotográfica de la carta de don Vasco al obispo de Calahorra, J. Díaz de Luco, la paleografía de la misma, el facsímil del fragmento latino del *De debellandis indis* y su correspondiente paleografía diplomática. Asimismo, el fragmento latino en transcripción modernizada y traducción española. Vienen luego las notas a la versión española. Son 249 notas recogidas en 45 páginas de letra pequeña, todas llenas de erudición y que completan muy bien el conocimiento del texto.

Después hallamos dos grandes apéndices. El apéndice A nos explica el *Corpus utriusque iuris*: el *corpus* del derecho canónico es expuesto por el propio René Acuña, y el *corpus* del derecho civil por Jorge Adame Godard. Ambos estudios son un complemento útil para entender lo que se ventila en el tratado de don Vasco. El apéndice B intenta apoyar nuestra comprensión del contexto jurídico de la época, pues contiene la vida de Bártolo, el gran jurista, escrita por Tomás Diplovatazio. Va el texto latino, le acompaña la versión castellana y les siguen las notas a ésta.

---

<sup>2</sup> Quiroga, Vasco de, *De debellandis indis. Un tratado desconocido*.



En último lugar tenemos una abundante bibliografía (de 37 páginas) en la que se refieren las fuentes antiguas y los estudios y ediciones modernas, incluye también un índice de nombres y de topónimos.

Comentaré solamente un aspecto del estudio introductorio, a saber, la dificultad de decidir si este tratado que se edita es el que compuso don Vasco, pues el escrito se consideraba perdido. Sin embargo, René Acuña cita unas palabras de Marcel Bataillon, de 1952, en las que el hispanista francés considera que no se habían perdido todas las esperanzas de encontrar y recuperar la obra de don Vasco. El editor nos presenta los datos y argumentos que sirven de apoyo a su hipótesis de que ese tratado anónimo, fragmentario y desordenado que él encontró, puede ser una copia del que don Vasco envió a su amigo el obispo de Calahorra, Díaz de Luco.

Acuña aduce como prueba las palabras pertinentes que dejó Quiroga en la carta a dicho obispo, en la cual le dice que le envía desde Madrid una copia del *De debellandis indis* y describe algunas características de éste. Por ejemplo, habla muy claramente de la tesis que sostiene: que las Indias pertenecen a los reyes castellanos con igual o mayor título justo que los mismos reinos de Castilla. Además, dice que una de las copias había ido a parar en manos de fray Bartolomé de las Casas. Pues bien, Juan Bautista Muñoz, en 1784, había hecho una relación o inventario de los 5 tomos de papeles del obispo de Chiapas que se conservaban en el Despacho Universal de las Indias, en Madrid. Al hablar del tratado anónimo que nos ocupa, Muñoz dice al margen que puede ser del obispo de Michoacán (don Vasco). Basado en esta y otras evidencias, Acuña sostiene que es razonable concluir que el fragmento latino es una parte del tratado de Quiroga. El manuscrito sería el mismo que envió al Consejo de Indias y que, “después de ser anotado por Sepúlveda y otro lector incógnito, fue a parar a manos del obispo Las Casas, entre cuyos papeles se ha conservado”.<sup>3</sup> Pero todavía se detiene Acuña a analizar un “pelo en la sopa”, que es el *Parecer* de fray Miguel de Arcos, O. P., en el cual parece decir que no era obra de Quiroga. Sin embargo, atendiendo al contenido de la obra de la que habla Arcos, según Acuña, debe referirse a otro escrito del obispo de Michoacán.<sup>4</sup> Y así, la atribución del tratado a Quiroga sigue en pie.

No se podría decir que ya está decidida la cuestión capital acerca de la autoría del texto atribuido a Quiroga, pero Acuña ha presentado las razones que lo inclinan a creer que se trata del escrito de don Vasco. Si hay objeciones a esto y se nos quiere convencer de lo contrario, habrá que ver asimismo las pruebas que se ofrecen para desechar tal atribución.

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 43 y 44.

Tanto para aceptar la adjudicación de la obra a Quiroga como para rechazarla, los que tienen la palabra son los argumentos.

Quien más se ha opuesto a la autoría de don Vasco para esa obra ha sido, ya desde antes, Silvio Zavala, discutiendo con Benno Bermann, que había hecho esa atribución.<sup>5</sup> También Zavala ha argumentado insistentemente, con pruebas de peso. La consideración más fuerte es que lo que se dice en ese tratado no corresponde con lo que don Vasco asevera acerca de la guerra a los indios en su *Información en derecho*, la cual es muy aceptada como de su autoría. Por eso creo que no ha quedado probado, sino que sigue en duda, el que el obispo de Michoacán haya sido el autor de ese tratado.

Sobre todo, no concuerda este tratado con la extensa *Información en derecho*, donde el obispo de Michoacán propone una manera más suave y humana para conducir a los indios a la fe cristiana y a la cultura europea, no con una justificación de la guerra, como se hace en el *De debellandis indis*. Tal parece que se conserva el perfil humanista de Don Vasco de Quiroga, pues la atribución de ese escrito a su pluma todavía no resulta segura.

### **Siglo XVII: un notable tratado de metafísica**

En la Nueva España se cultivó la filosofía hasta lo más profundo. Allí se encontraba la metafísica, la cual ha sido vista como una disciplina abstracta y abstrusa, pero es más bien lo más concreto y útil, pues nos enseña a manejar la realidad y a manejarnos en ella. Tuvo sus cultores, entre ellos se encuentra, en el siglo XVII, el padre Diego Marín de Alcázar, S. J.

Sabemos pocas cosas de su vida; entre ellas, que fue un jesuita nacido en España y que enseñó en México durante la segunda mitad del siglo XVII. Fruto de esa docencia fueron varias obras filosóficas y teológicas datadas entre 1667 y 1670. Su libro de metafísica es un grueso manuscrito que se intitula *Disputationes in universam Philosophiam Scholasticam quam Metaphysicam scientiam universalissimam vocant* y está fechada en 1669.<sup>6</sup>

Se trata de una obra típica de la escuela jesuítica suareciana. Es decir, en ella se ve la influencia de Francisco Suárez. Se encuentra ya en el mismo método expositivo, que procede por disputas, tomando como modelo las célebres *Disputationes* del maestro granadino, que habían sido publicadas en 1597 y que ya eran la bandera de la Compañía de Jesús. Sabemos que el siglo XVII hubo polémicas entre escuelas, pues fue muy dado a adoptar autores y doctrinas que se hacían “oficiales” en las órdenes religiosas, y eran

---

<sup>5</sup> Zavala, Silvio, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, pp. 169-203.

<sup>6</sup> Citaremos el ms. de la Biblioteca Nacional de México, señalando el folio y el lado.



defendidas a capa y espada contra las otras escuelas filosófico-teológicas. El propio Marín de Alcázar utiliza y defiende a otros autores jesuitas (además de Suárez) contra tomistas (sobre todo dominicos) y escotistas (franciscanos); por ejemplo, cita mucho a Sebastián Izquierdo, Ricardo Lince y Pedro Hurtado de Mendoza, jesuitas a quienes aprecia mucho, a pesar de que a veces discute con ellos, como es el caso con Izquierdo.<sup>7</sup> Pero su apoyo lo da sin duda a Suárez, a quien llama “Nuestro Eximio”,<sup>8</sup> ya que, efectivamente, los jesuitas lo denominaban el “Eximio Doctor”. Sin embargo, también a él lo critica a veces, y hasta llega a oponérsele en algún punto, como el de la precisión que el intelecto realiza en la intuición, tema en el que se enfrenta a Suárez y a otro jesuita eminente: Gabriel Vázquez.<sup>9</sup>

La metafísica de Marín es muy sofisticada. Veremos algunos puntos sobre la substancia. Un problema que aborda es: ¿cómo sabemos si las cosas se distinguen realmente entre sí o forman una única substancia que sólo aparentemente se corta y se divide en varias? Es denotar que es una problemática muy parecida a la que, por la misma época, abordará Spinoza, por cierto influido por Suárez y su teoría de los modos, a través de Descartes. Es el debate entre monismo y pluralismo ontológicos. Sabemos que Spinoza se decidirá por un monismo panteísta, mientras que los escolásticos defendieron el pluralismo de las substancias.

Marín conecta este problema con el de la identidad (que lleva consigo el de la distinción).<sup>10</sup> En efecto, si no tenemos criterios claros para distinguir e identificar, no podemos lograr el conocimiento adecuado del ser. Nuestro autor sigue el orden acostumbrado en esos tratados, y comienza tratando acerca del ente en cuanto tal, ya que es el objeto de esta disciplina metafísica, a saber, el ente en su más amplia acepción; no éste o aquél, sino lo característico de todo ente. Así, estudia la esencia de éste, y sus atributos. El primer atributo que constituye dicha esencia es el de la identidad, con su contrapartida la distinción. En otras palabras, el ente, cada ente, es idéntico consigo mismo y distinto de lo demás (de lo que no es él). Este primer atributo corresponde al primer principio, el de no contradicción, que será después (con Leibniz) reducido al principio de identidad, reducción que en esta etapa de la escolástica ya se venía gestando y preparando.

El problema se reduce a si el ente, *i.e.* un ente cualquiera, tiene identidad real consigo mismo, de modo que también tenga distinción real con respecto de los demás entes.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Por ejemplo en fol. 26r.

<sup>8</sup> Entre otros lados, en f. 7r.

<sup>9</sup> *Ibidem*, f. 29r.

<sup>10</sup> *Ibidem*, f. 2v.

<sup>11</sup> *Ibidem*, f. 5v.

Pero es de gran importancia, ya que aquí se resolverá, como ya se ha dicho, la admisión del monismo o del pluralismo ontológicos. Además, conlleva el problema de si entre los predicados del ente hay distinción real o de otro tipo. Por eso conduce al problema, todavía más básico, de qué son la identidad y la distinción y cuántas clases tienen (pues se deja intuir que habrá tantas clases de identidad cuantas de distinción y viceversa).

Este tipo de asuntos fue lo que estudiaron los filósofos novohispanos, con una competencia como la de los mejores de Europa. Es una muestra de la alta enseñanza que se daba en la universidad y los colegios en el México de aquel entonces. A pesar de que estos escolásticos no tomaban en cuenta a los modernos, o si lo hacían era para atacarlos, se ve que ya estaban atacando problemas muy similares, con lo cual preparaban la modernidad filosófica y científica.

### **Siglo XVIII: la cosmología en Guevara y Basoazábal**

Pero también se dio en la Nueva España la modernización. En ese proceso de puesta al día de la filosofía y la ciencia coloniales tuvieron un papel muy relevante los jesuitas. Entre ellos ocupó un lugar destacado Andrés de Guevara y Basoazábal, novohispano, aunque realizó su labor fuera del país, concretamente en Italia, donde estuvo desterrado y refugiado.

En efecto, Guevara salió a Italia cuando la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767.<sup>12</sup> Prácticamente realizó toda su obra filosófica en ese país donde se refugió, y allí publicó unas *Instituciones elementales de filosofía* (1796-8), con varias ediciones, hasta bien entrado el siglo XIX (1845), a las que acompañaba un *Compendio*, también con numerosas ediciones. Ello indica el éxito que tuvo como profesor y la difusión que alcanzaron sus escritos. Además, dejó manuscrita una obra curiosa: *Pasatiempos de cosmología* (1789), en la que aborda esa temática un poco como distracción, pero es una obra notable. De ella se ha hecho una edición moderna, en 1982, por José Ignacio Palencia.<sup>13</sup>

Junto con la edición facsimilar del manuscrito se publicó la paleografía de esta obra de Guevara. El trabajo paleográfico estuvo a cargo de G. García de González, la introducción y las notas fueron hechas por J. I. Palencia. Su contenido es el que nos interesa ahora.

Como dice Palencia en su introducción, Andrés de Guevara y Basoazábal vio la luz primera en Guanajuato el año de 1748. Realizó sus estudios en la capital mexicana, en el Colegio de San Ildefonso, que era regentado por los jesuitas. Su estancia en dicho plantel va de 1760 a 1764. Ese año entró en la Compañía de Jesús. Hizo su noviciado en Tepozotlán, y ya estaba en sus estudios clericales, cuando en 1767 le tocó la deportación

<sup>12</sup> Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía en el México colonial*, pp. 260-263.

<sup>13</sup> Guevara y Basoazábal, Andrés de, *Pasatiempos de cosmología*.

de los jesuitas a Italia. Por eso su trabajo lo realizó más bien en ese país, hasta que murió en Plasencia, lugar donde enseñaba, en 1801. Testimonio de su amor a la patria mexicana fue que dedicó los *Pasatiempos* a la ciudad de Guanajuato y su obra principal, las *Instituciones de filosofía* (de la que además hizo un *Compendio*), al Colegio de San Ildefonso.

Los *Pasatiempos de cosmología* contienen una descripción del cosmos, tratan de la edad del universo y del género humano, acerca de su creación y, especialmente, sobre los sistemas del mundo: el tolemaico, el copernicano, el de Buffon, algunos pensamientos de Leibniz, ciertas ideas de Carlos Bonnet, el sistema del mundo de M. Lambert, extractado por M. Merian; y se pondera la armonía del cosmos.

Crítica a los tolemaicos, incluso con las enmiendas de Tycho Brahe, y prefiere a Copérnico, en vista de las observaciones aportadas por Galileo y por Kepler.<sup>14</sup> Refuerza su elección con Leibniz y con Lambert, al cual concede un lugar de principalidad en su exposición.

Guevara se sitúa, con ello, en la Ilustración, es decir, en el proceso de modernización de la filosofía y la ciencia novohispanas que propugnaron los jesuitas. Claro está que de manera ecléctica, pues procuraban no contravenir el dogma católico y, en lo posible, la tradición escolástica, pero esta última fue en muchas ocasiones relegada por ellos. Está más o menos al día, manifiesta independencia de juicio y no se apoya en argumentos de autoridad, sino que va a la experiencia.

Así, Guevara se coloca más del lado de la Ilustración que de la escolástica, pues no solamente conoce bastante a los modernos, sino que los valora o critica usando argumentos propios del estado de la ciencia en ese momento. Por eso cuestiona a Descartes y a Leibniz, pero usando autores de la nueva filosofía que le parecen más aceptables que ellos; y también, desde Kepler y Newton, critica los demás sistemas del mundo. Aunque aprecia a Leibniz, eso no evita que le ponga objeciones. Y su aprecio por Lambert, un corresponsal de Kant, lo acerca a posturas del filósofo de Königsberg.

Pero su convicción religiosa lo hace rechazar a Spinoza, a quien considera impío, y le opone argumentos basados en la ciencia, no propiamente en la teología. Es decir, lo hace en nombre de la razón, no de la religión. Eso muestra a Guevara como uno de los más modernizados entre los jesuitas.

Guevara continúa en la valoración especulativa de la ciencia, aunque algo habla de las aplicaciones prácticas, en forma de tecnología, para dar ocio y dedicación al saber a los

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 111 y 112.

hombres, sobre todo pensando en su patria. Es comprensible encontrar puntos en los que está atrasado u obsoleto; nunca se trató de una modernización completa, sino bastante ecléctica, principalmente para resguardar la religión.

Algo que sí reluce en la obra de Guevara, y que caracterizó en general a los jesuitas, fue su humanismo, sobre todo por la formación clásica que exhibe, con sus citas de Cicerón, Virgilio, Ovidio, Horacio, Lucrecio, Salustio, Manilio y otros. Tiene aprecio, como es lógico, por la tradición intelectual de la Compañía de Jesús, pues cita a jesuitas famosos, como Boscovich y Hervás; igualmente menciona a algunos de sus compañeros del destierro, como a Landívar, Alegre, Clavijero, Abad, Maneiro y otros mexicanos. Por su espíritu de libertad, puede ser visto como esos pensadores que prepararon la independencia de México.

Esta obra de Guevara es una muestra de lo que conviene dar a conocer en nuestro país para mostrar el contenido de su historia intelectual. Se ha dicho que nuestra Ilustración fue muy débil, o que no existió; pero es que tuvo que ser muy ecléctica, pues había que conservar los valores del cristianismo y lo que fuera rescatable de la escolástica. Aun así, vemos en autores como Guevara una aceptable modernización, de acuerdo con lo que permitían los tiempos. No podemos ser anacrónicos y exigir que fuera como la de Spinoza o la de Hume o la de Voltaire o la de Kant. Pero tuvo un buen nivel, utilizando autores más aceptados, como Descartes, Leibniz, Locke y Lambert, por ejemplo.

Se ve que en España (y aun en Italia) la modernización tuvo ese ritmo pausado y no estruendoso, pero firme, pues es notable el número tan grande de ediciones que se hicieron de las *Instituciones de filosofía* de Guevara y del *Compendio* que redactó de éstas. Claro que fueron hechas en Italia, donde residía, y en España, donde tuvo mucha difusión. Pero es también un indicador de la excelencia de nuestros pensadores y profesores, como la de este guanajuatense en el exilio.

### **Consideración historiográfica**

En relación con lo que hemos visto acerca de Don Vasco de Quiroga, podemos darnos cuenta de que la defensa del indio tuvo muchos grados y fue muy diversa. El que se ve como más radical fue, sin duda, Bartolomé de las Casas, quien condenó la guerra de conquista y aun exigió que los españoles salieran de las Indias con el deber de restitución de lo robado. También se da el caso de fray Alonso de la Vera Cruz, que condenó la guerra de conquista, pero ya era muy tarde para señalar la salida de los españoles, ya no había retroceso. Hasta toparnos con la defensa extraña que hace el arzobispo Palafox de los indios, alegando que enriquecían con su trabajo al rey de España, como se lo dice en un tratado que le dirige a él.

De una manera un tanto intermedia se coloca Don Vasco de Quiroga, quien sostenía que se debía obligar a los indios por la fuerza a congregarse en pueblos, porque le preocupaba la gran mortandad que se ocultaba en los montes, a donde habían huido y no tenían cobijo ni alimento. Alguno ha dicho que en realidad era una “guerra de baja intensidad”, pero no parece así, pues no tenía como objetivo destruir a los indígenas, sino, al contrario, evitar que desaparecieran por la situación extrema en que se encontraban, haciéndoles pueblos en los que pudieran vivir y aun prosperar. Todavía más, Don Vasco pedía que se dejara a los indígenas tener sus propias autoridades, bajo un supervisor español. Es decir, permitía —como él decía— repúblicas de indios bajo el protectorado español. Eso se muestra como muy adelantado para la época, y dentro de un republicanismismo que venía desde antes y que hubo la utopía de aplicarlo en México.

Por eso la crítica ha sido reticente en aceptar que el *De debellandis indis* sea de Don Vasco de Quiroga, porque tiene una postura muy violenta contra los indígenas, y sostiene que se los puede obligar por la fuerza a aceptar la fe cristiana y la cultura española.

Por otra parte, la utilización que se hizo en nuestras tierras de la magnífica obra de Juan de Santo Tomás, eminente lógico peninsular del siglo XVII, es muestra de la excelente enseñanza filosófica que se daba en México. Lo he encontrado guiando el texto de lógica de Vicente Aragón, ya en pleno siglo XVIII.

Y los entretenimientos cosmológicos de Andrés de Guevara nos hacen ver que la Ilustración mexicana, promovida por los jesuitas, tuvo un cierto auge. Ciertamente no fue como la de los *philosophes* franceses o la de los empiristas ingleses, pero sí usó lo que podía ser compatible con la religión y (un tanto menos) con la escolástica. De modo que puede afirmarse que hubo modernización en la Nueva España, aunque algunos la niegan por pedir que fuera como la de aquellos pueblos en los que era total.

Aquí no podía darse de esa manera, pero alcanzó un aceptable nivel, sobre todo considerando que la Inquisición y el gobierno vigilaban mucho estas latitudes. Los que exigen una modernidad o Ilustración como la de los enciclopedistas en México, totalmente desligada de la religión y de la tradición, no se dan cuenta de la situación y la época en la que estaba México (e incluso España e Italia).

Ya es tiempo de reconsiderar, bajo criterios historiográficos actuales, lo que hubo de pensamiento en la época colonial, que siempre ha sido denostada y descalificada, tildándola de retrógrada a más no poder. Hay que tomar en cuenta lo que se podía hacer en la época y, visto de esa manera, nos podremos dar cuenta del loable esfuerzo que hacían los filósofos mexicanos.

### **A manera de conclusión**

Los ejemplos expuestos son un botón de muestra de la filosofía novohispana, tanto en su aspecto de lucha en defensa del indio como en las aulas de los colegios y la universidad. Tuvo una calidad más que aceptable. En los siglos XVI y XVII lo fue, porque España estaba a la cabeza del pensamiento europeo. Lo que resulta cuestionable es la modernización o Ilustración que hubo en México; pero, si se toman en cuenta las consideraciones historiográficas que hemos expuesto, podremos aceptar que tuvo un buen nivel, una altura suficiente, en un tiempo en que no se quería ir en contra de la religión católica y se procuraba salvaguardar lo que fuera posible de la tradición escolástica, aun cuando ya se la criticaba, y muy duramente en algunos casos. Fue la modernización que se pudo dar, de acuerdo con las circunstancias de vigilancia por el Santo Oficio y por las cautelas políticas que se tenían en contra de toda innovación del pensamiento.

### **Fuentes de consulta**

#### **Bibliografía**

Beuchot, Mauricio, “Don Vasco de Quiroga o la filosofía en busca de justicia”, en *Varios: Don Vasco de Quiroga o la filosofía en busca de justicia*, Imdosoc, México, 2005.

\_\_\_\_\_, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona, 2008.

Guevara y Basoazábal, Andrés de, *Pasatiempos de cosmología*, J. I. Palencia, UG, México, 1982.

Quiroga, Vasco de, *De debellandis indis. Un tratado desconocido*, R. Acuña, UNAM, México, 1988.

Zavala, Silvio, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, Porrúa, México, 1987.

#### **Hemerografía**

Beuchot, Mauricio, “Promoción humana y utopía en Don Vasco de Quiroga”, *Moreana*, vol. 28, núm. 1, Langers, Francia, 1991.



# LAS IDEAS LASCASIANAS COMO ANTECEDENTES DEL DERECHO Y LOS DERECHOS HUMANOS



*Napoleón Conde Gaxiola*  
*Escuela Superior de Turismo, IPN*  
napoleon\_conde@yahoo.com.mx

## Introducción

En estas líneas, abordamos las ideas jurídicas cardinales de Bartolomé de las Casas, enfatizando el tópico del derecho y de los derechos humanos. Podría parecer una distorsión o deformación ideológica tratar este tema; pero no es así. En esa ruta, nos interesa estudiar los derechos humanos desde una óptica interpretacional, histórica y crítica, tomando como base el pensamiento del fraile sevillano. Para ello, nos auxiliaremos en la hermenéutica analógica, ya que es un saber humanista que nos permite entender cabalmente el pensamiento lascasiano. De hecho, Mauricio Beuchot, el creador de dicha propuesta ya ha abordado la naturaleza de su pensamiento jurídico y filosófico,<sup>1</sup> y de manera especial en su clásico texto en el que expone los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas.<sup>2</sup> Tal tarea auxiliará en la comprensión objetiva del marco conceptual del defensor de los indios y, en consecuencia, para evaluar su obra teórica y su praxis concreta, y aplicarla de manera proporcional a la compleja realidad de nuestro tiempo.

## Un panorama histórico del pensamiento de Bartolomé de las Casas

Para comprender la idea del derecho y de los derechos humanos de nuestro autor, trataremos de manera muy breve algunos rasgos centrales de su existencia. Nace en Sevilla el 24 de agosto de 1484. Al concluir su adolescencia, a principios del siglo XVI, se traslada a América, visitando la isla La Española, hoy República Dominicana y Haití. Para entonces, Bartolomé había terminado sus estudios en Salamanca, consiguiendo trabajo en una expedición a las Indias, partiendo del puerto de Sanlúcar de Barrameda en el año de 1502. Ahí, participa en la guerra contra los indígenas en Xaraguá, recibiendo un esclavo como recompensa. Se enfrenta nuevamente a los indios en Higüey, en la que los Tainos constituían el grupo étnico principal de la isla de La Española. Esta parte

---

<sup>1</sup> Beuchot, Mauricio, *Filosofía y sociedad en la Nueva España*.

<sup>2</sup> Beuchot, Mauricio, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*.

de su vida podrá parecer oscura o tal vez lo sea. Sin embargo, después de esta época se formuló personalmente una aguda autocrítica. Como retribución de su participación, recibe indígenas en la encomienda. Se percata de la terrible explotación de los pueblos originarios y decide cambiar su proyecto de vida. En 1506, regresa a Sevilla, un año después, en Roma es ordenado sacerdote. En 1510, llega la orden de los frailes dominicos a La Española. Hasta este momento no tiene una idea clara de la noción de derecho y derechos humanos. En 1511, conoce el sermón de fray Antón de Montesinos y a raíz de esto fue conmovido radicalmente por el discurso del dominico, siendo uno de los acontecimientos que causó su conversión posterior a la defensa de los aborígenes americanos.<sup>3</sup> A continuación, mencionaremos parte del famoso sermón:

¿Estos no son hombres? ¿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 [sic] 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. Decid ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos [sic] indios? ¿Con que autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes, que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muerte y estragos nunca oídos, habéis consumido?<sup>4</sup>

Tal discurso había sido expresado el primer domingo de adviento de 1511 en Santo Domingo. Ahí se denunciaba, con total firmeza, los malos tratos sufridos por los indios. Lo dicho por el dominico constituía una grave denuncia de carácter político que de una u otra forma implicaba los prolegómenos de los derechos humanos. Era una forma de manifestar: ¿Cuáles son los derechos de los nativos? ¿Con que derecho los españoles explotaban a los indígenas? ¿Cuál es la idea de derecho? En 1514 se produce la primera conversión de Bartolomé y renuncia a la encomienda. Tal acción es encomiable, pues elige una vida dedicada al bien común, y renuncia a la posibilidad de ser un encomendero y vivir una vida cómoda. Para 1515 adopta de manera activa la causa de los indios ante el rey Fernando y los cardenales Adriano de Utrecht y Cisneros, quién lo nombra protector de los indios. En 1516, regresa a La Española, y en 1522 ingresa como fraile dominico en el convento de La Villa, en Santo Domingo, para vivir dentro de la referida orden religiosa, hasta el resto de su vida. A partir de este momento histórico se presenta en el sevillano una segunda conversión. En esta época escribe *De único vocationis modo*, que constituye una verdadera aportación para la comprensión de la evangelización de

<sup>3</sup> Pérez, Isasio, *Estancias, viajes, y actuaciones de Bartolomé de las Casas*, p. 109.

<sup>4</sup> Iraburu, José María, *Hechos de los apóstoles de América*, pp. 14 y 15.

América, donde nos muestra su intuición del derecho y de lo que será más adelante los derechos humanos. La tesis principal del texto es la siguiente: el único modo de llevar a todos los pueblos a la verdadera religión es la evangelización pacífica.<sup>5</sup> En ella, existe una idea claramente precisada; para que los hombres reciban la religión verdadera, sólo existe la percepción del entendimiento mediante razones. Dicho texto es sin duda uno de los más teóricos de los que escribió, siendo en consecuencia, altamente clarificador de su pensamiento. En él, Bartolomé trata con profundidad teológica, jurídica y humana el problema de los pueblos colonizados. Es sorprendente que en la actualidad no existe aún una edición crítica. Aquí señala Bartolomé:

De esta manera se pone de manifiesto que para inducir al hombre a prestar su asentimiento a las verdades de la fe y de la religión cristiana en que va a instruirse, es necesario proponerle y notificarle a su entendimiento las razones apuntadas, y persuadirlo con ellas a dar su asentimiento a la verdad. El hombre, por su parte, pensará e investigará discurrendo de una en otra proposición, si las cosas son en realidad como se le asegura que son; y de este modo podrá ver que con razón debe dar su aquiescencia [*sic*], su asentimiento y su adhesión, como es justo darla a la verdad o a la proposición más verdadera.<sup>6</sup>

Es fundamental señalar que su cultura jurídica y filosófica basada en la tradición humanística y escolástica, tiene a su vez un profundo carácter dialógico. También confía en la racionalidad y la persuasión, en aras de inclinar al escucha a la nueva religión con argumentos convincentes, orientados a la búsqueda de la verdad. De esta manera, se podrá lograr la adhesión del indígena a una propuesta de carácter trascendente. El hecho de plantear un discurso sostenido en la convicción auténtica, es una continuación de la retórica aristotélica,<sup>7</sup> y un antecedente de las modernas teorías de la argumentación jurídica,<sup>8</sup> tanto por su indagación conceptual como por su conocimiento práxico. Por eso, se manifiesta en contra de los invasores, indicando lo siniestro de sus actos. Veamos cómo lo dice:

Por todos los textos citados se ve que los que mandan son los principales culpables en cuanto a la gravedad de los crímenes y de los daños que se hacen en la guerra contra los infieles, pecando más gravemente que todos los demás.<sup>9</sup>

En esas palabras expresa su crítica a los jefes y a los que ejercían el bastón de mando en la guerra contra los indios, pero también crítica a los consejeros o asesores. Sus comentarios constituyen un radical cuestionamiento a la explotación de los oprimidos y de

<sup>5</sup> Cfr. Casas, Bartolomé de las, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, pp. 63-80.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>7</sup> Aristóteles, *Retórica*.

<sup>8</sup> Tyteca, Lucie y Perelman Chaim, *Tratado de argumentación: la nueva retórica*.

<sup>9</sup> Casas, Bartolomé de las, *op. cit.*, p. 446.

la necesidad de defender la naturaleza humana, es decir, los derechos del hombre. Sus experimentos sociales en el Nuevo Mundo así lo atestiguan. La actualidad de sus críticas se puede aplicar a la situación de extrema pobreza y brutal explotación de los indígenas, no sólo de México, sino también de los antiguos sitios colonizados como la República Dominicana y Haití (La Española), Guatemala, Nicaragua, y demás países de Centro América y del Perú, y otras formaciones sociales de América del Sur. Su alejamiento de las autoridades militares y políticas y su desprecio a sus asesores, es una prueba objetiva de su postura política al lado de los explotados. Veamos cómo lo expresa en estas líneas:

Pero como no solamente se dice que mueve a cometer los delitos el que manda u ordena, sino también el que aconseja; por eso, todos aquellos que aconsejan que se haga tal guerra, pecan mortalmente de manera gravísima, después del que manda, cuando el consejo es eficaz para hacer la guerra, o cualquiera otra acción inicua.<sup>10</sup>

Su condena de la guerra y de la violencia contra los pueblos es evidente. Sin duda alguna, se podría caracterizar su marco conceptual y sus tópicos como un saber vinculado a la ciencia política o a la antropología social; pero no a cualquier saber societal, de hechura funcional,<sup>11</sup> cultural,<sup>12</sup> positivista,<sup>13</sup> o estructural funcionalista,<sup>14</sup> sino a una teoría y metodología humana<sup>15</sup> y emancipadora.<sup>16</sup> Lo que inspiró a la reflexión sociológica del sevillano, había sido la compleja situación, acerca del tipo de seres humanos que creían los colonizadores que eran los aborígenes. Los explotadores argüían que eran salvajes, y que por ello, existía la obligación de oprimirlos y utilizarlos como esclavos para su beneficio. En cambio Bartolomé argumentó de manera contundente aprovechando su cultura teológica y su conocimiento de Tomás de Aquino,<sup>17</sup> Francisco de Vitoria<sup>18</sup> y de los juristas de su época. De esta manera, articuló la tradición clásica, medieval y renacentista para lograr una posición social, política e ideológica, en favor de los americanos, y erigirse en uno de los fundadores del derecho internacional, así como de una visión liberadora del derecho y los derechos humanos.

Es temeraria, injusta y tiránica la guerra que a los infieles de la tercera categoría de que hablábamos en el párrafo 5° del capítulo 3°, o sea, a los infieles que nunca han sabido nada acerca de la fe, ni de la Iglesia, ni han ofendido de ningún modo a la

---

<sup>10</sup> *Idem.*

<sup>11</sup> Malinowski, Bronislaw, *Una teoría científica de la cultura.*

<sup>12</sup> Boas, Franz, *Cuestiones fundamentales de antropología cultural.*

<sup>13</sup> Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho.*

<sup>14</sup> Parsons, Talcott, *El sistema social.*

<sup>15</sup> Beuchot, Mauricio, *Filosofía del derecho y hermenéutica analógica.*

<sup>16</sup> Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión.*

<sup>17</sup> Aquino, Tomás de, *Suma teológica mínima: los pasajes filosóficos esenciales.*

<sup>18</sup> Vitoria, Francisco de, *Sobre el poder civil sobre los indios sobre el derecho de la guerra.*

misma Iglesia, se les declara con el sólo objeto de que sometidos al imperio de los cristianos por medio de la misma guerra, preparen sus ánimos para recibir la fe o la religión cristiana, o también para remover los impedimentos que puedan estorbar la predicación de la misma fe.<sup>19</sup>

Su postura contra la guerra, así como su condena defendiendo la racionalidad completa del indio y su derecho a una vida en paz ha sido ejemplar. Es verdad que cometió algunos errores de carácter social e histórico, al admitir la sumisión y subordinación para algunos, sobre todo en su juventud; aunque después quedo persuadido de su visión sobre la igualdad de los derechos para todos los seres humanos.

Porque declarar la guerra a los pueblos para subyugarlos, tomar este hecho tan horrendo e infame como medio para promulgar el evangelio o ley evangélica, no les habría sido decoroso ni a la regia dignidad del mansísimo y benignísimo Jesús, ni a la magnificencia de su reino, que es espiritual y eterno.<sup>20</sup>

Como vemos, él era un opositor a la subyugación de los indios. Incluso se oponía a Aristóteles en el sentido de que el estagirita justificaba su esclavitud. Ante esos comentarios decía: “el filósofo era gentil y está ardiendo en los infiernos, y por ende, tanto ha de usar su doctrina cuanto en nuestra sancta fe y costumbres de la religión católica conviniere”.<sup>21</sup> Pero su oposición teórica e ideológica más completa la tendrá en la famosa polémica en las juntas de Valladolid frente a Juan Ginés de Sepúlveda,<sup>22</sup> para lo cual escribe su conocida obra llamada *Apología*.<sup>23</sup> Ginés de Sepúlveda ubicaba a los nativos en calidad de menores de edad, por lo que no eran aptos para ninguna gobernanza, y necesitaban la opresión de los españoles. Así, se les podía mantener eternamente como esclavos y dominarlos de manera indiscriminada. Las Casas derrota teórica e ideológicamente a Ginés de Sepúlveda, señalando que los indígenas no podían ser considerados como barbaros, ni de retrasados mentales, ya que ellos tenían su propio gobierno, sin poder ser en consecuencia explotados por los hispánicos. También vemos su apuesta por la dignidad y racionalidad de los pueblos.

Lo mismo hay que sostener sobre el modo de ser de la vocación, puesto que todos los hombres tienen alma racional y ceden a la delicadeza, al deleite, a la dulzura, a la suavidad, a la benignidad y a la afabilidad; por medio de estas cualidades como por medio de un modo connatural a la criatura racional, se cautivan y se llevan el bien natural y el bien sobrenatural.<sup>24</sup>

<sup>19</sup> Casas, Bartolomé de las, *op. cit.*, p. 422.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 409.

<sup>21</sup> Casas, Bartolomé de las, *Historia de las Indias*, p. 142.

<sup>22</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de, *Democrates Alter o Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*.

<sup>23</sup> Casas, Bartolomé de las, *Apología*.

<sup>24</sup> Casas, Bartolomé de las, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, p. 341.

Esta concepción del cristianismo, de los amerindios y de todos los hombres, es altamente humanista, ya que todos los seres tienen alma racional, y responden a la prudencia y a la afabilidad; idea opuesta a Sepúlveda, que indicaba que los indios deberían “aceptar a los cristianos, cultivadores de las virtudes humanas y de la verdadera religión”.<sup>25</sup> De este modo, nos percatamos de dos visiones sumamente diferentes ante la conquista y la evangelización. Mientras Sepúlveda suministra comentarios sobre la inferioridad del indio, Bartolomé proporciona ideas sobre la condición indiana, tomando en cuenta la universalidad de la naturaleza humana, convirtiéndolo, como hemos dicho en párrafos anteriores, en uno de los antecedentes de lo que en la época moderna y contemporánea se denominarían derechos humanos.

De lo dicho se desprende que para que la razón pueda investigar, dudar y discurrir libremente y para que el entendimiento pueda también entender o conocer con libertad, cualesquiera verdades y adherirse a ellas con firmeza, obedeciendo al imperio de la razón, exceptuando los casos en que se trata de conocimiento de los primeros principios como se ha dicho, necesariamente se requiere tener tiempo, se requiere tener tranquilidad y sosiego y se requiere, por tanto, que la misma razón y el mismo entendimiento gocen de libertad.<sup>26</sup>

El papel de la razón, el imperio de la racionalidad, la función del entendimiento y la búsqueda de libertad son vertebrales en su filosofía en general y, en especial, en su ética, epistemología, lógica, teoría jurídica, y ontología. Sin duda alguna forman parte de su tablado cognitivo y antropológico. En esa medida, integra no sólo a Aristóteles y a Tomás de Aquino, sino a lo más selecto de la cultura de su tiempo, con el propósito de fundamentar una filosofía del hombre u antropología filosófica, así como una propuesta originaria del derecho y los derechos humanos. A él le interesaba fundamentar que los indios disponían de esa naturaleza humana que él proponía. Su obra está dirigida esencialmente a la jus-filosofía y a la filosofía política, sin excluir la filosofía social, la filosofía económica y la filosofía de la cultura. Su propósito consistía en articular un conjunto de ideas y prácticas orientado a la defensa de los indios. Al tener los hombres razón, se les conduce a la libertad, coincidiendo con el hombre natural y su vínculo al mundo de la cultura.

Esfuércense en vivir una vida pura y santa. Serán un ejemplo en sus palabras, en su trato, en su caridad, en su fe, en su castidad, de suerte que nadie menosprecie sus personas, como lo dice el Apóstol a Timoteo (1 *Ti.*, c 4). Pórtense, finalmente como

---

<sup>25</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de, *op. cit.*, p. 111.

<sup>26</sup> Casas, Bartolomé de las, *op. cit.*, p. 84.

ángeles con los hombres en la tierra, como hombres con los infantes, como seres espirituales con los seres animales, para que con su trato se sonrojen los infieles y se llenen de vergüenza y confusión de no seguirlos o de no creerles, como se infiere de lo que acabamos de decir y también de lo que escribe el Crisóstomo (c. 5º, párrafo 25); y entonces no habrá necesidad de azotes, no habrá necesidad de flagelaciones corporales aplicadas por la mano de los predicadores, o por mandato suyo.<sup>27</sup>

Debido a esas consideraciones, y ante tan alta corrupción e impunidad, propone una reforma radical en el hombre. En la época actual, puede parecer fuera de lugar y obsoleto proponer una vida pura y santa. Sin embargo, ante el fracaso del hombre desde el paleolítico al nuevo milenio, por construir una sociedad amable, no podemos dejar de tomar en cuenta sus ideas. La propuesta de comportarse de manera adecuada, de suerte que nadie menosprecie a las personas cobra una enorme vigencia en la época del capitalismo salvaje<sup>28</sup> y el totalitarismo; en el mundo de los perversos<sup>29</sup> y los violentos.<sup>30</sup> Más allá de la guerra, Bartolomé piensa una relación con el otro, plasmada enormemente de la reciprocidad. Cuestiona la apología de la guerra, y rechaza todo belicismo, ya que no cree en una regeneración del ser humano mediante la violencia. Intenta pensar el reino de Dios, basándose en la justicia y el amor. No se trata de una religiosidad barata y vulgar, sino de plantear continuamente el rol de la encarnación del verbo de Dios en sus conceptos. Bartolomé mira muchas cosas que el mundo no ve. Como buen jurista, propone un derecho restitutorio, lejos del formalismo y el normativismo:

Todos los hombres que son o sean causa de la mencionada guerra mediante alguno de los referidos modos de cooperación, están obligados, con necesidad de medio para su salvación, a restituirles a los mismos infieles damnificados, todo lo que se les hayan arrebatado con tal guerra, sea mueble o inmueble, y a satisfacerles solidariamente, es decir, en total, los daños que les hayan hecho.<sup>31</sup>

La restitución o retribución por el daño causado a la víctima por parte del victimario, era y es una necesidad histórica. Bartolomé propone restituirles a los indios todo lo que se les arrebató mediante la guerra criminal. Pide la devolución de los muebles e inmuebles injustamente arrebatados por parte de los españoles a los naturales. No olvidemos que en esta época aún no se plantea las ideas igualitarias y comunales de los revolucionarios del siglo XIX.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 475.

<sup>28</sup> Jappe, Anselm, *Las aventuras de la mercancía*.

<sup>29</sup> Girard, René, *La ruta antigua de los hombres perversos*.

<sup>30</sup> Girard, René, *Clausewitz en los extremos. Política de guerra y apocalipsis*.

<sup>31</sup> Casas, Bartolomé de las, *op. cit.*, p. 448.

Luego dice:

El cuarto punto contenido en el corolario y que hay que exponer, afirma que dichos hombres, además de la restitución que deben hacer, están obligados a dar una satisfacción por todos los daños, perjuicios o detrimentos que hayan causado; por las injurias, la mutilación de miembros, las muertes y las carnicerías; por las rapiñas y los despojos; por privar de sus dignidades a los señores; por la pérdida de libertades; por el hambre, la sed, los destierros y expatriaciones; por las fugas y abandono de lugares; por los adulterios, estupro, raptos y pérdidas de esposas e hijos; y sobre todo, por la perdición de las almas a las que les quitan la oportunidad o el tiempo necesario para hacer penitencias; y finalmente, por cualesquiera otras incomodidades o perjuicios que, además de los mencionados, sufran por esta guerra los referidos infieles.<sup>32</sup>

Como se observa, insiste que dichos hombres, además de la restitución por parte de los explotadores, ellos están obligados a dar una satisfacción por los daños causados. Dentro de esos detrimentos, se encuentran no sólo el despojo de sus tierras, el contagio de enfermedades, la violación de sus hijas y esposas, sino también el intento de destrucción de su cultura y de manera especial, la imposición de un idioma, una religión, un derecho, y una forma de vida. Ni los más agudos penalistas positivistas han captado esta conexión entre el daño y la restitución. Por esto, los representantes típicos del reglamentarismo, el culturalismo y el naturalismo invitan a archivar la idea de restitución, para agradar con sus ideas jurídicas a los colonizadores antiguos o actuales. El concepto de restitución es como se deduce, una determinación jurídica básica en la filosofía del derecho del sevillano. Es obvio que dicha retribución jamás fue fomentada por los conquistadores; incluso en la época actual, los imperialistas de diversa cepa, se amparan en sus expertos de derecho internacional público y privado, para oponerse a la restitución de los bienes primarios; como la minería, el agua, los bosques, el petróleo, las tierras para la agricultura y la ganadería, y la riqueza alimenticia de los ríos, lagos, lagunas, esteros y mares de los indígenas mexicanos. Bartolomé estuvo muy consciente de ello.

Volviendo a los comentarios del libro *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, es una tristeza que sólo se hayan conservado los capítulos V-VII, del libro primero. En dicho manuscrito, nuestro autor se exhibe como un importante conocedor de los textos de Tomás de Aquino, la Biblia, y una infinidad de autores de carácter teológico, jurídico y filosófico. En 1526, empieza la redacción de su obra *Historia de las Indias*,<sup>33</sup> misma que continuó elaborando durante los próximos 32 años, en la que realiza un análisis ético y moral de la conquista de América. Además, es nombrado prior en Puerto de Plata en la isla La Española. Vuelve a ser elegido prior en 1530 para iniciar

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 459.

<sup>33</sup> Casas, Bartolomé de las, *Historia de las Indias*.



su actividad en defensa de los americanos. En 1540, va a España con el propósito de establecer algunas gestiones ante el rey Carlos V, ahí participa en las reuniones en las que se dictan las nuevas leyes en 1542 y 1543. En ese contexto, propone la desaparición de la esclavitud y la encomienda.

Para plantear la defensa de los indios, el sevillano había escrito la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, iniciada en 1539 y concluida en el año de 1542,<sup>34</sup> en la que denuncia los efectos que tuvo para los indios, en la violenta colonización de España en sus territorios. Es el rechazo de la aplicación de la esclavitud natural contra los amerindios, así como una exhibición objetiva del carácter ilícito de la guerra de los colonizadores. Es a su vez, una defensa de los derechos humanos de los indígenas. En él señala:

Con el favor de aquel levantamiento de aquéllos, en todas las otras partes de aquel mundo no han querido cumplir las leyes, y con color de suplicar dellas [*sic*], están tan alzados como los otros, porque se les hace de mal dejar los estados y haciendas usurpadas que tienen y abrir mano de los indios que tienen en perpetuo cativerio [*sic*], donde han cesado de matar con espadas de presto: mátanlos [*sic*] con servicios personales y otras vejaciones injustas e intolerables su poco a poco. Y hasta agora [*sic*] no es poderoso el Rey para lo estorbar, porque todos, chicos y grandes, andan a robar, unos más y otros menos. Unos pública y abierta, otros secreta y paliadamente. Y con color de que sirven al Rey deshonran a Dios y roban y destruyen al Rey.<sup>35</sup>

Aquí vemos su visión de historiador, antropólogo, filósofo y jurista, denunciando el saqueo de los españoles en tierras americanas. Defiende con mucha firmeza sus posturas, y plantea abiertamente su apoyo a los derechos económicos, políticos, sociales y culturales de los nativos. Su idea de derecho es un adelanto a textos posteriores, ya que el derecho es algo analógico y común a todos los hombres del mundo y entre todos los seres humanos estará presente.<sup>36</sup> Su noción de derecho está basada en el iusnaturalismo, ya que lo entiende como una serie de derechos básicos que emergen del hombre, es decir, de la naturaleza concreta del ser humano. Lo mismo sucede con los derechos humanos; los entiende perfectamente sin llamarlos así. Es decir, los visualiza como prerrogativas propias de todos los individuos por el hecho de ser hombres.

El libro *Apologética historia sumaria*,<sup>37</sup> lo publica en 1536. En él escribe una rigurosa exposición de verdades sobre el mundo de los indios. Sus denuncias tuvieron tal impacto en el rey y en su colectivo de consultores, que de manera inmediata plantearon una reforma jurídica. En este marco aparecen las *Leyes Nuevas*, presentadas en Barcelona en 1543. En

<sup>34</sup> Casas, Bartolomé de las, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>36</sup> *Cfr.* Casas, Bartolomé de las, “Tratados comprobatorios”, pp. 1069.

<sup>37</sup> Casas, Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria*.

él, se plantea la abolición de la esclavitud de los indígenas y de las encomiendas. Es cierto que las *Leyes Nuevas* se derogaron tres años después debido a las reacciones violentas de los colonizadores.

Después de escrito lo susodicho fueron publicadas ciertas leyes y ordenanzas que Su Majestad por aquel tiempo hizo, en la ciudad de Barcelona, año de mil y quinientos y cuarenta y dos, por el mes de noviembre, en la villa de Madrid el año siguiente; por las cuales se puso la orden que por entonces pareció convenir para que cesasen tantas maldades y pecados que contra Dios y los prójimos y en total acabamiento y perdición de aquel orbe convenía.<sup>38</sup>

En ese sentido, la *Brevísima* ha sido observada como un texto que impulso la supuesta “leyenda negra” contra los conquistadores, sin embargo, históricamente ha quedado como una obra de carácter histórico y sociológico.

La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción de sus personas, conviene a saber: por la insaciable codicia [*sic*] y ambición que han tenido, que ha sido la mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices y tan ricas, y las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas, a las cuales no han tenido más respecto ni dellas [*sic*] han hecho más cuenta ni estima (hablo con verdad, por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo) no digo que de bestias, porque pluguiera a Dios que como a bestias las hubieran tratado y estimado, pero como y menos que estiércol de las plazas. Y así han curado de sus vidas y de sus ánimas, y por esto todos los números y cuentos dichos han muerto sin fe y sin sacramentos. Y ésta es una muy notoria y averiguada verdad que todos, aunque sean los tiranos y matadores, la saben y la confiesan: que nunca los indios de todas las Indias hicieron mal alguno a cristianos, antes los tuvieron por venidos del cielo, hasta que primero muchas veces hobieron recebido [*sic*] ellos o sus vecinos muchos males, robos, muertes, violencias y vejaciones dellos mismos [*sic*].<sup>39</sup>

En 1543, Bartolomé fue designado obispo de Chiapas. La oposición de los colonizadores a sus ideas, lo hace regresar a España en 1547. Ya no volvería nunca a las Indias; recurre a una forma de sosiego y descanso tras una ardua labor en América. Comprendió que “alejarse un poco” del campo de batalla era lo más adecuado, aunque continuó luchando desde su trinchera. Entendió que es la retirada lo que nos salva. No caería en la promiscuidad de vincularse con los conquistadores ibéricos. Luego vendrá la ya mencionada polémica con Juan Ginés de Sepúlveda, acerca de la validez de la violencia de

---

<sup>38</sup> Casas, Bartolomé de las, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, p. 157.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 17.

los colonizadores contra los indios. Desde 1551, hasta su muerte, fue nombrado procurador de indios, con el objeto de transmitir las quejas de los grupos sociales indios contra las autoridades. Los últimos años los vivió en Madrid en el convento de San Pedro Mártir y en el de Atocha, acompañado de su amigo fray Labrada. Muere el 17 de julio de 1566 en esta ciudad a la edad de 82 años. Mientras la guerra despuntaba en Europa, nuestro personaje se ampara en la vida conventual. Por eso, recuperamos su memoria ante el peligro de la ausencia de justicia e igualdad, experiencia moderna por excelencia.

En su testamento nos dirá:

Dios ha de derramar sobre España su furor e ira, porque toda ella ha comunicado e participado [*sic*] poco que mucho en las sangrientas riquezas robadas y tan usurpadas y mal habidas, y con tantos estragos e acabamientos de aquellas gentes, si gran penitencia no hiciere, y temo que tarde o nunca la hará, porque la ceguedad que Dios por nuestros pecados ha permitido en grandes y chicos, y mayormente en los que se arreen o tienen nombre de discretos y sabios, y presumen de mandar el mundo por los pecados de ellos, y generalmente de toda ella; aún está, digo, esta oscuridad de los entendimientos tan reciente que desde setenta años que ha que se comenzaron a escandalizar, robar e matar y extirpar aquellas naciones, no sea ya desta [*sic*] hoy advertido que tantos escándalos y infamias [*sic*] de nuestra santa fe, tantos robos, tantas injusticias, tantos estragos, tantas matanzas, tantos cautiverios, tantas usurpaciones de estados e señoríos [*sic*] ajenos, y finalmente tan universales asolaciones e despoblaciones [*sic*] hayan sido pecados y grandísimas injusticias.<sup>40</sup>

Es indispensable recalcar que Bartolomé pudo desenmascarar esta verdad sobre el indígena americano oprimido y explotado, y también revelar la falsedad del colonizador. El hecho de decir en su testamento que Dios ha de derramar sobre España su furor e ira, es sumamente revelador. El acusarla como cómplice y autor directo en las sangrientas riquezas robadas, usurpadas y mal habidas y con tantos estragos y acabamientos sobre los mexicanos, es una lección de honradez intelectual y de práctica combativa. Es claro que no se trata de explicar nuestro tema a nivel metonímico o literal, sino de visualizar su intención de fundamentar la justicia y la normatividad, así como los derechos del ser humano. Su obra es un ejemplo para la época actual, donde se manifiesta una crisis, no sólo de la ciencia del derecho, sino de los derechos humanos. La pregunta fundamental es la siguiente: ¿Cómo fundamenta Bartolomé los derechos humanos? Su argumentación emerge desde el derecho natural, visualizado desde una óptica analógica. Es una visión opuesta al derecho natural univocista representado por Juan Ginés de Sepúlveda y el equivocista de factura relativista. Su razonamiento se sustenta con el diseño de un

<sup>40</sup> Casas, Bartolomé de las, *Doctrina*, p. 161.

derecho humano, religioso, místico y de gentes. Por eso concibe a los indios como seres humanos. El indígena es persona, y eso le proporciona una antropología de carácter concreto. Entiende los derechos humanos fundamentados en la propia naturaleza humana, conduciéndolo a una posición clasista frente a la atrocidad de los usurpadores. Su posición no es formalista o pasiva, sino activa, militante y política; propone una dinámica, se sitúa en un espacio alternativo y nos presenta una explicación universal. Como en la vieja fábula del zorro y del erizo, nuestro actor es un erizo que sabe solamente una cosa, pero importante, ya que todo su pensamiento oscila sobre la justicia, la igualdad, la defensa de los oprimidos y la protección del indio. Sus ideas y su praxis giraron en torno a la antropología, la religión, el derecho, la filosofía y la mística. Es lo contrario a los zorros, que transitan en una inmensa variedad de movimientos y en un eterno vaivén sin profundizar en nada. Fue ante todo, un análogo que estuvo al lado del pobre, y comprometió su vida junto a los marginados.

### **A manera de conclusión**

Finalmente, podemos darnos cuenta de la enorme actualidad en el debate de la ciencia del derecho y de los derechos humanos en el pensamiento de Bartolomé. Sin duda alguna, se trata de un pionero de los derechos de la humanidad, injustamente olvidado en la actual coyuntura. He querido mostrar su dedicación total a la defensa de los derechos humanos de la población americana de esa época histórica y, sobre todo, indicar la validez de la hermenéutica analógica, en el estudio de su dispositivo teórico y práctica concreta al lado de los indígenas. Esa propuesta epistemológica es el dispositivo adecuado que nos da la pauta para incluir la ética, la cultura, la historia, la ideología y el derecho en la caracterización de la idea holística del monje sevillano sobre el derecho y los derechos humanos. Bartolomé nos pone el ejemplo como jurista, en relación con lo pertinente y lo impertinente sobre las normas, los principios, la moral, el mercado y el estado. Su vida es un ejemplo de crítica a la sumisión al imperio y al poder estatal, ya que nos exhorta a tener una vida dedicada a las víctimas, así como una práctica consecuente. Estamos conscientes de sus errores y aciertos, pero su obra intelectual y existencia misma es una lección que no podemos olvidar. Es ajeno a un concepto societal basada en el apoyo a la dominación española. Se trata de una propuesta comunalista, desarrollada en varios periodos históricos, junto a su compañero fray Labrada, Antón de Montesinos, varios monjes dominicos y algunos indios mexicanos. Es claro, que tiene un proyecto de sociedad, en la que incorpora las ideas vertebrales de Aristóteles, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Domingo de Soto, Francisco de Vitoria y algunos místicos, teólogos y filósofos de la orden dominica de su tiempo. Su proyecto societario implicaba un abandono de la totalidad hispánica, provocando un brinco hacia una colectividad solidaria de los otros en tanto otros, tomando como base la experiencia y realidad indiana. Su praxis

concreta frente al colonialismo ibérico, toma de partida el paso de la humanidad a un estado adulto. La humanidad en el último medio milenio rechazó, salvo algunas breves etapas esa posibilidad. En este contexto, es pertinente tomar en cuenta que Bartolomé logro descubrir la verdad de la víctima indiana, desenmascarando a su vez la hipocresía colonial. Es claro que no ha sido el único. Su lucha se sitúa al lado del Negro Yanga en Veracruz en el siglo XVI, el indígena maya Jacinto Canek en el siglo XVIII, el indio Mariano en el siglo XIX, y una infinidad de luchadores indios, como los tzeltales y tzotziles, en la Chiapas de finales del siglo XX y principios del XXI. Ese es el legado lascasiano que no podemos olvidar, en la actual etapa de incertidumbre y violencia que nos ha tocado vivir.

### Fuentes de consulta

#### Bibliografía

- Aristóteles, *Retórica*, Alianza, Madrid, 2004.
- Aquino, Tomás de, *Suma teológica mínima: los pasajes filosóficos esenciales*, Tecnos, Madrid, 2014.
- Beuchot, Mauricio, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Anthropos, Barcelona, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Filosofía del derecho y hermenéutica analógica*, UASLP, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Filosofía y sociedad en la Nueva España*, Cuadernos del Seminario de Cultura Mexicana, México, 2016.
- Boas, Franz, *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, Solar, Buenos Aires, 1964.
- Casas, Bartolomé de las, *Historia de las Indias*, FCE, México, 1951.
- \_\_\_\_\_, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, FCE, México, 1975.
- \_\_\_\_\_, *Apoloía*, Editora Nacional, Madrid, 1975.
- \_\_\_\_\_, *Apoloética historia sumaria*, Alianza, Madrid, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Doctrina*, UNAM, México, 1992.
- \_\_\_\_\_, “Tratados comprobatorios”, en *Tratados*, Tomo II, FCE, México, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Universidad de Antioquia, Medellín, 2011.
- Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.

*Napoleón Conde Gaxiola*

- Girard, René, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona, 1989.
- , *Clausewitz en los extremos. Política de guerra y apocalipsis*, Katz Editores, Madrid, 2010.
- Iraburu, José María, *Hechos de los apóstoles de América*, Gratis Date, Pamplona, 2001.
- Jappe, Anselm, *Las aventuras de la mercancía*, Pepitas de Calabaza, Madrid, 2016.
- Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, UNAM, México, 1979.
- Malinowski, Bronislaw, *Una teoría científica de la cultura*, SARPE, Madrid, 1984.
- Parsons, Talcott, *El sistema social*, Alianza, Madrid, 1999.
- Pérez Fernández, Isasio, *Estancias, viajes, y actuaciones de Bartolomé de las Casas*, UCB, San Juan Puerto Rico, 1984.
- Sepúlveda, Juan Ginés de, *Democrates Alter o Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, FCE, México, 1996.
- Tyteca, Lucie y Perelman Chaim, *Tratado de argumentación: la nueva retórica*, Gredos, Madrid, 2009.
- Vitoria, Francisco de, *Sobre el poder civil sobre los indios sobre el derecho de la guerra*, Tecnos, Madrid, 2007.

## EL ÊTHOS EN FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS EN LA DIGNIFICACIÓN DE LOS PUEBLOS DE LAS INDIAS



*Emma González Carmona*

*Instituto de Estudios sobre la Universidad, UAEM*

*emmagcarmona@yahoo.fr*

*Hilda Lagunas Ruiz*

*Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, UAEM*

*lagrh@hotmail.com*

### **Introducción**

En este trabajo se reconocen los aspectos más sobresalientes del planteamiento ético de fray Bartolomé de las Casas. Uno de sus grandes méritos es la argumentación en contra de la justificación filosófica de Sepúlveda, principalmente sobre la esclavitud, y la consecuente apertura y reconocimiento al otro diferente a través del diálogo, en su planteamiento ético. En tal sentido, se expone la evolución de su pensamiento a partir la convivencia y conocimiento de la cultura de los indios; la consiguiente crítica al sistema de injusticia económica y política a los que eran sujetos; la defensa y reconocimiento de su dignidad en las juntas reales; y el ejercicio de prácticas de convivencia en el reconocimiento al indio. Con ello, se delinear algunos aspectos importantes de su obra, en especial a los referidos en sus fundamentos filosóficos y su lucha por concretar su propuesta de diálogo y convivencia entre los pueblos, desde el reconocimiento de su dignidad.

### **Hacia la fundamentación del *êthos* en fray Bartolomé de las Casas en la dignificación de las indias**

El planteamiento filosófico lascasiano trascendió la modernidad temprana, surgida de la conquista emprendida por los españoles en el siglo XVI; mismo que surgió como crítica a este proceso imperial. Después de la incursión bélica en las Indias se crearon las escuelas filosóficas que se consolidarían en la modernidad europea para ejercitar el poder universal sobre las colonias y el globo;<sup>1</sup> es decir, a partir de ellas emanarían los fundamentos políticos, religiosos y filosóficos para avalar la intervención.

Uno de los méritos de fray Bartolomé de las Casas es la crítica a las prácticas violentas por parte de los colonos hispanos hacia los pueblos indios. Su sensibilidad y experien-

---

<sup>1</sup> Dussel, Enrique, “El primer debate filosófico de la modernidad”, p. 64.

cias cercanas a hechos crueles hacia los nativos, le permitió involucrarse en su defensa y demanda de justicia. Las obras que integran su ética práctica son la *Brevísima relación de la destrucción de las indias* y la *Apologética historia sumaria* que destaca la consideración moral del indio, por su valor en sí mismo. De hecho, Las Casas se convirtió en un defensor de la vida digna de los pueblos indios.

Por lo que concierne a los fundamentos políticos y religiosos, el libro i, título 1, ley 1, de la Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias (1681), expresan políticamente el derecho del rey de España para el dominio colonial:

Dios nuestro Señor por su infinita misericordia y bondad se ha servido de darnos sin merecimientos nuestros tan grande parte en el Señorío de este mundo [...] (Re 58 compilación, 1943, vol. 1, p. 1). Esa concesión otorgada por la *bula Inter caetera* de 1493 firmada por el papa funcionaba como justificación política o religiosa, pero no filosófica.<sup>2</sup>

Por eso, la argumentación filosófica de Ginés de Sepúlveda contribuía de manera categórica a la justificación del poder monárquico que conquistaba a los pueblos originarios de América. La escolástica moderna se incubó en la expansión imperial y fue utilizada por Ginés de Sepúlveda para legitimar el dominio, su explicación se basaba en rescatar a las víctimas humanas ofrecidas a los dioses: “desterrar las torpezas nefandas [...] y el salvar de grandes injurias a muchos inocentes mortales a quienes estos bárbaros inmolaban todos los años”.<sup>3</sup>

Por el contrario, en la segunda escolástica se manifiesta la interpretación anti imperial de Bartolomé de las Casas,<sup>4</sup> con su anti discurso filosófico (1514-1566), critica los efectos negativos de la conquista. La discusión sobre la presencia hispana en las Indias llevaron al rey a realizar juntas en Valladolid; cuyos argumentos se centraron, por un lado, en la esclavitud natural de los indios por Juan Ginés de Sepúlveda, y por otro, en la defensa de su racionalidad y sus consecuentes derechos políticos, para deslegitimizar la conquista por Las Casas.<sup>5</sup>

Al respecto, hacia 1534, el fraile Bartolomé:

[...] califica de tiránicas las conquistas españolas y se fundamenta teológicamente la necesidad de la evangelización racional como único medio legítimo. En 1542 presenta en las juntas de Valladolid y Barcelona su Memorial de los dieciocho remedios (de los que sólo se conserva el octavo), donde refuerza su postura de respetar el libre albedrío

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>3</sup> Ginés de Sepúlveda, Juan, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, p. 155.

<sup>4</sup> Ruiz, Mario, “La Ilustración del siglo XVIII: la Ilustración hispanoamericana”, p. 143.

<sup>5</sup> Ruiz, Mario, “Pensadores y filósofos del siglo XVI: Bartolomé de las Casas (1484-1566)”, p. 710.



de los indios, denuncia la mortandad indígena y afirma que por preservar la vida de los indios valdría incluso renunciar a la cristianización.<sup>6</sup>

Con tal postura crítica, su obra es, por una parte, denunciadora, y por otra, de reconocimiento de los indios y de exigencia de liberarlos. En su *Brevísima* relación describe las crueldades de la conquista. Él mismo denuncia la situación al Consejo de Indias en 1531 sobre “las cosas en crueldad señaladas se refieren, pero son ciertos y muy verdaderos, no leído en historias fingidas ni contados por lenguas paralelas, sino visto por nuestros propios ojos, presentes a ellos nuestras propias personas”.<sup>7</sup>

Posteriormente en su *Confesionario* (1547), exige liberar a los esclavos indios y restituirles lo robado. En el mismo año escribe sus *Treinta proposiciones* jurídicas; en donde pide reconocer la legitimidad plena de las autoridades indígenas, así como que éstas reconozcan al soberano español. En este sentido, *El Tratado comprobatorio del imperio soberano* (1548), subraya que sólo la libre voluntad de los gobernantes indígenas hará legítimo el imperio.

Entre 1550 y 1552 escribe la *Apología*, que incluye la argumentación en su polémica con Sepúlveda; exponiendo con ello, su rechazo a la esclavitud por naturaleza y la necesidad de asimilar las diferencias dentro de una concepción unitaria de la naturaleza humana. En el *Tratado* de 1552 demuestra el carácter ilegítimo de la esclavitud.

También en 1552, en su obra *Principios* aborda tópicos de la filosofía política como el origen del poder político y la legitimidad en su ejercicio; ponderando con ello, la necesidad del consenso y su aplicación a las “naciones indias”. De hecho, estos temas serían abordados con mayor profundidad en *De regia potestate*. En ésta afirma el origen popular de toda soberanía legítima, independientemente de la forma de gobierno, y pide considerar al rey como un mero administrador. Es en su obra *Apologética historia sumaria*, en 1559 donde pretende demostrar la equivalencia entre las culturas de Asia, Europa y América.<sup>8</sup>

Sin duda, un hecho que marcó el pensamiento de Las Casas se relaciona con las vejaciones que presencié contra los indios en la encomienda. Esta experiencia le permitió desmenuzar los mecanismos económicos y políticos de robo y explotación, y la consiguiente denuncia de estas prácticas en las Juntas de Valladolid y Barcelona. Con base en ello, construyó un sistema ético, basado primero, en una crítica a las prácticas de colonización, en segundo lugar, en el reconocimiento de la dignidad de los pueblos indios y, en tercer lugar, en el fomento del diálogo entre las dos culturas de encuentro. Así, la legitimidad de la cultura indígena sólo podía modificarse mediante el diálogo. Se trataba de

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 711.

<sup>7</sup> Rosillo, Alejandro, *Los inicios de la tradición Iberoamericana de Derechos Humanos*, p. 83.

<sup>8</sup> Ruiz, Mario, *op. cit.*, p. 711.

un humanismo moderno americano construido durante medio siglo, aproximadamente, por diferentes miembros de las órdenes mendicantes, que expresó su madurez filosófica en Valladolid. Estos preceptos fueron retomados por los jesuitas y los desarrollaron en sus misiones. Esto condujo a concebir otro modo las relaciones humanas. Ejemplo de ello fue la emblemática misión desarrollada en la selva de Paraguay, donde los principios de la orden mostraron su eficacia.<sup>9</sup>

Otra evidencia de esta naturaleza fue la práctica de los “pueblos hospitales” de Don Vasco de Quiroga (Madrigal de las Altas Torres, 1480- Uruapan, 1565), con inspiración jurídica, que aunque legitimó la conquista, promovió la plenitud del derecho de Indias que se usaría en su defensa. Estos pueblos operarían como comunidades utópicas de propiedad común, que servirían de centros de aprendizaje de oficios técnicos.<sup>10</sup> Con ello se prepararía el trabajo calificado para las necesidades que demandaban las propias Indias y el imperio.

En la primera expresión de la escolástica moderna se identifica el humanismo jesuita y la Filosofía política desarrollados en el inicio del siglo XVI por teóricos políticos luteranos, que fundamentaban el poder absoluto de los reyes en los preceptos bíblicos, pero la reacción no esperó y se planteó la necesidad de articular una renovación de la escolástica, especialmente en la Universidad de París; teniendo como principales promotores a John Maior, Jaques Almain y posteriormente a Francisco de Vitoria. Esta corriente señala al pueblo como fuente última de legitimidad, con el desarrollo de las ideas de la igualdad natural, la necesidad del consenso y la justicia en el ejercicio del poder. Tales preceptos fueron defendidos y enriquecidos con la experiencia americana de manera enfática por Bartolomé de Las Casas en varios de sus escritos, así como por uno de sus discípulos, el agustino Alonso de la Vera Cruz, desde la cátedra inaugural —en la Real y Pontificia Universidad de México— en tratado *De dominio infidelium et iusto bello*<sup>11</sup> (1553).<sup>12</sup>

Entrando ya en el periodo de la conquista, se identifica a Vitoria desde España y a Bartolomé de las Casas, en su infatigable actividad política y misionera entre los dos mundos. La base de su filosofía y la teología tomistas sirvió para defender la causa de los nativos de las Indias frente a los abusos de los conquistadores. Sin embargo, en sentido estricto, quien introdujo la filosofía al Nuevo Mundo fue el agustino fray Alonso de la Vera Cruz.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Ruiz, Mario, “La Ilustración del siglo XVIII: el Humanismo jesuita”, pp. 154 y 155.

<sup>10</sup> Beuchot, Mauricio, “La filosofía académica”, p. 80.

<sup>11</sup> *Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa.*

<sup>12</sup> Ruiz, Mario, *op. cit.*, pp.158 y 159.

<sup>13</sup> Tovar, Leonardo, “Excurso. Las fundaciones de la filosofía latinoamericana”, p. 257.

La argumentación filosófica de Bartolomé de las Casas de una ética práctica de diálogo se basa en:

- Refutar la pretensión de superioridad de la cultura occidental, que reduce a las culturas indígenas como bárbaras;
- Aclarar la diferencia entre otorgar al otro (al indio) pretensión universal de su verdad, sin dejar de afirmar la posibilidad de una pretensión universal de validez para el cristiano honesto en su predicación a favor del evangelio, y
- Demostrar la falsedad de la última causa posible para fundamentar de la violencia de la conquista en cuanto a salvar a las víctimas de los sacrificios humanos, por ser contrario al derecho natural.<sup>14</sup>
- Reconocer la dignidad del otro.
- Construir sociedades de convivencia a través del diálogo.

Con ello sugiere que si:

Todos los infieles, de cualquier secta o religión que fueren [...] cuanto al derecho natural o divino, y el que llaman derecho de gentes, justamente tienen y poseen señoría sobre sus cosas [...] Y también con la misma justicia poseen sus principados, reinos, estados, dignidades, jurisdicciones y señoríos (Tratado de las doce dudas, primer principio; Las Casas, B. de, 1957, vol. 5, p. 492), también dicho derecho sólo operaba *in potentia* mientras no mediara un consenso por parte de los indios (como “derecho a las cosas” [*ius ad rem*]) para operar *in actu*, y como no ha existido tal consentimiento, la conquista es ilegítima; por lo que concluye que: es obligado pues el rey [...] a restituir aquellos reinos [...] y poner en ello todas sus fuerzas y poder.<sup>15</sup>

La evolución del planteamiento teórico-filosófico de Las Casas constata su acercamiento, conocimiento y formación con los saberes de las Indias, desde su llegada al Caribe hasta la ruptura con los conquistadores (1502-1514); esto permite madurar su argumentación teórica y su práctica en el proyecto de convivencia con los pueblos conquistados. Cabe señalar que el joven Bartolomé llega como soldado de Velázquez a Cuba, después se ordena como sacerdote en Roma en 1510 y luego como cura encomendero en *Sancti Spiritu*, en abril de 1514. En este lugar lee el texto del Ben Sira 34, 20-22, en un pasaje Eclesiástico de celebración litúrgica pedida por el gobernador, que a la letra dice: “es inmolar al hijo

<sup>14</sup> Dussel, Enrique, “El primer debate filosófico de la modernidad”, p. 60.

<sup>15</sup> Cfr. *De Thesauris*, en Enrique Dussel, *ibidem*, p. 64.

en presencia de su padre ofrecer en sacrificio lo robado a los pobres. El pan es la vida del pobre, quien se lo roba es un asesino. Es matar al prójimo sustraerle su alimento; es derramar su sangre privarlo del salario debido”.<sup>16</sup>

Esta idea es integrada en su texto autobiográfico, considera con ello la miseria y servidumbre como expresiones del robo y explotación, así que: “determinó en sí mismo, convencido de la misma verdad, ser injusto y tiránico todo cuanto acerca de los indios en estas Indias se cometía”.<sup>17</sup>

En su incursión política, el fraile forma parte de los consejos, al igual que el regente del reino y el rey, de 1514 a 1523, con la finalidad de realizar un proyecto de colonización pacífica. De tal manera que prepara las bases de una comunidad compartida por campesinos españoles e indios, específicamente, en Cumaná. Posteriormente este proyecto fracasaría y entonces se retiraría a Santo Domingo.<sup>18</sup>

En este proyecto de colonización alternativa, diseñado en 1515 por Las Casas, convivirían en una colonia de labriegos españoles e indígenas bajo reglas comunitarias. Esta experiencia propiciaría una evangelización libre.

Este ideal de convivencia se expresa en el borrador del *Memorial de los catorce remedios* en 1516; mismo que es enviado a Tomás Moro, autor del libro *Utopía* por el consejero real Erasmo de Rotterdam. Este modelo, tanto en su diseño como en su propósito de practicarlo, fue retomado por las órdenes mendicantes en la época de oro de evangelización (1523-1573), y después por los jesuitas, quienes se lo apropiaron, y ésta sería una de las causas de su expulsión.<sup>19</sup>

La etapa (1523-1539) comprende años de estudio y el comienzo en 1527 de la escritura de la *Historia de las Indias*, y la *Apologética historia*, en la que inicia con:

la descripción del desarrollo ejemplar y el tipo ético de vida de las civilizaciones amerindias, contra las críticas acerca de su barbarie, pero en realidad [...] cuanto a la política, digo, no sólo se mostraron ser gentes muy prudentes y de vivos y señalados entendimientos teniendo sus repúblicas [...] prudentemente regidas, proveídas y con justicia prosperadas [...].<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>17</sup> Casas, Bartolomé de las, *Historia de las Indias*, en Enrique Dussel, *op. cit.*, p. 61.

<sup>18</sup> *Idem*.

<sup>19</sup> Ruiz, Mario, “La Ilustración del siglo XVIII: el Humanismo jesuita”, p. 155; Ruiz, Mario, “Pensadores y filósofos del siglo XVI: Bartolomé de las Casas (1484-1566)”, p. 710.

<sup>20</sup> Casas, Bartolomé de las, *Apologética historia*, en Enrique Dussel, *op. cit.*, p. 61.

Con ello prueba la superioridad en muchos aspectos sobre los europeos, y por lo tanto reconoce su dignidad como seres humanos.

En su discurso referido al actuar de los conquistadores, denuncia y señala el proceder de los cristianos de la época, por prácticas injustas, guerras sangrientas y crueles, con la opresión dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestos.<sup>21</sup>

Señala que el único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión, es el diálogo y convencimiento racional. Bajo esta convicción puede apreciarse el ejercicio de Tuzulutlan, Guatemala, en 1536 con relativo éxito.

En 1540 regresa a España para denunciar el genocidio que ocurría en las colonias en su obra *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. En 1544 Las Casas es consagrado obispo de Chiapas, cargo que asumiría al año siguiente en medio de la hostilidad de los encomenderos, a quienes acusaba de usurpadores.<sup>22</sup>

Su obra comprende: *Historia de las Indias* (iniciada en 1527), *Del único modo de llamar a los pueblos a la verdadera religión* (1537), *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1544), *Apología* (1550), *Tratados* (1552), *Apologética historia sumaria* (1559), *Los tesoros del Perú* (1560), entre otras.<sup>23</sup>

Rivera Pagán resalta también la actividad liberacionista, excepcional, de fray Bartolomé de las Casas y de Montesinos, así como de los escritos de Vitoria en franca crítica a la ideología conquistadora. “Tras la cruz evangelizadora se oculta, no muy velada, la espada conquistadora”,<sup>24</sup> sin embargo en otra faceta, Bartolomé de las Casas piensa que Dios es la instancia en la que reside la autoridad y el poder de un estado; señalando que ningún otro estado que el católico-cristiano es legítimo, y por ello la evangelización en la conquista es el inicio de la civilización en América: “las diversas nacionalidades de la América española fueron, pues, la obra de la ley de la historia y de la Divina Providencia”.<sup>25</sup> Con respecto a la dimensión legal, los alcances se extienden a las Leyes de Burgo, que prepararon el camino para el advenimiento de las *Leyes Nuevas* de 1542, que no sólo correspondían a los esfuerzos y deseos de Bartolomé de las Casas, sino que representaban la más auténtica victoria del humanismo cristiano de la época. Sin embargo, esas leyes no pudieron ser aplicadas con eficacia.<sup>26</sup>

Así, frente al discurso legitimador de la dominación y del ejercicio de la violencia de Sepúlveda construido sobre el concepto de “guerra justa”, Las Casas despliega un discurso

<sup>21</sup> Casas, Bartolomé de las, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, *idem*.

<sup>22</sup> Ruiz, Mario, “Pensadores y filósofos del siglo XVI: Bartolomé de las Casas (1484-1566)”, p. 710.

<sup>23</sup> Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, p. 80.

<sup>24</sup> Rojas, Carlos, “La filosofía política: el caribe hispano”, p. 482.

<sup>25</sup> *Cfr.* Esquiú, M en Arnoldo Mora, “La filosofía cristiana”, p. 329.

<sup>26</sup> *Cfr.* Hanke, L. y J. Höffner en R. Wolkme y C. Antonio, “La filosofía del derecho”, p. 472.

deslegitimador de la dominación violenta que hegemonizó el proyecto colonizador.<sup>27</sup> En la implicación de “la libertad como proyecto”, el obispo de Chiapas se opone a la imposición violentada por persuasión para “atraer al seno de la fe y la religión cristiana a los hombres que se encuentran fuera de él”; postulando que “la raíz de la libertad toda se encuentra cimentada en la razón humana”, es decir, ésta es igual en todos los seres humanos, en tanto que individuos, no obstante las diferencias de “naturaleza” y de cultura y experiencia histórica. Resulta entonces en última instancia una reformulación del discurso dominador en la que “se pasa del discurso dominador violento al no violento, al paternalista”.<sup>28</sup>

### El recuento trascendental del *éthos* en de las Casas

Bartolomé de las Casas podría ser considerado como el generador de la filosofía americana; puesto que desfeticizó el viejo prejuicio aristotélico de la esclavitud por naturaleza asignado a indios y negros en aras de justificar su dominación. En cambio planteó un nuevo universalismo ontológico que incluye la libertad en cualquier definición del carácter humano, relegando así, la esclavitud a las situaciones contingentes. La autonomía ontológica de América la equiparó con la de la propia Europa, y con ello rompió con el eurocentrismo para considerar legítimos a los gobernantes y los derechos de los pueblos originarios, demandando en consecuencia el reconocimiento de su historia y su cultura.<sup>29</sup>

Así pues, la clave de su análisis político radica en la aplicación universal de los principios de la filosofía política de la escolástica renovada de principios del siglo XVI. Las Casas observa el origen de la legitimidad política en la necesidad de un consenso, pues para la gestación de una autoridad “deben ser convocados todos y cada uno, y deben prestar su consentimiento tanto los poderosos [...] como los particulares y gente sencilla”.<sup>30</sup>

Cabe subrayar la necesaria participación de los marginados del poder. “Solamente de este modo, o sea por elección del pueblo tuvo su origen cualquier dominio justo [...] en todo el orbe y en todas las naciones”.<sup>31</sup> Lo cual significaba reconocer que la dignidad política de los gobernantes indígenas y en general, de todos los pueblos no cristianos, era tan auténtica como la hispana y que, para conformar un imperio legítimo, deberían convocarse a los afectados y buscar un consenso libre preguntando si aceptaban como gobernante al monarca español. En este diálogo era preciso aceptar la pretensión de

<sup>27</sup> Cfr. Zea, L. en Yamandú Acosta, “La filosofía de la historia”, p. 570.

<sup>28</sup> Cfr. Roíg, en Yamandú Acosta, *op. cit.*, pp. 570 y 571.

<sup>29</sup> Ruiz Sotelo, Mario, *op. cit.*, p. 711.

<sup>30</sup> Casas, Bartolomé de las (1484-1566), en Mario Ruiz, *idem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 712.

verdad de las culturas indígenas, en aras de otorgarles posteriormente pretensión de validez al acuerdo.<sup>32</sup>

Aunque el ideal de Bartolomé no se cumplió, su crítica filosófica y la generación lascasiana fue un ejemplo por los rebeldes de Los Países Bajos para emanciparse de España a comienzos del siglo XVII, así como por los revolucionarios norteamericanos al querer emanciparse de Inglaterra; en la independencia de las colonias latinoamericanas de 1810, y en otros procesos de transformación profunda en el continente.<sup>33</sup>

### **A manera de conclusión**

El planteamiento filosófico lascasiano, aunque evidentemente improbable, sirvió, por una parte, para desenmascarar la naturaleza de la conquista hispana y el régimen que le sucedió, y por otra parte al desarrollo de diversos discursos del humanismo jesuita del XVIII, como los de Francisco Javier Alegre (1729-1788) y Clavijero, y a los movimientos de emancipación posterior a la conquista española, incluyendo la defensa de los indios y de los negros.

Bartolomé de las Casas es reconocido como un protector y defensor incansable de los derechos de los indios, por lo que se considera como precursor de los Derechos Universales del Hombre. En su práctica cotidiana denunció al sistema de encomienda y a las prácticas de genocidio a las poblaciones indias. A la par diseñó un sistema legal, que aunque no se llevó a cabo, influyó en la formación de una legislación más humana y protectora. Asimismo, refutó con su argumentación filosófica, el planteamiento aristotélico que justificaba el dominio y la esclavitud, al mismo tiempo que sus planteamientos éticos se centraban en garantizar derechos a los indios, para aminorar sus sufrimientos y libertarlos de las injusticias, de la esclavitud, y considerarlos moralmente como seres humanos.

La fuerza de esta consideración moral en el mensaje filosófico y el valor de la obra de fray Bartolomé de las Casas expresan la viabilidad de un proyecto de convivencia inclusivo y de diálogo de culturas. Con ello, su legado es considerado como la obra racionalmente más argumentada del comienzo de la modernidad, de la primera filosofía moderna, que no sólo refutaba la expansión colonial de la Europa Moderna, sino que también, de manera práctica, desarrollaba proyectos de convivencia de dignidad. Sin embargo, para algunos autores, Bartolomé de las Casas no puede superar las limitaciones de la comprensión europea de la tradición semito-cristiana, que privilegia al estado católico-cristiano como legítimo.

---

<sup>32</sup>*Idem.*

<sup>33</sup> *Cfr.* Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, *Pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, p. 64.

Entonces, con un sentido crítico al contexto del surgimiento del *éthos* lascasiano, se reconoce que su obra muestra tres tiempos, a saber: la inmersión personal en el contexto de injusticia, crueldad y explotación hacia los pueblos indios; la crítica de los mecanismos económicos y políticos subyacentes de las prácticas de dominio; el reconocimiento de la dignidad india, por su gran riqueza cultural; y el planteamiento de un nuevo estado de convivencia entre las culturas, española e india.

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

Acosta, Yamandú, “La filosofía de la historia”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, *Pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL), México, 2009.

Beuchot, Mauricio, “La filosofía académica”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, *Pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL), México, 2009.

Dussel, Enrique, “El primer debate filosófico de la modernidad”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, *Pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL), México, 2009.

Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, *Pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL), México, 2009.

Ginés de Sepúlveda, Juan, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, FCE, México, 1967.

Mora, Arnoldo “La filosofía cristiana”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, *Pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL), México, 2009.



- Rojas Osorio, Carlos, “La filosofía política: el caribe hispano”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, *Pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL), México, 2009.
- Rosillo Martínez, Alejandro, *Los inicios de la tradición Iberoamericana de Derechos Humanos*, UASLP/Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, 2011.
- Ruiz Sotelo, Mario, “La Ilustración del siglo XVIII: la Ilustración hispanoamericana”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, *Pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL), México, 2009.
- , “La Ilustración del siglo XVIII: el Humanismo jesuita”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, *Pensamiento filosófico latinoamericano, del carib y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL), México, 2009.
- , “Pensadores y filósofos del siglo XVI: Bartolomé de las Casas (1484- 1566)”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, *Pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL), México, 2009.
- Tovar González, Leonardo, “Excurso. Las fundaciones de la filosofía latinoamericana”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, *Pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL), México, 2009.
- Wolkme, R. y C. Antonio, “La Filosofía del derecho”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, *Pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL), México, 2009.



# UNA EXPRESIÓN DEL PENSAMIENTO NOVOHISPANO EN EL REINO DEL PERÚ: EL *MEMORIAL* DE LAS CASAS Y FRAY DOMINGO DE SANTO TOMÁS DE 1560



*Jesús Antonio de la Torre Rangel*  
*Universidad Autónoma de Aguascalientes*  
jadltor@correo.uaa.mx

## Introducción

Fray Bartolomé de las Casas es uno de los autores más importantes en materia social, jurídica y política, de la Nueva España, en el siglo XVI. Su pensamiento y sus acciones rebasan el territorio novohispano, ya que tienen influencia en otros lugares, de manera especial en el otro gran reino indiano del Imperio Español en el siglo XVI, el Reino del Perú.

Aquí me quiero referir de manera especial a un *Memorial* presentado al rey Felipe II, hacia 1560, suscrito por el antiguo obispo de Chiapas, junto con el también dominico y sevillano, fray Domingo de Santo Tomás, por esa época provincial de la Orden de Predicadores en el Perú.

El *Memorial*, según se verá, tiene como tema central la encomienda; una institución social y económica que Las Casas combatió siempre. En este texto la lucha de los dominicos va enderezada buscando defender derechos de pueblos y comunidades del Perú, y el documento está referido en concreto a las condiciones políticas y sociales de ese Reino del sur.

Las Casas conoce, por testimonios verbales y escritos —ya que nunca estuvo allí— la realidad del Perú; y los actores sociales peruanos, en defensa de los derechos de los pueblos y comunidades, conocen el pensamiento y las acciones desarrolladas en la Nueva España por el aguerrido dominico, y aprovechan para sus propósitos su experiencia. Veamos el contenido del *Memorial* y lo que concierne a la producción del mismo.

## La “presencia” de Las Casas en el Perú

En la etapa final de su vida, Las Casas estuvo muy interesado en el Perú, concretó su atención en este Reino a partir de 1559.<sup>1</sup> En realidad siempre mostró interés, pues intentó viajar a esas tierras en 1534, pero su intento falló, no pudo pasar más allá de Panamá.

---

<sup>1</sup> *Cfr.* Losada, Ángel, “Introducción a fray Bartolomé de las Casas”, p. II.

Juan B. Lassègue dice que el hecho de que Las Casas esté “presente” en el Perú sin nunca haber ido, se impone por diversos motivos, y señala los siguientes:

- I. La enorme extensión que lleva el nombre de Perú, que va desde Panamá hasta la parte araucana del sur de Chile, todavía en plena guerra de conquista; y al este llega más allá de la provincia de Charcas que tiene como centro Potosí,<sup>2</sup> esto que se conoce como Alto Perú y que hoy es Bolivia.
- II. La conquista del Perú está caracterizada por la violencia de las guerras civiles entre conquistadores.<sup>3</sup>
- III. La encomienda y la imposición de tributos que conlleva, se llevan a cabo de manera más arbitraria y violenta que en la Nueva España, violando las cédulas reales. Con relación a este punto, Lassègue agrega: “Es de señalar la ingente tarea que llevaron en la Ciudad de los Reyes el virrey, el arzobispo Loayza y el provincial de los dominicos, Domingo de Santo Tomás, para revisar la tasación de tributos y encomiendas, en el Perú como tierra privilegiada de la conquista en forma de libre empresa privada”.<sup>4</sup>
- IV. La fama del Perú por sus tesoros en oro;<sup>5</sup> muchos de ellos en templos, palacios y sepulturas.
- V. La resistencia física, moral y atávica del pueblo incaico y su organización agrícola, comercial y política.

Además del *Memorial* que analizaremos, el ya octagenario Las Casas escribe dos obras fundamentales en la expresión de su pensamiento, dedicadas a los asuntos del Perú: una en latín, *De Thesauris*, y otra en castellano, las *Doce Dudas*. Ambos tratados muy poco conocidos. Dice Losada que ambos textos “representan un sumario de toda la doctrina de Las Casas, todo ello dedicado a Felipe II”.<sup>6</sup> El primero probablemente se terminará en 1563 y el segundo en 1564. Las reflexiones jurídico-políticas expresadas en estos tratados no sólo se aplican al gran Reino del Sur, sino a todas las Indias.

Lassègue escribe acerca de esa “presencia” moral de Las Casas en Perú:

El mayor interés por el Perú lleva Las Casas a recalcar con singular violencia el tema de su Confesionario: la restitución. Restitución del oro y restitución del poder incaico. Ahí donde la expoliación de los tesoros, la decapitación del poder político y la repar-

<sup>2</sup> Cfr. Lassègue, Juan Bautista, *La larga marcha de Las Casas. Selección y presentación de textos*, p. 365.

<sup>3</sup> Cfr. Losada, Ángel, *op. cit.*, p. II.

<sup>4</sup> Lassègue, Juan Bautista, *op. cit.*, p. 365.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 366.

<sup>6</sup> Losada, Ángel, *op. cit.*, p. II.



ción de las comunidades resultan más violentas e injustas, ahí mismo el octagenario Las Casas contrataca por medio de su pluma, su información y sus discípulos.<sup>7</sup>

### **Sobre Domingo de Santo Tomás**

Un discípulo de Las Casas, sin duda, es fray Domingo de Santo Tomás Navarrete. Nació, como su maestro en cuestiones indianas, en Sevilla, en 1499. Ingresó a la Orden de Predicadores en 1520. Llegó como misionero al Perú en 1540, en donde desplegó una importante labor; ocupó cargos importantes en la Provincia dominicana. En 1553 fue electo Provincial de la Provincia San Juan Bautista del Perú. Ese cargo ocupa, cuando suscribe el *Memorial* con Las Casas. Había llegado a España en 1556; llevaba varios propósitos, entre ellos entrevistarse con el rey, con el objeto de poner remedio a la injusticia de las encomiendas.

Posteriormente fray Domingo de Santo Tomás, sería el primer obispo residente en La Plata (Charcas) —hoy Sucre, Bolivia—, a donde llega en 1564. Desde su sede episcopal, como buen lascasiano, se sigue oponiendo tanto al sistema de encomienda como a la mita, este último consistente en trabajo forzado en favor del Estado. Dice Dussel que la sede episcopal de Charcas “no tendrá nunca en el futuro un prelado de su calidad”.<sup>8</sup>

Escribió la gramática más antigua conocida de la lengua quechua, además, independientemente de su propósito evangelizador, fue defensor de la cultura y la lengua indígena.

### **El contexto social y político del *Memorial***

Ya que el *Memorial* tiene como tema central la encomienda, conviene que comencemos con recordar en qué consiste esta institución. La encomienda es un derecho concedido por merced real a los conquistadores destacados, para cobrar y percibir para sí los tributos de los indios que les encomendaren; el indio encomendado, como hombre libre pero vasallo, paga ese tributo debido al Estado, al encomendero, mismo que, por merced real, recibe ese beneficio en compensación de los servicios que ha prestado a la Corona. El tributo se paga en especie —con el producto de sus tierras—, en servicios personales o trabajo en los predios o minas de los encomenderos. El encomendero a cambio debía proteger a la comunidad o pueblo encomendado y proveer a su adoctrinamiento cristiano.

Bartolomé de las Casas considera que el único fin de la encomienda es el enriquecimiento del español con serio perjuicio de los indios. Para el dominico, lejos de servir para evangelizar estorba a ello. Por la influencia de Las Casas y confluyendo otras causas políticas, sociales, eclesiales e intelectuales, Carlos V promulgó en Barcelona, el 20 de

<sup>7</sup> Lassègue, Juan Bautista, *op. cit.*, p. 366.

<sup>8</sup> Dussel, Enrique, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*, p. 105.

noviembre de 1542, la pragmática conocida como *Leyes Nuevas*,<sup>9</sup> que contienen normas muy importantes en la reorganización política y administrativa de las Indias y en la protección de los derechos de los indios.

Relativo al Perú y a la encomienda, las normas más importantes son las siguientes: el Virreinato y una Audiencia debían tener su asiento en “la Ciudad de los Reyes” (Lima); por ningún motivo se pueden hacer esclavos a los indios; los indios que tuvieren encomendados pero sin títulos, serían quitados e incorporados a la corona real, es decir, debían tributar directamente a ella; se ordena que se quiten algunos indios a los que tuvieren demasiados; y también a los que se hubieren tratado mal. La disposición más importante es que cesan las encomiendas, es decir, en adelante ya no se concederán y si hay vacantes, por muerte de su titular, no podrán ser ya heredadas, sino que deben ponerse en la corona real —esta última disposición será posteriormente revocada—.

La reacción de los españoles vecindados en Indias con relación a las *Leyes Nuevas* fue hostil, creándose un descontento general. En el Perú, el primer virrey Blasco Núñez Vela quiso imponerlas a como diera lugar provocando una rebelión armada. El líder de los insurrectos fue Gonzalo Pizarro, dedicado por esos días a la industria minera en Potosí; se encaminó a Lima con un ejército para enfrentar al virrey. Finalmente Blasco Núñez Vela es derrotado y decapitado por los rebeldes. Gonzalo Pizarro se convierte en gobernador del Perú.<sup>10</sup> Tuvo que ir al Perú un enviado especial de la Corona, Pedro de la Gasca, para sofocar la rebelión de los encomenderos, lo que logró gracias a las armas y la habilidad política.<sup>11</sup>

Para completar el contexto social y político en el que se enmarca el *Memorial*, es necesario añadir que las *Leyes Nuevas* mandan a las audiencias “tener especial cuidado del buen tratamiento de los indios y conservación de ellos”.<sup>12</sup>

También es importante decir que un año antes del *Memorial*, por decreto real de junio de 1559, se acordó la creación de la Audiencia de Charcas; dos años más tarde se instaló teniendo como sede la ciudad de La Plata, que se conoció en tiempos incaicos como Chuquisaca.<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> Su nombre oficial es: *Leyes y Ordenanzas nuevamente hechas por su Magestad para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios*.

<sup>10</sup> Cfr. Gutiérrez de Santa Clara, Pedro, “Quinquenarios o Historia de las guerras civiles del Perú (1544-1587) y de otros sucesos de las Indias”, pp. 81-122.

<sup>11</sup> Cfr. Veliz, Claudio, *La tradición centralista de América Latina*, p. 71 y Enciso, José (coord.), “Introducción” a *Cedulario de la Audiencia de la Plata del Los Charcas (Siglo XVI)*, pp. 25 y 26.

<sup>12</sup> Citada por Remesal, Antonio de, *Historia general de las Indias Occidentales y Particular de la Gobernación de Chiapas y Guatemala*, p. 298.

<sup>13</sup> Cfr. Enciso, José (coord.), *op. cit.*, pp. 34 y 35.

Lo dicho nos ayuda a entender mejor el *Memorial*. Por un lado, en el Perú la fuerza y violencia de los encomenderos por defender sus privilegios es brutal, no se detienen ante nada; por otro, el combatiente número uno, teórico y práctico, de la encomienda es Bartolomé de las Casas. No es de extrañar, que aprovechando su experiencia caribeña y novohispana, suscriba un documento contra la perpetuidad de la encomienda en el Perú y en reivindicación de derechos de pueblos y comunidades peruanas.

### **Análisis del contenido del *Memorial***

Sigo el texto publicado en el tomo 13 de las *Obras Completas* de fray Bartolomé de las Casas, dedicado a *Cartas y Memoriales*, señalado como documento número L y que lleva el título de “Memorial del obispo fray Bartolomé de las Casas y fray Domingo de Santo Tomás (h. 1560)”.<sup>14</sup>

El *Memorial* lo dirigen al rey comenzando los que lo suscriben mencionando su nombre; Las Casas anteponiendo el “obispo” y fray Domingo señalando su carácter de “provincial de la Orden de Santo Domingo en las provincias del Perú”. Promueven “en nombre de los caciques, señores naturales y sus pueblos de las provincias de aquel reino o reinos que comúnmente se llaman el Perú, por virtud de los poderes que de muchos de ellos tenemos...”. Este punto me parece importante destacarlo: son apoderados, es decir, representantes legales de los pueblos. Los dominicos no actúan oficiosamente, por sí mismos, sino porque así se los han pedido los pueblos y los han dotado de poder jurídico para ello, lo que demuestra la enorme confianza que tienen ellos.

Continúan diciendo que sus poderdantes han recibido información de que su majestad ha “concedido y determinado de dar perpetuos los pueblos con sus caciques e indios vecinos de dicho reino, a los españoles que les tienen en repartimiento o encomienda”, esto a cambio de cierta cantidad de dinero; esta noticia, “todos los dichos caciques y pueblos han tenido por aspérrimo”, porque si así lo hiciere su majestad, “tienen por cierto no solamente su captiverio y de pueblos y gentes libres que son, hacellos esclavos, pero su cierto acabamiento y total perdición”. Agregan, los apoderados su opinión:

Y de esto no haya duda ninguna, puédesse bien cognoscer y averiguar, pues con tantas leyes y mandamientos y prohibiciones que las leyes de Castilla han puesto para que los traten bien, los han cuasi ya acabado, según la infinita multitud de mortales de que estaban llenas aquellas tierras, cuanto más los podrán peor tractar y acabar si tienen título de haberlos comprado.

<sup>14</sup> Casas, Bartolomé de las, “Memorial del obispo fray Bartolomé de las Casas y fray Domingo de Santo Tomás”, pp. 335-339.

A continuación los dominicos le señalan al rey los grandes e irreparables daños que afectan directamente a la Corona, por lo que ve a esas tierras, y son cinco: uno, perderá un gran número de fieles vasallos, precisamente los caciques e indios; segundo, perderá todas las rentas que los encomenderos sacarán a los indios mientras vivan, esto con todas sus consecuencias; tercero, no podrá tener la tierra en justicia, ni las audiencias estarán seguras y no podrán ejercer sus funciones; cuarto, viéndose los encomenderos con vasallos, tendrán motivos y tentaciones para alzarse contra la Corona, como ya lo han hecho; y quinto, su majestad no podrá cumplir con sus obligaciones, como son mantener con justicia a aquellas gentes y convertirlas al cristianismo; entonces ninguna cristiandad habrá.

Tomando en cuenta lo anterior, “que ven cuánto aquellos reinos se dañificarán” —así dice—, los caciques y pueblos les enviaron sus poderes, para informarle a su majestad y para ofrecerle, añadir cien mil ducados de Castilla a lo que ofrecen los encomenderos y, en última instancia, le ofrecen a la Corona dos millones de ducados de Castilla en oro y plata, en cuatro años. Esto lo entregan los pueblos si la Corona les promete:

- 1° Que muertos los actuales encomenderos, en todas aquellas tierras del Perú, “en ningún tiempo dé ni consienta, ni permita dar ni enajenar ningún repartimiento de cuanto hoy hay... así lo de los que están en su Corona real al presente, como de todos los que están encomendados a los españoles, por ninguna manera de subjeción ni enajenamiento que sea, como es vasallaje o encomienda, o en feudo, ni repartimiento, ni en otra, si otra alguna hay, sino que siempre sean y estén inmediatamente en la Corona de Castilla, como lo están las ciudades y pueblos realengos destos reinos de España”. Equivale, de hecho, a restituir en este punto la principal norma de las *Leyes Nuevas*, impugnadas en el Perú por la rebelión de los encomenderos.
- 2° Ya que los españoles “son siempre del bien de los indios contrarios”... “se prohíbe que ningún comendero entre por ninguna causa ni razón en los pueblos de los indios que tienen encomendados”, agregan que “ni sus mujeres, que son las más crueles y perniciosas...”.
- 3° Que los pueblos que hoy están o estuvieron “en cabeza del rey, y los que fueron poniendo en ella paguen a su majestad no más de la mitad de los tributos que hoy pagan”. Quieren obtener un beneficio económico real, una vez que ya no están en encomienda.
- 4° Si algún pueblo de los encomendados o en cabeza del rey está en uno de estos supuestos: tuvieren demasiados tributos, “o por ser el año estéril”, o por la disminución de sus miembros, “se tasen y desagravien, imponiéndoles el tributo que según razón debieren pagar”. Esa *razón* a la que hacen alusión los dominicos es *razón de equidad*.



- 5° Piden los pueblos, por medio de sus apoderados, una acción social y política que les permita irse reconstituyendo de acuerdo con la organización que tenían antes de la Conquista; dice así el *Memorial*: que en la medida que los pueblos vayan quedando sin encomienda, “los menos principales se vayan reduziendo a los más principales, según la orden antigua de policía que tenían en tiempos de los reyes ingas, porque en esto consiste toda su conservación y, de otra manera, no se pueden conservar, como se ha visto claro”.
- 6° Que cuando se traten cuestiones que tienen que ver con “sus repúblicas”, se convoque a representantes —procuradores— de los pueblos y comunidades, para que sean oídos y den su consentimiento o tengan oportunidad de oponerse, “como lo solían hazer en tiempo de sus reyes ingas y se acostumbra en las Cortes acá de España”.
- 7° Que Su Majestad dé privilegios a los señores más principales del reino del Perú, siendo plenamente libres y que no paguen impuestos; que sean tratados como caballeros e hijosdalgo.
- 8° Y último, cito textual: “que no se permita tomar a los pueblos en común, ni a los vecinos indios en particular, tierras ni aguas, ni otras cosas concejiles ni particulares, de aquí adelante, pues es contra razón y justicia natural; en lo cual hasta agora se los an hecho grandes agravios...”. Esto lo dicen en virtud de que los españoles han tomado de los indios heredades y cortijos que llaman *chácras*.

Los apoderados de los pueblos del Perú, hacen ver al rey, en el *Memorial*, que si él concede lo que sus poderdantes piden y a su vez cumplen ellos lo ofrecido, “cesan los cinco daños e inconvenientes arriba tocados, y se siguen los bienes sus contrarios”. Esos bienes son: primero, gana su majestad gran número de vasallos; segundo, se gana la mitad de las rentas, que siempre se le pagarán, en cambio enajenando la encomienda a los españoles, “ninguna cosa había de llevar”; tercero, como rey y señor, podrá “exercitar y administrar justicia a indios y españoles”; cuarto, no habrá españoles poderosos y se acabarán las rebeliones contra el rey; quinto, incorporados, a fin de cuentas, todos los indios en la Corona Real, será mejor aceptado por los españoles, ya que con la encomienda a perpetuidad, sólo algunos entre ellos se ven beneficiados con la encomienda; sexto, los indios tendrán más oportunidad para oír la predicación y dedicarse a las cosas divinas.

El *Memorial* termina con un tema que da pie a que Las Casas escriba su tratado *De Thesauris* o *Los tesoros del Perú*, donde reafirma su pensamiento y lo radicaliza. Pero éste es otro tema... Termina el *Memorial* expresando que en el Perú “hay muchas sepulturas que tienen grandes riquezas” que los caciques ocultan para que los españoles no les tomen, por lo que le piden al rey que por edicto público mande que los españoles no toquen esas riquezas; y si los indios las descubren, del oro, plata y piedras preciosas, sea de la Corona la tercera parte y quede a ellos dos tercios.

## A manera de conclusión

El *Memorial* suscrito por el antiguo obispo de Chiapas y el futuro obispo de La Plata, en contra de la encomienda a perpetuidad en el Perú, constituye un fruto del pensamiento novohispano de defensa de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas, en general y en especial, concretizada esa defensa atacando una de las fuentes de agravios más importante: la encomienda.

En efecto, es en la Nueva España del siglo XVI —considerada hasta lo que hoy es Centroamérica—, en donde la defensa de los derechos de los indios ha sido más fuerte y extendida. Las Casas en estos quehaceres ha sido una figura emblemática; ha gastado su vida en ello desde que, en 1514, todavía en las islas antillanas decide dejar sus negocios para dedicarse a defender a los agraviados y despojados naturales de las Indias.

Las *Leyes Nuevas*, cuyo objeto principal fue la supresión del sistema de encomiendas, son en buena medida, como hemos dicho, fruto de la larga lucha de Las Casas en defensa de los derechos de los indios, ya que constituyen fiel reflejo de sus ideas, además de que fue su principal promotor e inspirador. En 1541 redacta *Los dieciséis remedios para la reformatión de Las Indias*, de los cuales sólo se conoce el octavo, conocido así como *El Octavo Remedio*, que va a servir como documento inspirador de la parte esencial de las *Leyes Nuevas*.<sup>15</sup>

De tal modo que, en buena medida, el pensamiento novohispano está expresado en el *Memorial* que en 1560 dirigen Bartolomé de las Casas y Domingo de Santo Tomás a Felipe II, pues expresa la experiencia acumulada de la lucha contra la encomienda en tierras novohispanas.

Fray Domingo de Santo Tomás volvió al Perú en 1561 y, como consecuencia lógica del *Memorial* de 1560, siguió trabajando en el asunto, organizó reuniones de caciques para lograr la incorporación de todas las encomiendas a la Corona, con el compromiso de pagar la misma suma que los encomenderos ofrecían.<sup>16</sup>

A su vez el Memorial trascenderá, y será utilizado en luchas de los indios en el Perú, como los escritos en ese sentido de Felipe Waman Puma de Ayala, que se propuso proteger y defender al pueblo andino.<sup>17</sup> Así el pensamiento novohispano lo encontramos influyendo mucho más allá de su territorio de origen.

---

<sup>15</sup> Cfr. Lassègue, Juan Bautista, *op. cit.*, p. 29.

<sup>16</sup> Cfr. Denglos, J., “Estudio Preliminar”, p. X.

<sup>17</sup> Cfr. Adorno, Rolena, “Bartolomé de las Casas y Domingo de Santo Tomás en la obra de Felipe Waman Puma”.

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

- Gutiérrez de Santa Clara, Pedro, “Quinquenarios o Historia de las guerras civiles del Perú (1544-1587) y de otros sucesos de las Indias”, en Francisco Carrillo, *Cronistas de las Guerras Civiles, así como del levantamiento de Manco Inca y el de Don Lope de Aguirre llamado “la ira de Dios”*, Enciclopedia Histórica de la Literatura Peruana 3, Horizonte, Lima, 1989.
- Denglos, J., “Estudio Preliminar”, en Bartolomé de las Casas, *Obras Completas 11.2: Doce Dudas*, Alianza, Madrid, 1992.
- Remesal, Antonio de, *Historia general de las Indias Occidentales y Particular de la Gobernación de Chiapas y Guatemala*, Tomo I, Porrúa, México, 1988.
- Dussel, Enrique, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*, Centro de Reflexión Teológica, México, 1979.
- Enciso Contreras, José (coord.), “Introducción” a *Cedulario de la Audiencia de la Plata de Los Charcas (Siglo XVI)*, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Corte Suprema de Justicia de Bolivia, UAZ/Unidad Académica de Derecho y Consejo Zacatecano de Ciencia y Tecnología, Sucre, 2005.
- Casas, Bartolomé de las, “Memorial del obispo fray Bartolomé de las Casas y fray Domingo de Santo Tomás”, en *Obras Completas 13. Cartas y Memoriales* [edición de Paulino Castañeda, Carlos de Rueda, Carmen Godínez, Inmaculada de la Corte, Alianza y Consejería de Cultura y Medio Ambiente, Junta de Andalucía, preparada por la Fundación “Instituto Bartolomé de las Casas”, de los Dominicos de Andalucía], Madrid, 1995.
- Lassègue, Juan Bautista, *La larga marcha de Las Casas. Selección y presentación de textos*, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, 1974.
- Losada, Ángel, “Introducción a fray Bartolomé de las Casas”, en *Obras Completas. 11.1: De Thesauris* [fijación del texto latino, traducción castellana, introducción e índices (ideológico y general) por Ángel Losada; notas e índices de fuentes bíblicas, jurídicas y otras por Martín Lassègue, O. P.], Alianza, Madrid, 1992.
- Veliz, Claudio, *La tradición centralista de América Latina*, Ariel, Barcelona, 1984.

*Jesús Antonio de la Torre Rangel*

### **Hemerografía**

Adorno, Rolena, “Bartolomé de las Casas y Domingo de Santo Tomás en la obra de Felipe Waman Puma”, *Revista Iberoamericana*, vol. XLVIII, núm. 120-121, julio-diciembre, 1982.

# LAS FUENTES EPISTEMOLÓGICAS DEL PENSAMIENTO NOVOHISPANO. LA INFLUENCIA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO



*Gerardo Pérez Silva*

*Universidad Autónoma del Estado de México*

bloy01@gmail.com

## Introducción

Hans-Georg Gadamer dice que estamos inmersos en tradiciones que son un legado invaluable. En las tradiciones podemos acceder a las *fuentes* originarias<sup>1</sup> que han dado identidad a lo que somos, hacemos y pensamos. En este sentido, hablar del Pensamiento Novohispano es acercarnos a una importante *tradición* de pensamiento, ligada a nuestra historia y cultura, a lo *transmitido*, a lo que hoy sigue siendo una ventana a nuestro pasado, pero no como algo muerto, sino vivo, latente.

El llamado “descubrimiento” del Nuevo Mundo o “encuentro” de dos Mundos, la licitud de la conquista, la evangelización, la cuestión de la esclavitud, los repartos y encomiendas, generaron problemas que desafiaron el discurso teológico, jurídico y filosófico de entonces. La racionalidad y la fe se vieron interpeladas por una realidad, por un contexto espacio-temporal, habitado por pueblos hasta entonces desconocidos, que poseían su propia concepción del mundo, del hombre y religiosidad.

Bajo estas problemáticas, en el siglo XVI encontramos a varios personajes (algunos obispos, otros frailes doctos) que emprendieron una defensa de los indígenas, no desde el campo de batalla, sino desde la *disputatio* discursiva y argumentativa, en el marco de un enorme trabajo pastoral.

Las preguntas que realizan a lo largo del escrito son: ¿cómo se configuró el llamado Pensamiento Novohispano, especialmente el desarrollado durante el siglo XVI? ¿Sobre qué bases epistemológicas se estructuró? Llamo “bases epistemológicas” a los elementos conceptuales, en cuanto a su aplicabilidad, a partir de los cuales se fue estructurando el Pensamiento Novohispano como una *tradición* de pensamiento, ligada a un contexto histórico y social.

A continuación ofrecemos una exposición sobre estas bases epistemológicas que proporcionaron al Pensamiento Novohispano los elementos teóricos con los cuales se respondió a aquella realidad desafiante, especialmente, la que se dio en el primer siglo

---

<sup>1</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 595.

colonial. Prestamos especial atención a la escolástica, particularmente la influencia de santo Tomás de Aquino. Todo lo aquí expuesto constituye una aportación más a la ruta de comprensión que otros estudiosos han realizado sobre las fuentes, contenido e importancia del llamado Pensamiento Novohispano, como una etapa fundacional de nuestra historia de las ideas en México.<sup>2</sup>

### La base tomista

Por el tiempo en que se da la conquista y dominio español, una autoridad teológica y el mejor modelo a seguir en ese entonces seguía siendo santo Tomás de Aquino, es en la obra de éste, donde los obispos y frailes defensores de los indígenas, a quienes reconocemos como *humanistas novohispanos*, encontraron la síntesis filosófico-teológica más lograda de la Escolástica y, por supuesto, el arsenal epistemológico para su lucha en favor de los naturales.

Aunque también el tomismo no solamente fue un recurso teórico de quienes asumían dicha defensa, también fue una base epistemológica para quienes legitimaban (teológica, jurídica y filosóficamente), la conquista y la esclavitud de los pueblos indígenas; en la llamada “filosofía de la conquista” en términos de Silvio Zavala.<sup>3</sup> El caso concreto fue Juan Ginés de Sepúlveda con su argumentación desde la doctrina de la servidumbre natural, esto daría para otra reflexión, para fines de esta investigación, quiero centrarme en dilucidar la influencia del pensamiento teológico-filosófico de santo Tomás, en quienes asumieron la defensa indígena. Pero antes, podríamos preguntar: ¿bajo qué aspectos podemos identificar la influencia tomista en el Pensamiento Novohispano? Se puede decir que bajo los siguientes aspectos:

- 1) El *metodológico*. Tres coordenadas definen el pensamiento de Santo Tomás: a) en cuanto a sus contenidos (es una filosofía del ser), b) en cuanto a la finalidad (es una filosofía que busca la verdad y c) en cuanto al obrar (es una filosofía que analiza el es-

---

<sup>2</sup> Por ejemplo: Gallegos Rocafull, José M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, UNAM, México, 1951; Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona, 1996; del mismo autor, *Pensamiento de la Nueva España*, Instituto de Investigaciones Bibliográficas/UNAM, México, 2016; Aspe Armella, Virginia, *Las aporías fundamentales del periodo novohispano*, CONACULTA, México, 2002; de la misma autora, “La influencia de la obras *Analíticos posteriores* y sus repercusiones filosóficas en el XVI novohispano”, en Noé Esquivel Estrada (comp.), *Pensamiento Novohispano 8*, UAEM, Toluca, 2007, pp. 3-13; y “La influencia de Aristóteles en la filosofía novohispana”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, vol. 27, 2010, pp. 153-164.

<sup>3</sup> Cfr. Zavala, Silvio, *Filosofía de la conquista*.

fuerzo del hombre por alcanzar el bien).<sup>4</sup> Asimismo, el conocimiento parte de la realidad y lo primero que concibe el entendimiento es el ente, sin embargo, hay que tomar en cuenta el siguiente principio básico tomista: “como no toda verdad se manifiesta del mismo modo... es propio del hombre culto apoderarse de la verdad solamente en la medida que se lo permite la naturaleza de la cosa”.<sup>5</sup> Por tanto, hay en su pensamiento una actitud obediente al objeto, al ser, y no una actitud de aferramiento y cerrazón de los esquemas y moldes (que ajustan el objeto a los esquemas y no al revés). Por vía de santo Tomás el Pensamiento Novohispano también adquirió las herramientas metodológicas sustraídas de la lógica aristotélica, tanto la lógica mayor (la dialéctica: los universales, inferencia, etc.) como la lógica menor (las sùmulas: silogística).<sup>6</sup>

2) El *teológico*. La teología para santo Tomás es el conocimiento más perfecto, se define como el conocimiento de la causa de las causas.<sup>7</sup> Cuando los pensadores novohispanos tratan los temas teológicos proceden por vía del argumento teológico construido a partir de una autoridad, en este caso, las Sagradas Escrituras y la Tradición, cuyo testimonio lo legitima, siguiendo así a la manera en cómo procedió el Aquinate en los temas teológicos.

3) El *antropológico*. La antropología de santo Tomás fue la principal referencia para determinar el ser del indio, en cuanto hijo de Dios y ente de razón. Dado que la antropología tomista aporta un sustento bien fundamentado del concepto de persona: un “subsistente distinto en naturaleza racional”,<sup>8</sup> compuesto de alma y cuerpo,<sup>9</sup> todo esto fue la base muchos pensadores novohispanos en su defensa del indio.

4) El ético-político. El pensamiento ético-político de santo Tomás significó la base epistemológica de la argumentación novohispana contra la ilegitimidad de la conquista, la esclavitud, así como para la necesidad de construir una sociedad justa encaminada hacia el bien común. Aunque también, como ya se ha dicho este pensamiento ético-político fue un recurso para legitimar la conquista y la esclavitud de los indígenas. La riqueza del pensamiento ético-político de santo Tomás, bajo la influencia de Aristóteles y de la ética cristiana, dotó a los pensadores novohispanos de los recursos necesarios para asumir una postura crítica frente a la realidad novohispana.

<sup>4</sup> Saranyana, Josep-Ignasi, *Breve historia de la filosofía medieval*, p. 98.

<sup>5</sup> Aquino, santo Tomás de, *Suma contra los gentiles I*, c. 3, p. 41.

<sup>6</sup> Cfr. Beuchot, Mauricio, *Lógica y metafísica en la Nueva España*, p. 13.

<sup>7</sup> Aquino, santo Tomás de, *Suma contra los gentiles II*, p. 323.

<sup>8</sup> *De potentia*, q. 9, a. 4, in c.

<sup>9</sup> *Suma de Teología I*, (parte 1), q. 75, a. 4, p. 676.

### Algunos casos más notorios de la influencia tomista

Fray Julián Garcés, obispo de la primera Diócesis fundada en estas tierras, en este caso Tlaxcala,<sup>10</sup> llegó a manejar muy bien la *Suma Teológica* de santo Tomás.<sup>11</sup> Es posible identificar al trasfondo tomista en su carta dirigida al papa Paulo III, en 1536, donde el obispo sostiene que los indios son racionales y deben ser admitidos a la fe católica, no deben ser privados de su libertad, de sus gobiernos ni de sus bienes, además son capaces de recibir los sacramentos, “de lo cual se seguía que los cristianos [es decir, los españoles] no podían ni esclavizarlos ni despojarlos de sus bienes, y que lo único que justificaba la estancia de los españoles en las Indias era la evangelización de los indígenas”.<sup>12</sup>

Recordemos que el Aquinate sostenía: “subsistir en la naturaleza racional es de la máxima dignidad”, por eso, —dice— “todo individuo de naturaleza racional es llamado persona”.<sup>13</sup> Que Garcés defienda que los indios son racionales quiere decir que son personas. Para el pensamiento escolástico la categoría “persona” significaba que el ser humano posee dignidad, primero por ser hijo de Dios (justificación teológica), luego por ser racional y libre (justificación filosófica), y también por tener jurisdicción sobre sus propios bienes (justificación jurídica).

En el *Segundo parecer sobre la esclavitud*, escrito por el primer obispo de México-Tenochtitlán, fray Juan de Zumárraga, en 1536, entre las seis verdades (o tesis) que se presentan, hay dos que resultan de interés. Se trata de la primera y la segunda que a la letra dicen:

1ª Verdad: Es injusta e inicua la guerra que se declara a los infieles, por virtud de cualquier autoridad, sobre todo a aquéllos que viven en paz y tranquilidad; porque de ninguna forma poseen lo ajeno...

2ª Verdad: Es injusta, tiránica y violenta toda ley, constitución, ordenanza, mandato o aun costumbre que va contra el honor de Dios o de la fe católica y de su propagación y predicación; lo mismo si va contra la conversión de los infieles, directa o indirectamente...<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Cfr. Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, pp. 294-296. Por la bula *Sacri Apostolatus Ministerio* del papa León X, expedida el 24 de enero de 1518, se erige la primera Diócesis en la Nueva España, conocida como la Carolense, con sede en la iglesia de Santa María de los Remedios, en Cozumel, Yucatán. En 1519 fue electo como obispo fray Julián Garcés, dominico predicador de Carlos V, quien tomó posesión de dicha Diócesis hasta 1527, ya cuando la sede había sido trasladada a Tlaxcala y confirmada por el papa Clemente VII con la bula *Devotionis tuae probata sinceritas*, del 13 de octubre de 1525.

<sup>11</sup> Cfr. Dávila, Agustín, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*, en Mauricio Beuchot, “Escolástica y Humanismo en fray Julián Garcés”, México, p. 19.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>13</sup> Aquino, santo Tomás de, *Suma de Teología I* (parte I), q. 29, a. 3, p. 327.

<sup>14</sup> “El segundo parecer de Zumárraga sobre la esclavitud”, en Carlos Herrejón, *Textos políticos en la Nueva*





Para que sea justa una guerra, santo Tomás sostiene que se requieren tres cosas: La primera, la autoridad del príncipe bajo cuyo mandato se hace la guerra. La segunda, que haya una causa justa. Y la tercera, que sea recta la intención de los contendientes.<sup>15</sup> Interesan las dos últimas, porque como sostiene Zumárraga, los infieles [es decir, los indígenas] viven en paz y tranquilidad y de ninguna forma poseen lo ajeno, lo que pudiera ser motivo o causa de guerra ¿qué motivo, qué intención, habría para declararles la guerra?

Por otra parte, el Aquinate enseña que “toda ley se ordena al bien común”.<sup>16</sup> Este bien común no debe ser impuesto sino querido y buscado por las partes. También dice que, en último término, “toda ley tiende a esto, a establecer la amistad de los hombres unos con otros o con Dios. Por esto, toda ley se resume en este solo precepto: *Amarás al prójimo como a ti mismo*, como el fin de todos los preceptos, pues el amor de Dios queda incluido en el amor del prójimo, cuando el prójimo es amado por amor de Dios”.<sup>17</sup> Además, si creer —dice santo Tomás— es un acto de la voluntad, de ninguna manera deben ser forzados los infieles a creer, aunque sí forzarles a no poner obstáculos a la fe de Cristo.<sup>18</sup> Por tanto, con lo dicho aquí es posible que Zumárraga haya sustentado su segunda verdad o tesis.

Recién fundada la Real y Pontificia Universidad de México, en 1551, aunque *de facto* su apertura fue hasta el 25 de enero de 1553, fray Alonso de la Vera Cruz, fue llamado para hacerse cargo de las cátedras de Sagradas Escrituras y de santo Tomás, ésta última creada expresamente para él, con las mismas calidades y preeminencias que la de *Prima* (es decir, la de Teología).

En dicha cátedra de santo Tomás, al mejor estilo salmantino, fray Alonso decidió tratar en su primera *relectio*, es decir, su solemne y pública disertación, un tema candente de la actualidad de entonces: la licitud de las encomiendas y los derechos tanto de los españoles como de los indígenas en materia de propiedad y gobierno. Esta disertación originó una de sus obras más importantes: *De dominio infidelium et iusto bello* (*Sobre el dominio de los infieles y de la guerra justa*).<sup>19</sup>

Guiado por el pensamiento de santo Tomás de la Vera Cruz es tajante al afirmar la capacidad racional y plena del indio. “El hecho de que estos naturales —dice— sean vistos y juzgados como niños y como amentes, débiles de ingenio y prudencia, no es causa justa para hacerles la guerra y someterlos”.<sup>20</sup> Pero además de no ser esto último un argumento

*España*, pp. 173-183.

<sup>15</sup> Aquino, santo Tomás de, *Suma de Teología III* (parte II-II[a]), q. 40, a. 1, pp. 337-338.

<sup>16</sup> Aquino, santo Tomás de, *Suma de Teología II* (parte I-II), p. 705.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 787.

<sup>18</sup> Aquino, santo Tomás de, *Suma de Teología III* (parte II-II[a]), q. 10, a. 8, p. 117.

<sup>19</sup> Cfr. Vera Cruz, fray Alonso de la, *Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 147.

válido, con el que se les pudiera privar de su dominio y sus bienes a los indios, tampoco es cierto que los indios sean comparables con niños o amentes. Al contrario el fraile agustino afirma que “estos habitantes del Nuevo Mundo no sólo no son niños ni amentes, sino que a su manera son destacados, y hay entre ellos a lo menos algunos que a su manera son destacadísimos”.<sup>21</sup>

Por otra parte, en su *Relectio de decimis* de la Vera Cruz sostiene que toda ley que se pretenda imponer o instaurar, “se requiere que sea justa, útil y promulgada para el bien común”.<sup>22</sup> De lo contrario, ante una ley injusta “no obliga en el fuero de la conciencia”<sup>23</sup> obedecerla. En el mismo santo Tomás encontramos ya —como he mencionado anteriormente— un principio jurídico fundamental: “toda ley se ordena al bien común”.<sup>24</sup>

Como buen catedrático, en otra de sus obras, titulada *De los avisos que el P.M. Veracruz daba a los estudiantes de Teología*, fray Alonso propone, en primer lugar, la lectura de santo Tomás, por lo menos un artículo diario de la *Suma Teológica*, sin continuar hasta haberlo entendido a la perfección. Sugiere también prudencia al discutir, evitando las referencias al Aquinate, si el contrincante no está versado en Sagrada Teología o bien si la discusión se torna demasiado acalorada.<sup>25</sup>

Es Bartolomé de las Casas el principal y polémico defensor de los indios en el siglo XVI. Su pensamiento representa, al decir de Enrique Dussel, “la primera protesta ética contra la expansión de la Modernidad”.<sup>26</sup> Por supuesto, su *disputatio* discursiva y argumentativa tiene como base fundamental el pensamiento teológico y filosófico de santo Tomás.

Al ingresar a la Orden de Predicadores en 1522, de la cual santo Tomás es el principal pensador, Las Casas se dedicó varios años al estudio del Aquinate, también aprovechó para estudiar el pensamiento teológico y jurídico de los teólogos de la Escuela de Salamanca.<sup>27</sup>

Bajo el horizonte tomista, Las Casas denuncia que “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>28</sup> Además sostiene: “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>29</sup>

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>22</sup> Vera Cruz, fray Alonso de la, *Relectio de decimis 1555-1557*, p. 187.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 193.

<sup>24</sup> Aquino, santo Tomás de, *Suma de Teología II* (parte I-II), p. 705.

<sup>25</sup> Cfr. Saranyana, Josep-Ignasi, *op. cit.*, p. 53.

<sup>26</sup> Dussel, Enrique, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, p. 200.

<sup>27</sup> Beuchot, Mauricio, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, p. 20.

<sup>28</sup> Casas, Bartolomé de las, *De único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, p. 527.

<sup>29</sup> Casas, Bartolomé de las, *Tratados II*, p. 1061.

Frente a la declaración por parte de varios españoles de que los indios eran bárbaros, por sus costumbres y modos de vivir, Las Casas pone en duda esto y lo rechaza con varios argumentos como el siguiente: “aun en el caso de que sean bárbaros en el más alto grado, no obstante, *han sido creados a imagen de Dios*, y no están totalmente abandonados de la providencia divina que no sean capaces de ser hermanos del reino de Cristo y no hayan sido redimidos por la preciosísima sangre de Cristo, no menos que los más pudientes y más sabios del mundo entero”.<sup>30</sup>

Con lo hasta aquí expuesto, puede decirse que hay elementos para afirmar que el pensamiento de santo Tomás es una de las principales fuentes epistemológicas del pensamiento novohispano. Pero quiero agregar una última consideración fijándome concretamente en la *argumentación lascasiana* referente al modo en que se debía evangelizar a los indios. En esta argumentación Las Casas coloca el tema de la *amistad* como elemento clave para ello. Inspirado en la enseñanza de San Juan Crisóstomo, dice que hay cinco elementos integrantes y esenciales que componen o constituyen la forma en cómo ha de predicarse el evangelio:<sup>31</sup>

1. Que los oyentes, y muy especialmente los infieles, comprendan que los predicadores de la fe no tienen ninguna intención de adquirir dominio sobre ellos en su predicación.
2. Consiste en que los oyentes, y sobre todo los infieles, entiendan que [los predicadores] no los mueve a predicar la ambición de las riquezas.
3. Que los predicadores se muestren de tal manera dulces y humildes, afables y apacibles, amables y benévolos al hablar y conversar con sus oyentes, y principalmente con los infieles, que hagan nacer en ellos la voluntad de oírlos gustosamente y de tener su doctrina en mayor reverencia.
4. Consiste en que la predicación les sea provechosa por lo menos a los predicadores; esto es, que tengan el mismo amor de caridad con que San Pablo amaba a todos los hombres del mundo a fin de que se salvaran, ya que todos los bienes sin excepción, o son el amor, o están en el amor. Dice Las Casas que este cuarto elemento es el más necesario respecto a los anteriores.
5. Que se tenga una vida ejemplar resplandeciente con obras de virtud; una vida que a nadie ofenda y que sea totalmente irreprochable. El que enseña debe presentarse a sí mismo como ejemplo de sus palabras, de suerte que enseñe más con sus obras que

<sup>30</sup> Casas, Bartolomé de las, *Apología*, en Mario Ruiz, *Crítica de la razón imperial. La filosofía política de las Casas*, p. 119.

<sup>31</sup> Casas, Bartolomé de las, *De único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, pp. 249-263.

con sus mismas palabras. Pues nada hay más frío que el maestro que no hace sino filosofar en sus discursos; ni es propio de un maestro este modo de enseñar, sino más bien de un farsante o de un hipócrita; y de aquí que los apóstoles enseñaran primero con su vida y después con sus palabras.

Lo anterior es un claro ejemplo de discurso de teología pastoral, se trasluce el tema que interesa resaltar: el de la amistad. En este tema encontramos un punto que pudiera denominarse “de coincidencia”, pues ya desde Aristóteles tenemos importantes reflexiones al respecto, mismas que santo Tomás consideraba. El asunto es que ambos conciben la amistad desde dos horizontes diferentes de comprensión. Las Casas le da un significado a la amistad que Aristóteles no tiene, pero santo Tomás sí, es el llamado “mandamiento evangélico”: *amar al prójimo como a uno mismo*. Este mandamiento le da otra significación a la amistad. Es una amistad que va más allá de Aristóteles, porque se sustenta en otro orden de comprensión, el evangélico y diríase, incluso, cristológico, si sumamos a lo anterior el siguiente argumento expuesto por Las Casas:

...Cristo, al venir al mundo para redimir a los hombres, había de reinar sobre el pueblo cristiano con un reinado espiritual y no temporal... aunque como Hacedor y Señor de todos los señores y de todas las criaturas, podía, si hubiera querido, engrandecerse escogiendo el camino del rigor y del poder; quiso llevar, sin embargo, una vida humilde, mansa, pacífica, pobre y hasta abyectísima... vivió humildemente en esta vida eligiendo el camino de la pobreza y de la mansedumbre, para atraer más fácilmente, con su ejemplo, a los fieles que forman su reino... Porque este camino de la humildad, de la paz y del desprecio al mundo, es más natural y más a propósito para atraer a los hombres al bien con más facilidad y mejor, que es lo que Cristo desea, que el de la fuerza de las armas...<sup>32</sup>

Santo Tomás ya había dicho, en su *Suma contra los gentiles: quia etiam naturaliter homo hominis amicus est*,<sup>33</sup> es decir, pues por naturaleza el hombre es amigo del hombre. En esto se cifra la amistad como mandamiento evangélico, ya que, como dice el mismo Aquinate: “es natural a todos los hombres el amarse mutuamente, como lo demuestra el hecho de que un hombre, por cierto instinto natural, socorre a otro, incluso desconocido, en caso de necesidad, por ejemplo, apartándolo de un camino equivocado, ayudándole a levantarse, si se presenta, etc., *como si todo hombre fuera naturalmente para su semejante un familiar y amigo*”.<sup>34</sup>

La amistad vista por Las Casas para defender al indio, es una amistad vuelta al extremo: es una amistad con el *otro*, sin acepción de personas, con voluntad de hacerle el bien al otro; es la antítesis de quienes vieron en el indio a un ser inferior, indigno de cualquier

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 475-479.

<sup>33</sup> Esta frase la encontramos en la *Suma contra los gentiles* de santo Tomás de Aquino, II [libro 4, c. 54], p. 868.

<sup>34</sup> *Idem*.



consideración, y de quienes sólo consideran amigos a los ya conocidos, a los del mismo territorio. En último término, esta amistad, dice el Aquinate, es la “madre de las virtudes”<sup>35</sup> y tiene su propio nombre: caridad, hoy podríamos decir, caridad social o solidaridad. Considero que bajo este concepto de amistad puede entenderse mejor la defensa que Las Casas emprendió en favor de los indios; una defensa que no sólo fue de orden filosófico o jurídico, ni tampoco teológico-dogmático, sino en último término, fue una defensa eminentemente evangélica sustentada desde una base tomista.

### Balance

La defensa teórica de los humanistas novohispanos que aquí se han nombrado tuvo como fuente epistemológica principal la escolástica, en particular, el pensamiento tomista, tal como se ha tratado de esclarecer. Aunque, si bien, sólo fue una muestra de lo mucho que se puede exponer, esto ya nos permite seguir en la ruta de comprensión de los contenidos más importantes del Pensamiento Novohispano, en especial, aquel que podemos encontrar en el siglo XVI cuando se da una importante defensa teórica y pastoral de los indígenas.

### Fuentes de consulta

#### Bibliografía

- Aquino, santo Tomás de, *Suma de Teología I* (parte I), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Suma de Teología II* (parte I-II), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Suma de Teología III* (parte II-II[a]), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Suma de Teología IV* (parte II-II[b]), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Suma de Teología V* (parte III e índices), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Suma contra los gentiles I y II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007.
- Beuchot, Mauricio, *Lógica y metafísica en la Nueva España*, UNAM, México, 2006.
- \_\_\_\_\_, “Escolástica y Humanismo en Fray Julián Garcés”, *Novohispania* 3 [separata], UNAM, México, 1998.

<sup>35</sup> Aquino, santo Tomás de, *Suma de Teología III* (parte II-II[a]), q. 23, a. 8, p. 222.

Gerardo Pérez Silva

- \_\_\_\_\_, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Anthropos, Barcelona, 1994.
- Casas, Bartolomé de las, *De único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, FCE, México, 1942.
- \_\_\_\_\_, *Historia de las Indias III* [edición de Agustín Millares Carlo y estudio preliminar de Lewis, Hanke], FCE, México, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Tratados I y II*, FCE, México, 1997.
- Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, Tomo I, Porrúa, México, 2003.
- Dussel, Enrique, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, 2007.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método I*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003.
- Herrejón Peredo, Carlos [selección, introducciones y notas], *Textos políticos en la Nueva España*, UNAM, México, 1984.
- Ruiz Sotelo, Mario, *Crítica de la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de las Casas*, Siglo XXI, México, 2010.
- Saranyana, Josep-Ignasi, *Breve historia de la teología en América Latina*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Breve historia de la filosofía medieval*, EUNSA, Navarra, 2010.
- Vera Cruz, fray Alonso de la, *Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa* [edición crítica, traducción y notas de Roberto Heredia Correa], UNAM, México, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Relectio de decimis 1555-1557* [introducción, transcripción, traducción y notas de Luciano Barp Fontana], De La Salle Ediciones, México, 2015.
- Zavala, Silvio, *Filosofía de la conquista*, FCE, México, 1977.

# LA RELACIÓN HISTORIADA DE LAS EXEQUIAS DEL REY FELIPE II Y EL DOCTOR JERÓNIMO DE HERRERA



José Quiñones Melgoza

Centro de Estudios Clásicos (Instituto de Investigaciones Filológicas), UNAM

[jqmelgoza@yahoo.com.mx](mailto:jqmelgoza@yahoo.com.mx)

## Introducción

El presente escrito tiene un propósito fundamental: mostrar al lector una obra de gran importancia para la literatura novohispana del fin del siglo XVI, que lleva aparejados otros tres. Primero, hablar de un personaje muy poco conocido que, además de ser poeta, tuvo el mérito de haber sido el primer médico de origen español que realizó todos sus estudios en la Real Universidad de México y un gran difusor de la cultura y de la enseñanza de retórica latina. Segundo, recabar las opiniones contemporáneas y posteriores sobre la *Relación historiada*. Tercero, mostrar ejemplos de la traducción-interpretación y de las poesías que la crónica contiene. Luego de poner la transcripción de la portada y de repetir, con palabras del doctor Dionisio Ribera Flores, al sujeto de honras funerales, creyó útil que también se repita más ampliamente: a) quién ordenó y organizó las exequias; b) a quién se encargó relatarlas, y c) quiénes se ocuparon de las composiciones poéticas que ilustraron las partes del túmulo.

Sería muy breve decir todo esto; pero me pareció mejor que la propia obra lo diga en una transcripción gráfica modernizada de los párrafos citados. Reconozco que pueden parecer demasiado extensos; pero se justifican porque pretendo que el lector o el investigador saboreé la forma y el estilo en que la *Relación* va escrita y pueda ver y comprobar que el fin del siglo XVI novohispano ya introduce cabalmente el barroco en nuestra literatura mexicana y que en lo futuro se decida a consultarla y a leerla.

## Transcripción de la portada

*Relación historiada de las exequias funerales de la majestad del rey don Felipe II, nuestro señor, hechas por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de esta Nueva España y sus provincias e Islas Filipinas, asistiendo sólo el licenciado don Alonso de Peralta, inquisidor apostólico, y dirigida a su persona por el doctor Dionisio de Ribera Flórez, canónigo de la metropolitana de esta ciudad y consultor del Santo Oficio de Inquisición de México, donde se trata de las virtudes esclarecidas de su majestad y tránsito felicísimo, declarando las figuras, letras, jeroglíficos, empresas y divisas que en el túmulo se*

*pusieron, como persona que lo adornó y compuso, con la invención y traza del aparato suntuoso con que se vistió desde su planta hasta su fenecimiento.* En México, en Casa de Pedro Balli, año de 1600.

### Sujeto de las honras

La Iglesia católica, remontándose a los ejemplos bíblicos de Antiguo Testamento (Abraham, Isaac, Jacob), así como a los de los caldeos y egipcios, pasando por los de los griegos y los romanos, acepta en sus cultos religiosos las honras fúnebres. Se hicieron éstas, dice el doctor Dionisio Ribera Flores en su “Dedicatoria”:

Al invictísimo y soberano rey Felipe segundo, nuestro señor, así por sus heroicos hechos y valerosas hazañas, dignas de memoria sempiterna, como en particular por haber sido columna firmísima de la religión cristiana, celosísimo de su culto y veneración y acérrimo defensor de la fe, a quien por antonomasia se le debe este título, y por él las más ilustres exequias y fúnebre pompa, que a príncipe cristiano se hayan hecho, pagándole en la última demostración cristiana el tributo debido a su majestad y grandeza.<sup>11</sup>

### Quién ordenó y organizó las exequias

A cuarenta años del *Túmulo imperial de la gran ciudad de México*, 1560, alzado para conmemorar la muerte del emperador Carlos V y que fue ordenado y organizado, como correspondía, por el gobierno virreinal, encabezado por don Luis de Velasco, hoy, 1600, el ordenamiento y la organización de las exequias por la muerte de Felipe II la asumió el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, que presidía don Alonso de Peralta, quizá para hacer resaltar que el instaurador de dicho tribunal, había sido el monarca fallecido. La portada señala que el licenciado don Alonso de Peralta, inquisidor apostólico (continúa citando la “Dedicatoria”):

del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, donde a este tiempo vuestra merced asistía solo, se quiso señalar en hacerle exequias particulares con tanta demostración de aparato y pompa funeral como lo pedía el sujeto de este soberano señor y convenía a la autoridad de tribunal tan grave y [al] valor de la persona de vuestra merced, en quien se representa al vivo el esplendor antiguo de la casa tan esclarecida, de donde proceden los padres y abuelos de vuestra merced [... en quien], resplandecen como en verdadero

<sup>1</sup> Ribera Flores, Dionisio, fol. 4r. En todas las citas de la *Relación historizada de las exequias funerales de la majestad del rey D. Felipe II, nuestro señor* o documentos antiguos actualizo grafía, puntuación y ortografía, y como simple método introduzco entre corchetes puntos suspensivos para saltos que doy en el texto o palabras que añado para la cabal comprensión de la cita y algún escolio marginal.



imitador, que hemos todos visto y tocado en el gobierno de este santo tribunal, por cuyo respeto me atrevo, sin exceder de lo debido y justo, a darle a vuestra merced el título que se le dio al grande patriarca Noé, de OLIBAMA y ARSA, que antes dije, que suena [a] cielo y sol. [Cielo] por serlo este tribunal en el orden y concierto con que se mueven las operaciones de él, siendo vuestra merced el primer móvil que con su ímpetu infatigable lleva en su seguimiento los orbes de tantos y tan graves negocios, y sol, [por] que con su resplendor de virtud ha ilustrado todo lo que contiene su esfera y ámbito, como se ha parecido en este reino después que, libre del naufragio grande de la mar, llegó a él, donde se ha hecho el fruto que [en] adelante me será fuerza decir y ahora que con el trabajo continuo, sin perdonar fiestas, ni tomar el ocio honesto que dice Plutarco que es la salsa [*laboris condimentum*] con que se pasa el trabajo, para llevar sin tanta fatiga el peso de él, lo ha puesto vuestra merced sobre sus hombros, doblándolo con la fábrica del túmulo para las exequias de su majestad, ordenando la disposición y traza de él.<sup>2</sup>

### A quién se encargó relatarlas

Es obvio decir que el inquisidor Peralta tuvo que buscar personas importantes que le ayudaran a llevar a buen término la carga de organizar las honras fúnebres del monarca aludido: la factura del túmulo y la relación de la obra literaria que lo describiera. Esta última la confió al doctor Dionisio Ribera Flores, canónigo de la catedral metropolitana y consultor del Santo Oficio de la Inquisición, quien, después de la cita anterior, continúa diciendo:

y ocupándome a mí en su labor, que yo hice de la manera que Yra, rey de Tiro, amigo de Salomón, que aunque envió las maderas de cedro labradas y artífices para el templo, el sapientísimo Salomón dio la traza milagrosa de él. Yo hice lo mismo por obediencia, que es el escudo con que he de amparar las faltas de esta historia y me ha de servir de defensa contra los que suelen decir (creo [que] por no estar enterados) que las personas graves no se han de ocupar en cosas de humanidad ni poner sus estudios en las de poesía, especialmente las religiosas, porque pierden su autoridad. Como si el santo rey David, que tantos encomios hizo alabando a su Dios y tantas canciones le cantó con su arpa, la perdiera por esto. El grande filósofo Job en muchos de sus capítulos (dice el sagrado intérprete) escribe versos tan hinchados y llenos como los de Virgilio en su *Eneida*. Los *Trenos*, lamentaciones de Jeremías, son en verso, en que se describe la caída y ruina de Jerusalén, su lustre eclipsado y oscurecido su oro. Los grandes doctores: Gregorio Nacianceno, Ambrosio, Dámaso, Santo Tomás de Aquino, ¿han perdido su autoridad por haber compuesto tantos himnos en alabanza de los santos y del señor de ellos?<sup>3</sup>

<sup>2</sup> *Ibidem*, fols. 4r-4v.

<sup>3</sup> *Ibidem*, fols. 4v-5r.

## Quiénes se encargaron de ilustrar las partes del túmulo

El canónigo Dionisio que mucho sabía de historia y Sagradas Escrituras, pero muy poco de poesía, encontró dentro del aparato de la institución inquisitorial, en su colega, el doctor Jerónimo de Herrera, médico en ella, profesor de retórica en la universidad y aficionado a escribir versos, a la persona idónea para que le ayudase a conformar la obra y a ilustrar con sus habilidades poéticas las partes sustanciales de ella. La *Relación historiadada* nos cuenta que este personaje era natural de Sevilla; y *La medicina en la Nueva España, siglos XVI y XVII* de Gerardo Martínez Hernández nos dice que nació a mediados del siglo XVI, ciertamente por los años de 1541-1542, ya que el mismo doctor Herrera en 1621 aseguraba que tenía ochenta años. Por tanto llegaría a la capital de Nueva España en 1561. Sorprende saber que siendo español haya realizado toda su formación universitaria en México. Obtuvo el grado de bachiller en artes el 25 de junio de 1578 y un año después (14 de abril de 1579) se le dio el nombramiento de catedrático de retórica por el señor rector, doctor Fernando de Robles y los consiliarios universitarios, cátedra que ejerció por veinte años hasta su jubilación el 3 de noviembre de 1599. Recibió el grado de licenciado en medicina el 13 de enero de 1584 y el de doctor el 15 de julio del mismo año. El ayuntamiento de la ciudad de México lo nombró protomédico el 2 de enero de 1587, cargo que le renovó el 11 de enero de 1589 y así sucesivamente año con año, de 1590 a 1603. Después de la muerte del doctor Juan de la Fuente (1595), quien había sido el primer catedrático de prima de medicina, ocupó el cargo de médico de la Santa Inquisición a partir del 29 de mayo de 1595. Murió a los 97 años de edad, en 1638.<sup>4</sup> La *Relación historiadada* confirma los datos anteriores diciendo que fue:

médico del virrey<sup>5</sup> y del Santo Oficio de la Inquisición, protomédico de esta ciudad, catedrático jubilado en esta insigne Universidad, varón doctísimo en su facultad y no menos bien afortunado en ella que versado en letras humana, el cual con la hermosura y elegancia de sus versos, traducciones y epitafios latinos ilustró la mayor parte de este túmulo, como se verá en el discurso de todo este libro [...].<sup>6</sup>

Para la *Relación*, Jerónimo de Herrera hizo el “Prólogo” para el lector, dedicó en los “Preliminares” un soneto para el inquisidor Peralta y una canción laudatoria para el rey fenecido, además con el doctor Dionisio Ribera Flores buscó más colaboradores, así

<sup>4</sup> Martínez, Gerardo, *La medicina en la Nueva España, siglos XVI y XVII*, pp. 132 y 133, 271, 273-276, 387 y Quiñones, José, *La enseñanza de la retórica grecolatina en Nueva España durante los siglos XVI y XVII*, p. 32.

<sup>5</sup> Un documento para el rey Felipe II del virrey, Conde de Monterrey, en el Archivo General de Indias, lo asegura diciendo: “han señalado algunos años continuadamente al doctor Herrera, médico de los de mejor opinión, así por esto como por haberse curado con él los virreyes mis antecesores como yo lo hago [...]”. Martínez, Gerardo, *op. cit.*, p. 133.

<sup>6</sup> Ribera Flores, Dionisio, *op. cit.*, fol. 29r.



para otras piezas que lucen en los “Preliminares”, como para las que se acomodan en los asuntos tratados dentro de la crónica. Entre sus propias composiciones se pueden contar, señaladas en la *Relación* con un asterisco (\*) las que le pertenecen: 14 sonetos, 10 octavas, 5 canciones, 2 castellanas, 16 traducciones de epitafios latinos, suyos o ajenos, más fragmentos de Virgilio (fols. 19r, 22v, 29r), Ovidio (fols. 19r, 43r-43v), Marcial (fol. 20v), Persio (fol. 22v), Propercio (fol. 21r), Horacio (fols. 51r, 58v), Juvenal (fol. 155r), Séneca (fol. 155r) y los dísticos anónimos compuestos para el laurel (fol. 34v) y para el alegre motivo de la sucesión imperial metaforizada por el ocaso y orto del sol como por la llegada de la primavera y el retiro del invierno (fol. 159v). Todo ello sería suficiente para decir que la participación de este personaje en la *Relación historiada* fue muy importante; pero se volvió superior, y sobradamente llenó lo dicho por Ribera Flores en la cita anterior marcada con la nota 6.

Los demás colaboradores en los “Preliminares” son: don Diego Ovalle de Guzmán (un soneto), el presbítero, capellán del Santo Oficio, Fernando de Bustamante (un soneto), el licenciado Santiago Esquivel (unos tercetos y unas octavas), el canónigo de Tucumán Bernardo de la Vega (una canción) y Pedro de Medina Vaca (una canción). Dentro de los asuntos tratados se hallan: el padre dominico Luis de Vadillo (tres dísticos latinos, fol. 35v), don Francisco Solís (dos sonetos, fols. 55v-56r y 82v-83r), Lorenzo de Herrera, hijo de Jerónimo: una silva (fols. 64v-65r), un soneto y una canción (fols. 70r-71r), un soneto (75r-75v), y un epitafio latino en prosa ( fol. 82v), Bernardo de la Vega, el mismo de los “Preliminares”, una glosa en diez quintillas (fols. 89r-90r), el bachiller Antonio Brambila de Arriaga, dos sonetos (fols. 101v y 108v), Rodrigo Dávila, seis octavas (fols. 111v-112r), el secretario del marqués de Cañete, Mateo de Oquendo, una octava (fol. 154v), el presbítero bachiller Álvaro Muñoz, una concordancia latina (fol. 160r), otra concordancia latina y tres dísticos acrósticos también latinos con la palabra Flórez (fols. 186v-187r), el licenciado Santiago Esquivel (mismo de los “Preliminares”), un epigrama latino (fol. sin numerar, después de la “Tabla”) y la Compañía de Jesús que envió muchos epitafios, de los que sólo se seleccionaron nueve. Cuatro de ellos también se hallan recogidos entre los que contiene el *Ms. 1631* de la Biblioteca Nacional de México,<sup>7</sup> y gracias a ello conocemos a sus autores. El primero en la *Relación historiada* (fol. 160v), cuyo autor es el padre Juan de Ledesma, corresponde, si se cuentan 22, al 17 del *Ms. 1631*, con la diferencia de que para los cuatro la indicación de la pintura que debían llevar, el *Ms. 1631* la tiene escrita en latín y la *Relación historiada* en español; el segundo (mismo fol.) de Gaspar de Villerías, al 20 del citado manuscrito; el tercero (mismo fol.) también de Juan de Ledesma, al 19; y el cuarto (fol. 161r), de Bernardino de Llanos, al 21.

<sup>7</sup> Serían 22, pero el primero del padre Hortigosa quedó en blanco. *Ms. 1631*, fols. 151r-153v.

## Opiniones sobre la obra

Primeras en prelación son las del propio autor que, en su nota “Al sabio lector”, expone:

[...] uno con mis palabras en esta relación que escribo, que sin duda se me puede creer que no he tenido para escribirla la intención que pretenda ni aspire a más que condescender con el deseo del licenciado don Alonso de Peralta [... quien] obligándome a mí a que pasase la raya y límite del [talento] corto mío para ornamento de letras y figuras, y resplandor de flores y lumbres con que se vistiese, que no pudo ser del talle de lo que pidió la traza y partes del suntuoso aparato, debido a la grandeza de tanta majestad. El pobre [atavío] con que vemos se adornan hoy los túmulos semejantes por el poco cuidado de los que han escrito en esta materia de pompa funeral me podría a mí disculpar del atavío y limpieza que le faltare, considerando que de los que han tomado la pluma para escribirla los menos han acertado con la extrañeza de las cosas desusadas y varias con que se ha de vestir el cuerpo de un túmulo real, bien ajenas del trato y lenguaje común. Si yo me mostrare algo en esto, no quiero más premio que el buen acogimiento del lector, favoreciendo mi deseo y el que siempre he tenido de servir a esta insigne ciudad de México, así en las cosas eclesiásticas, ornato y decoro del culto divino y perpetua ocupación del púlpito, como en las que se han ofrecido de asuntos públicos en las entradas de los virreyes que han venido para el gobierno de ella que, si con atención se considera, se verá [...] que yo me he ligado dedicándome a la inmensa carga de empresas públicas, cuya grandeza movieron mi espíritu al ímpetu de las ocasiones no pensadas y al ornato de este suntuoso túmulo y exequias, y su relación [para] la autoridad de persona tan grave y pública, como aquí refiero, y que yo sin este respeto no levantara mi pensamiento, por lo que conozco de mi humilde y poco caudal, ni osara emprender cuidado de tan grande peso; pero ya que no lo sacudí de mis hombros por obedecer, será causa de que se le dé el lugar que se debe a una voluntad sacrificada, que con esta relación de nuevo ofrezco sencilla y pura al sabio lector.<sup>8</sup>

Enseguida las que expresa el doctor Jerónimo de Herrera, de quien hay que considerar el tiempo en que escribe, su amistad con el canónigo, su hiperbólico lenguaje barroco y el demérito o falsa modestia que su colega Dionisio se concedió por su talento humanístico:

[...] y paréceme [que aquéllos, los que desconocen la virtud del buen escribir] son semejantes a aquel que movido con la belleza de la imagen que vio, llegó a tocarla y, por estar encendida en fuego, se quemó la mano, experimentando que era áspero al sentido del tacto lo que se mostraba agradable a la vista. No así ha sucedido al que escribió esta

---

<sup>8</sup> Ribera Flores, Dionisio, *op. cit.*, fols. 6v-7r-7v.



obra en la traza del túmulo, pues habiéndolo fabricado en el entendimiento, lo ha sacado como un cuerpo perfectísimo a los ojos de todos. No pongo en duda que los que penden del error de la multitud no pondrán el cuidado en la consideración de la varia doctrina de este libro, sacada del profundo océano de la Escritura Sagrada y centro de la humanidad, porque conocer [la] felicidad en la invención, elección en las cosas, orden en la distribución, elegancia en las palabras, perspicuidad en la oración, uniformidad en el estilo y penetración [en] los secretos encerrados en los escritos de los varones sabios, es sólo del que en ellos es versado. El que lo es, advertir  que las palabras son graves, limpias, pulidas, elegantes, propias, castas, y que la oración que de ellas se forma, tiene facilidad, y la facilidad se ilustra con lumbres y colores de verdadera elocuencia y que alcanza la propiedad, que es la primera virtud suya, y que a la propiedad acompaña la claridad, sin las cuales virtudes se hace oscura la oración. En quien, si el sentido diese lugar, se podrán ver aquellas tres partes que tanto desean Cicerón, Quintiliano, Demóstenes y Aristóteles, escogidos artífices de la majestad oratoria: la ingeniosa invención, la venusta disposición, la espléndida exornaci n. Y si no es mucho pedir ánimos más atentos, se conocer  que el estilo es todo semejante, a sí mismo: incorrupto, alto, erudito, florido, tan perfecto por arte y tan trabajado con diligencia imitadora del arte que quien hubiere alcanzado los documentos retóricos, verá que las palabras vencen a la oración, si ya la oración no quita el ornamento a las palabras, y que a las palabras y oración excede la admiración, si no se rinde a la propiedad de la oración y al resplandor de las palabras, porque descubren tanto artificio que la igualdad del decir contiene con la elegancia de las dicciones, la grandeza con la claridad de la oración, la propiedad con la magnificencia del estilo.<sup>9</sup>

Luego el jesuita Pedro de Ortigosa<sup>10</sup> dictaminador de la obra, quien para la “Aprobación” redacta: “he leído el libro que se intitula relación historiada [...] y no hallo en él cosa alguna que disuene de la sana doctrina y vida cristiana, y por las muchas [enseñanzas] que tiene, que sirven a lo uno y a lo otro, de buenas letras y señalada erudición, escritas con elocuencia y propiedad, es muy digno de que salga a luz para gusto y provecho general”.<sup>11</sup> Finalmente Joaquín García Icazbalceta que, como bibliógrafo, la describe, apunta:

Asombra ciertamente ver todo lo que el Dr. Ribera Flórez sacó de su cabeza para celebrar las exequias, y más para describirlas. Es inútil decir que no pudo llenar tal volumen sino a fuerza de digresiones impertinentes, “sacadas”, como dice el Dr. Herrera en su “Prólogo”, “del profundo océano de la Escritura Sagrada y centro de la humanidad”. Hay una, sin embargo, que me place trasladar aquí, a pesar de su extensión. Es la noticia del establecimiento del Tribunal de la Inquisición en México,

<sup>9</sup> *Ibidem*, fols. 1r-1v.

<sup>10</sup> La mayor parte de los autores referentes escriben su apellido como Hortigosa. *Cfr.* Zambrano, Francisco, *Diccionario biobibliogr fico de la Compa a de Jesús en México*, p. 563.

<sup>11</sup> Ribera Flores, Dionisio, *op. cit.*, fol 2v.

personas que habían servido sus diversos cargos, y relación de los autos celebrados hasta la fecha de la publicación del libro.<sup>12</sup>

Tomando la referencia de las digresiones, hay una en la “Dedicatoria” que no me parece nada impertinente, porque es una defensa y breve pasaje histórico de la poesía y de aquellos que primero la practicaron, la cual es una continuación de lo dicho en el texto de la nota 3, y relata que:

Los varones ilustres que se han dado al estudio de las letras humanas, consagrándose a la historia y antigüedad de las cosas memorables de la poesía, como en Italia Petrarca, Dante, Pico de la Mirándola y otros varones clarísimos, que florecieron antes y en su tempo. Ese [tiempo] que consume todo lo mortal, vemos que con su ligero vuelo ha traído los nombres esclarecidos por todo el orbe, inmortalizando sus obras y poniéndoles el anillo de la perpetua memoria, que tan viva está en los entendimientos de los doctos de nuestra edad. Pues España no ha sido por cierto estéril en criar varones, cuya estimación ha sido tan levantada por sus ingenios raros que la tiaras y coronas de emperadores y reyes los han no poco estimado y honrado, como un Garcilaso de la Vega, caballero ilustre que murió en la guerra al lado del invictísimo emperador Carlos V sin que la lanza le impidiese la pluma, enriqueciendo con ella a España y haciendo envidiosa a Italia por ver su [lenguaje] toscano vencido en la propiedad y elocuencia del buen decir en sus versos, compitiendo con los más preciosos de Virgilio y Horacio, con que ha ilustrado y prosperado ingenios de diversas naciones, dejando la tierra llena de esta gloria. Boscán, don Diego de Mendoza alabados quedan en sus obras, don Alonso de Ercilla tan célebre por las virtudes de su ánimo altivo cuanto por la de su antigua y clara descendencia, trayendo levantada su espada vencedora contra los araucos, no olvidó la pluma con que ilustró con nuevo esplendor sus victorias e hizo su nombre célebre y nuestra España gloriosa. Fernando de Herrera, a quien por su ingenio claro se le dio nombre de divino. Sabida cosa es cuanto le estimaron los hombres ingeniosos y de profundas letras por mostrarse tan aventajado en las de humanidad y ser en todas las ciencias y lenguas tan universal, y haber descubierto la vena rica de nuestra lengua española y tesoro de sus frasis en las anotaciones que hizo sobre Garcilaso, a quien da el principio de la poesía alabando su alteza ilustre, su primor, lindeza y dulzura, gentileza de razones, número de palabras pulidas, sin perder lo grave, severo y sentencioso, y ornamento honesto con que se visten las figuras e imágenes de los conceptos altos y pensamientos divinos, de que carecen los ignorantes, y no les quedara pequeña luz a éstos, si las obras que este levantado ingenio dejó escritas, saliesen a los ojos del

---

<sup>12</sup> García, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, p. 444.

mundo, que sin duda tendría una nueva lumbré en la humanidad y flores escogidas de lo más puro de ella. Lo que vale la poesía para ilustrar nuestra lengua, con no poco fundamento, lo muestra el maestro [Hernán Pérez de] Oliva, que siendo tan escogido latino escribió en ella, como vemos en las tragedias de la venganza de Agamenón y Hécuba triste, cuyo argumento tomó de Sófocles y Eurípides, poetas griegos, donde descubre grandezas y primores de nuestra española [...].<sup>13</sup>

### Ejemplos de traducción-interpretación y de poesías

Un vistazo hacia todo el bagaje poético del principal y demás colaboradores nos muestra que todas esas composiciones son piezas de encargo acomodadas a los asuntos de la crónica o meramente de ocasión para el suceso que se conmemora; sin embargo podrán verse, con algunos breves ejemplos del doctor Jerónimo Herrera, los modos de traducir e interpretar en esa época los textos clásicos latinos y neolatinos. Veremos que sus traducciones son verdaderas interpretaciones adaptadas a la manera de sentir y acomodar los textos abordados a la descripción temática del túmulo. Los ejemplos llevarán metódicamente primero el texto latino o neolatino, en seguida, entre corchetes, la real traducción y después la traducción-interpretación del colaborador. Finalmente irán como muestra cinco poemas españoles hechos para los dichos funerales. En primer lugar una octava dialogada entre el Triunfo y la Victoria; en seguida, cuatro sonetos. El primero en palabras del autor de de la *Relación*, “soneto famoso”, ambas del doctor Jerónimo de Herrera; en segundo, otro de don Francisco de Solís; en tercero otro dialogado entre el *Sermo* y la *Pietas* [*El Habla* y *La Piedad*] de Lorenzo de Herrera, y en cuarto, otro, muy curioso, del presbítero bachiller, Antonio Brambila.

Marcial, alabando la magnífica tumba del emperador Augusto, dice hiperbólicamente en el *Libro de los espectáculos*, I, 1: *Barbara pyramidum sileat miracula Memphis*: [Calle Menfis de las pirámides los extraños prodigios],<sup>14</sup> lo cual, Jerónimo de Herrera, interpreta en dos endecasílabos: “De las altas pirámides ilustres / la espantosa grandeza Menfis calle”.<sup>15</sup> Ovidio refiere en *Fastos* III, 373-374, que habiendo una terrible peste en Roma, Júpiter promete a Numa que al día siguiente le enviará el remedio. El pueblo congregado frente al palacio del rey observa de pronto que desde el cielo cae un escudo: *Ecce levi scutum versatum leniter aura / decidit. A populo clamor ad astra venit* [Cayó de pronto por leve aire girando lento un escudo. / Desde el pueblo un clamor hasta los astros llega], cuyo dístico latino se interpreta en cuatro endecasílabos:

<sup>13</sup> Ribera Flores, Dionisio, *op. cit.*, fols. 5r-5v.

<sup>14</sup> Todas las traducciones latinas y neolatinas son mías.

<sup>15</sup> Ribera Flores, Dionisio, *op. cit.*, fol. 20v.

Entre tanto con leve movimiento  
cayó del alto cielo en aire blando  
sustentado un escudo, y de la gente  
subió el clamor a los lucientes astros.<sup>16</sup>

Numa entonces mandó hacer doce copias del escudo caído. Dio las copias a doce jóvenes elegidos para oficio de sacerdotes y les ordenó que se colgasen sobre la ropa el escudo y saliesen por las calles de la ciudad acompañados de los senadores, cónsules y ediles danzando con música de diversos instrumentos. Por saltar en sus danzas les puso el nombre de Salios. En los mismos *Fastos*, III, 387-388, Ovidio en un dístico lo expresa así: *Iam dederat Saliis a saltu nomina dicta / armaque et ad certos verba canenda modos* [Ya había dado a los Salios, del salto dichos sus nombres, / armas y voces para cantar en metros fijos], el cual se interpreta en estos tres endecasílabos:

De la mudanza y salto les dio nombres  
a éstos con las armas y los modos  
ciertos para cantar en las palabras.<sup>17</sup>

Ya muerto, y habiendo cumplido Felipe II una inmensa obra, el doctor Ribera Flores le aplica los versos muy conocidos (1-5) de la oda III, XXX, de Horacio: *Exegi monumentum aere perennius / regalique situ pyramidum altius, / quod non imber edax, non Aquilo impotens. / possit diruere aut innumerabilis / annorum series et fuga temporum.*

[Una obra acabé más durable que el bronce  
y alta más que regio asiento de pirámides,  
que lluvia voraz ni Aquilón impotente  
podrá derruir o la innumerable serie  
de los años y la fuga de los tiempos].

Los cuales se interpretaron en esta octava endecasílabo:

Levanté más eterno mi trofeo,  
que de metal la estatua fabricada,  
y más excelso que el real asiento  
de soberbias pirámides alzadas,  
a quien ni tempestad consumidora  
derribará ni el Aquilón airado,

<sup>16</sup> *Ibidem*, fol. 43r.

<sup>17</sup> *Ibidem*, fol. 43v.



o el curso innumerable de los años  
ni del ligero tiempo el presto vuelo.<sup>18</sup>

Ya que la muerte debe esperarse por todos cada día, situación en la cual el doctor Ribera de Flores nos pone a reflexionar, como Horacio (*Epístolas*, I, IV, 12-13) ponía a que lo hiciera su amigo Albio diciéndole: *Inter spem curamque, timores inter et iras | omnem crede diem tibi diluxisse supremum*. [Entre esperanzas y amores, entre temores y enojos, | piensa que el día amanecido para ti el último ha sido], cosa que se ha interpretado en estos cuatro endecasílabos:

Entre esperanzas y cuidados puesto,  
entre temores, entre ardientes iras,  
piensa que cada día que amanece  
es el último término a la vida.<sup>19</sup>

No queda más que pensar que el rey Felipe II descansaba su nobleza en la virtud, tal como lo había dicho Juvenal en sus *Sátiras*, VIII, 1-2, 19-30: *Stemmata quid faciunt, quid prodest, Pontice, / longo censer, pictos ostendere vultus / maiorum [...] Tota licet veteres exornent undique cerae / atria, nobilitas sola est atque unica virtus*. [¿De qué sirven genealogías? ¿De qué, Póntico, ayuda / ser juzgado de añeja estirpe y presumir las efigies / de los mayores [...] Puede que viejas figuras de cera todos tus atrios / adornen, la virtud es la única y sola nobleza]. Pensamientos que así se interpreta en esta octava:

Las armas y trofeos gloriosos  
¿qué agradan? ¿Qué aprovecha la grandeza  
ilustre de los padres generosos  
y de pintados rostros la viveza?  
Aunque a los edificios suntuosos  
de figuras antiguas la extrañeza  
adorne, es sola la virtud florida  
del valor noble la muestra esclarecida.<sup>20</sup>

Sobra decir que Jerónimo de Herrera aplica la misma técnica de traducción para este epigrama neolatino anónimo consagrado al laurel:

*Sum laurus virtutis honos pergrata triumphis,  
ianitrixque domus, fulmina dira fugo.  
Hostibus immissa et pacem requiemque laborem,*

<sup>18</sup> *Ibidem*, fol. 51r.

<sup>19</sup> *Ibidem*, fol. 58v.

<sup>20</sup> *Ibidem*, fol. 155r.

*victori palmam laetitiamque fero.  
Phoebus amat laurum et capitis nos illius instar  
formosam gerimus tempus in omne comam.  
Ecce mea gemini ludunt sub fronde lacerti  
qui mecum quare haec accipe, signa colant.  
Ver ago perpetuum, hic primo ver tempore mostrand,  
unde tenet nomen Virgiliana domus,  
quae tam immota diu, casuraque tempore nullo  
stabit, quam viridi fronde perennis ero.*

[Soy laurel, ornato del valor, muy grato en los triunfos,  
portero del hogar, que ahuyento temibles rayos.  
Enviado, al enemigo paz; al victorioso descanso,  
fortuna, victoria y el regocijo llevo.  
Si Apolo ama al laurel, yo, por imitar su cabeza,  
arrostro en todo tiempo hermosa cabellera.  
Ved cómo se ejercitan bajo mi fronda gemelas tropas  
porque estás conmigo, oye, los estandartes honren.  
Doy primavera perpetua que al primer tiempo se muestra,  
de donde el nombre toma la virgiliana casa,  
que estará por años tan firme ni estará nunca caída,  
como yo, que con verde fronda estaré perenne].

El cual el mismo traductor interpretó con esta canción compuesta en una silava de versos heptasílabos combinados con endecasílabos y con rimas consonantes *ad libitum*:

### CANCIÓN

Soy lauro glorioso,  
de la virtud y triunfos ornamento,  
portero cuidadoso  
de la casa y defensa,  
que los fieros rayos siempre ahuyento,  
llevo paz a la ofensa  
y al fuerte que ha vencido  
descanso, gozo, premio esclarecido.  
Adora el lauro bello  
Febo y, cual bello Febo coronado,  
ornamos el cabello,  
debajo de mi rama,

del juego a los dos brazos el cuidado  
 al ejercicio llama,  
 que admira las señales  
 de mis heroicos hechos inmortales.  
 Tengo eterno verano,  
 éste muestra su lustre reluciente,  
 de do el virgiliano  
 asiento tiene el nombre,  
 que seguro estará de reyo ardiente,  
 sin que el furor le asombre  
 cuanto fuere en mi gloria  
 perpetuo con las hojas de victoria.<sup>21</sup>

Doy, por último, otro dedicado a la sucesión imperial de Carlos III, el cual no tradujo Jerónimo Herrera; pero que metafóricamente es muy hermoso, pues la doncella que llora representa a la ciudad; el ocaso y el invierno, a Felipe II; el orto del sol y la primavera, al rey sucesor, pues el rey [de los cielos] todo embellece con el retiro del invierno y la llegada de la primavera:

*Haec est festa dies lacrimis permixta? Quid hoc est?  
 en patet occasus solis et ortus adest.  
 Cur pia virgo gemis? Gemitus cur sparsis amarus?  
 Da lacrimis finem, sit tibi laeta dies.  
 Nam virides campos Rex pictis floribus ornat,  
 tristis biems abiit nec ligat annis aquas.  
 Funera pelluntur maeroris sacus obivit  
 et teneris regis vita virescit adhuc.*<sup>22</sup>

[¿Qué es esto? ¿Con lágrimas mezclado está el día festivo?  
 Ved, se abre el ocaso y está el orto del sol presente.  
 ¿Por qué lloras, pía doncella, y lanzas amargos gemidos?  
 Pon fin a tus lágrimas y siente alegre el día,  
 ya que el rey con pintadas flores los verdes campos adorna:  
 se fue el triste invierno y aguas el río no cuaja.  
 Fue expulsada la muerte, se alejó el sayal de tristeza  
 y la vida del joven rey aún se fortalece].

<sup>21</sup> *Ibidem*, fols. 34v-35r.

<sup>22</sup> *Ibidem*, fol. 159v.

## Poemas españoles

### OCTAVA

*Triunfo:*

¿Qué haces, di Victoria?

*Victoria:*

Vivo en llanto.

*Triunfo:*

¿Llanto puede ocupar tu alegre suerte?

*Victoria:*

Murió Felipe, cuyo valor tanto  
quitó del mundo la envidiosa muerte.

*Triunfo:*

Mayor victoria alcanzas, pues al santo  
cielo voló postrando al hado fuerte.  
Victoria, triunfa, ensalza la victoria,  
con que venció y subió a la eterna gloria.<sup>23</sup>

### SONETO

Soy Felipe de Carlos producido.  
Él fue del turco vencedor primero,  
segundo yo, que en el Egeo fiero  
a mi valor sus fuerzas he rendido.

El padre con trofeo esclarecido,  
el hijo de sus triunfos heredero.  
Él uno; el otro defensor severo  
de la fe se mostró jamás vencido.  
Ahora en breve espacio sepultado,  
siendo a mi nombre corto el cerco inmenso  
del orbe, me levanto eterno al cielo,

donde no en la vigilia del cuidado,  
mas en segura paz todo suspenso,  
mejor defenderé al hispano suelo.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, fol. 37r.

<sup>24</sup> *Ibidem*, fols. 51r-51v.

SONETO

Salió el dorado sol por el oriente,  
alegrando la tierra con su lumbre,  
levantóse ligero a la alta cumbre  
con presto vuelo y [con] dorada frente.

Ilustró con su luz resplandeciente  
de nobles reinos varia muchedumbre,  
regaló con calor y mansedumbre  
los más helados pechos de la gente;

pero su curso, que de grado en grado  
por los lúcidos signos le traía,  
hasta el profundo ocaso le ha bajado.

Y al fin su curso, lumbre y alegría,  
hoy esconde la tierra en breve estado  
al que ayer en el mundo no cabía.<sup>25</sup>

SONETO

*Él Habla:*

¿Qué haces, virtud sacra, en este bando,  
sentada en urna de cenizas llena?

*La Piedad:*

Derramo de los ojos larga vena,  
mísera mis cabellos arrancando.

*El Habla:*

¿Quién engendró el dolor que estás llorando?  
¿Quién la voz a la lengua libre enfrena?

*La Piedad:*

El profundo silencio y grave pena  
me suspenden mis lástimas callando.

*El Habla:*

¿Qué causa?

*La Piedad:*

Haber perdido ya la gloria  
que me daba el gran rey de las Españas,  
ilustre resplandor de todo el suelo.

<sup>25</sup> *Ibidem*, fol. 55v-56r.

*El Habla:*

¿Fuese?

*La Piedad:*

Murió, pues sola la memoria  
te puede consolar de las hazañas  
con que subió inmortal al alto cielo.<sup>26</sup>

#### SONETO

Quien su vida con Dios compasa, pasa  
seguro en muerte tan estrecho trecho,  
pues no le paga a su despecho pecho,  
que es para Dios la vida escasa casa.

El amor con que Dios abrasa, brasa  
de un nuevo Fénix más deshecho es hecho,  
mirando al mundo en vida estrecho hecho,  
puso a la majestad sin tasa tasa,  
pues nada dura ni el tesoro es oro,  
que es bien que cuando más desata, ata  
y deja al alma más querida herida.

El gran César sacó del lloro oro,  
y le es vida la muerte ingrata grata,  
porque es la muerte apercibida vida.<sup>27</sup>

#### Fuentes de consulta

#### Bibliografía

García Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI* [revisada por Agustín Millares Carlo], FCE, 2ª ed., México, 1981.

Horacio Flaco, Quinto, *Epístolas, libros I-II* [estudio introductorio, versión latinizante y notas de Tarsicio Herrera Zapién], UNAM/IIFL: CEC, BSGRM, México, 1972.

———, *Épodos, Odas y Canto secular* [introducción, traducción y notas de Rubén Bonifaz Nuño], UNAM/Coordinación de Humanidades, BSGRM, México, 2007.

<sup>26</sup> *Ibidem*, fols. 70r-70v.

<sup>27</sup> *Ibidem*, fol. 101v.

Juvenal, Décimo Junio, *Sátiras* [introducción, traducción y notas de Roberto Heredia Correa], UNAM/IIFL: CEC, BSGRM, México, 1974.

*MANUSCRITO 1631* de la Biblioteca Nacional de México.

Marcial, Marco Valerio, *Epigramas: Libro de los espectáculos y Libro I* [prólogo y notas de Bulmaro Reyes Coria, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño y Bulmaro Reyes Coria], UNAM/Coordinación de Humanidades, BSGRM, México, 2014.

Martínez Hernández, Gerardo, *La medicina en la Nueva España, siglos XVI y XVII*, UNAM/IIH, México, 2014.

Quiñones Melgoza, José, *Poesía neolatina en México en el siglo XVI*, UNAM IIFL: CEC, Biblioteca Humanística Mexicana 18, México, 1991.

———, “Versos latinos en la *Relación historizada de las exequias [...] de Felipe II (1600) o máscara de dolor y muerte*”, en Enrique Luján Salazar (comp.), *XIII Encuentro Nacional del Pensamiento Novohispano*, UAA, Aguascalientes, pp. 449-459, 2001.

———, *La enseñanza de la retórica grecolatina en Nueva España durante los siglos XVI y XVII* [Introducción de Carlos Belmonte Trujano], UNAM/IIFL, México, 2012.

———, “Poesía neolatina mexicana del siglo XVI”, en Julieta y Ma. Alejandra Valdés García (eds.), *Reminiscencias novohispanas*, UNAM/IIFL [Ediciones especiales del CEC, 3], México, 2015.

Ribera Flores, Dionisio, *Relación historizada de las exequias funerales de la majestad del rey D. Felipe II, nuestro señor*, Pedro Balli, México, 1600.

Zambrano, Francisco, *Diccionario biobibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, Tomo VII, Jus Ediciones, México, 1967.





## BREVE VISIÓN HISTÓRICA DE LA TEOLOGÍA NOVOHISPANA



Noé Héctor Esquivel Estrada  
*Instituto de Estudios sobre la Universidad, UAEM*  
nohectoresquivel49@gmail.com

### Introducción

Entender el proceso de evangelización y de adoctrinamiento en el periodo colonial, llevado a cabo por las órdenes religiosas y sacerdotes seculares que llegaron a América con ese propósito, exige tener en cuenta los antecedentes históricos del pensamiento teológico europeo. En el primer apartado sobre los Antecedentes se presenta una breve descripción del surgimiento de la teología en el mundo Occidental y su repercusión en la formación de los misioneros que llegaron al continente americano. En el segundo inciso se aborda el tema de la teología profética novohispana<sup>1</sup> con algunas reflexiones específicas de esta labor evangelizadora que realizaron las distintas órdenes religiosas. En el tercer punto se desarrolla el tema de la teología académica de este periodo,<sup>2</sup> haciendo señalamientos puntuales sobre la impartición de las cátedras de teología que se dictaron en las primeras universidades del Nuevo Mundo, donde se formaron los mentores de los misioneros que llegaron a estas tierras de evangelización. En las conclusiones se presentan algunas reflexiones que pueden servir de indicios para nuevas investigaciones, ya que sobre estos temas no existen conclusiones últimas o únicas.

### Antecedentes de la teología novohispana

Para el estudio de la historia de la teología en el Mundo Occidental, con el riesgo de caer en generalidades, es necesario tomar en cuenta los grandes periodos históricos en los que se llevó a cabo la reflexión teológica, a saber: a) el patrístico, b) el escolástico, c) el moderno y d) el contemporáneo.

---

<sup>1</sup> Véase Esquivel, Noé Héctor (comp.), *Pensamiento Novohispano 9*, pp. 31-52. En el libro se encuentra el artículo: “Teología profética novohispana del siglo XVI” en el que se narra la intervención de las órdenes religiosas: franciscanas, dominicas, jesuíticas y sacerdotes seculares que realizaron la labor de anunciar el Evangelio en estas tierras del Nuevo Mundo.

<sup>2</sup> Véase Esquivel Estrada, Noé Héctor (coord.), *Pensamiento Novohispano 18*, pp. 65-101. En el libro se encuentra el artículo: “Teología académica novohispana del siglo XVI” en el que se describen las labores académicas de los dominicos, agustinos, jesuitas y sacerdotes seculares que fueron el sustento teórico de la evangelización.

a) El periodo patristico (greco-latino del siglo I-VIII) estuvo representado por los santos padres y escritores eclesiásticos que fueron los que se dedicaron a formular, difundir y defender la doctrina cristiana, tal fue el caso de San Atanasio, San Basilio, San Cirilo de Jerusalén, San Juan Crisóstomo, San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín, entre otros. La fuente básica de su elaboración teológica la constituyeron los comentarios y las interpretaciones de los textos bíblicos que se difundieron, principalmente, a través de cartas, homilías, comentarios y tratados apologéticos con la intención de propagar la fe cristiana y la defensa de la doctrina (apología). El personaje que puede marcar el final de esta época es San Juan Damasceno (675-749).

b) El periodo escolástico (del siglo VIII al XVI-XVII) tiene que ver fundamentalmente con dos aspectos: 1. La teología monástica que surge al interior de los monasterios benedictinos con comentarios a la Sagrada Escritura y con el recurso de enseñanza a través de la *Lectio* o lectura reflexiva de los textos bíblicos y con el apoyo en autores de la patrísticas. Alcuino de York, Rabano Mauro y San Anselmo de Canterbury pueden considerarse como los iniciadores de este periodo y quienes pusieron las bases para la teología escolástica. En el siglo XI surgieron las escuelas catedralicias, posteriormente hacen su aparición las órdenes mendicantes, la filosofía aristotélica se hace presente a través de los pensadores árabes, finalmente, nacen las universidades y dentro de ellas las facultades de teología; 2. La teología escolástica, específicamente, propicia el método analítico y discursivo abriendo con ello el campo a la especulación racional iluminada por la fe. Este trabajo teórico-académico de la teología dio origen a las *Summae* que son, sin lugar a dudas, la expresión característica de la producción teológica de esa época. En el periodo de la alta escolástica (1100-1300) aparecen sus grandes figuras: Pedro Lombardo, Alejandro de Hales, San Buenaventura, San Alberto Magno, santo Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto. La baja escolástica (1300-1500) caracterizada por las disputas entre las escuelas y las disquisiciones lógicas son las que conducen al principio de la decadencia. La escolástica renacentista (siglo XVI) es la que busca incorporar las preocupaciones literarias e históricas provenientes del humanismo renacentista. Y, la escolástica barroca (mediados del siglo XVI y XVII) que, después de las figuras de Domingo Bañez y Francisco Suárez, dan origen al periodo de la gran decadencia escolástica.

c) El periodo moderno que se gesta en el siglo XVII con los grandes movimientos políticos, culturales y de pensamiento: el racionalismo en Francia y el empirismo anglosajón van haciendo que la teología se perfile hacia su plena decadencia; cosa que se palpa en el siglo XVIII con el surgimiento del escepticismo y el indiferentismo religioso. Sin embargo, en el siglo XIX se deja sentir el deseo de recuperación y renovación teológica, manifiesta en tres líneas fundamentales: la vuelta a las fuentes bíblicas y patrísticas; la



recuperación de la escolástica en los momentos de su esplendor y, el diálogo con las nuevas corrientes de pensamiento: idealismo y romanticismo.

d) El periodo contemporáneo se distingue por su espíritu innovador impulsado por una nueva visión teológica expuesta en el Concilio Vaticano II, que coloca a la teología frente al reto de dar sentido a la situación presente y del futuro. Una de sus expresiones es que la teología deja de ser eurocentrista y se abre a las aportaciones teológicas que se gestaron en América, Asia y África. Surge la reflexión teológica vinculada a situaciones y contextos culturales diferentes.

### **Influencia de la teología europea en América**

Considero necesario hacer algunas breves reflexiones sobre el concepto de “teología en América Latina”. ¿Cuál es la particularidad de este tipo de teología? ¿Son las circunstancias geográficas (políticas, sociales, históricas) las que orientan o determinan el tipo de teología? Si se limita a esa situación, entonces ¿cómo puede hablarse de la presencia de la teología medieval europea en el periodo de la Colonia? Siguiendo la nomenclatura de la esencia y de los accidentes usadas tanto en filosofía como en teología escolásticas, ¿cómo es que los accidentes, espacio-temporales, pueden modificar sustancialmente la naturaleza de la cosa? Si se toma en consideración la solidez conceptual que caracterizó a la filosofía medieval, de manera que le mereció el nombre de *philosophia perennis*, ¿qué sucedería en el ámbito de la teología? ¿De qué modo procedió a su formulación doctrinal? En atención a estas circunstancias, nos vemos en la necesidad de preguntarnos: ¿qué es la teología? Para tratar de aclarar esta situación, me referiré, tomando como ejemplo un proyecto de investigación, al comentario que hace Carmen José Alejos-Grau. Dice que, con el propósito de pensar y esclarecer esta temática, se reunieron varios especialistas que formularon un proyecto de investigación donde, desde el inicio, de forma a priori, habían coincidido en que el objeto material de su estudio estaba perfectamente definido: *la teología*. Sin embargo, en el transcurso de la investigación se dieron cuenta que tal objeto no era ni tan claro ni tan fácil de determinar para su estudio, como lo habían pensado. ¿Cómo delimitar lo que es «teología», para separarla de lo que no es teología? ¿Acaso el concepto de teología resultaba ser un género con varias especies? Y, para hacer más compleja esta problemática propone un ejemplo: ¿es teología el sustrato ideológico de las cartillas y catecismos, o es simplemente carisma o anuncio del mensaje cristiano? En el caso afirmativo de que eso sea la teología ¿qué es, entonces, la especulación de los profesionales que imparten cátedra en los centros superiores de estudios teológicos, existentes desde el siglo XIII en Europa y desde el XVI en América? Para tratar de resolver esta problemática, se concluyó que se debía hablar de dos tipos de teología: la “teología profética” correspondiente a la primera cuestión y la “teología académica” propia de la segunda.

Se le conoce con el nombre de profética a aquella que sirvió de sustento a la Evangelización del periodo novohispano, se le llamó también evangelización fundante; ésta se encuentra principalmente en los catecismos, sermonarios, confesionarios y otros documentos de pastoral. La teología académica es aquella que fundamentalmente se enseñaba en los centros de estudios jurídicamente reconocidos como los monasterios, las escuelas y, principalmente, las universidades. Esta diferencia, como se puede constatar, da cuenta de que no se trataba de dos tipos distintos u opuestos de teología, sino de dos recursos con objetivos particulares. Ambos se complementaban y coincidían en las cuestiones sustanciales.<sup>3</sup>

La observación que hace Alejos-Grau respecto al nombre de “teología profética” es sumamente pertinente para orientar esta discusión, debido a que este término ha sido también utilizado por los exponentes de la teología de la liberación (teólogos e historiadores latinoamericanos) o llamada también teología de la denuncia, por orientarse a la impugnación de las injusticias sociales, políticas, culturales, doctrinales, etcétera; vista en estos términos se establece una posición dialéctica entre esta forma de hacer teología y la académica. Para los investigadores del Instituto de Historia de la Iglesia el sentido de la “teología profética” es esencialmente diferente al expuesto por los teólogos de la liberación.

La presentación de un panorama general, a la vez que de una síntesis de la teología en la época colonial, acerca de los teólogos, manuales, colegios, conventos y, por supuesto, su enseñanza en la universidad, podría enfocarse desde dos perspectivas distintas o dos vías diferentes. Primera, haciendo una presentación cronológica de los diversos teólogos, doctrinas, documentos, hechos, tal y como sucedieron en cada momento de la historia. Esto se reconoce como historiografía cronológica de la teología de la colonia. La primera forma de abordar el estudio no es, precisamente, la de mi preferencia. La segunda consiste en presentar una historia de la teología reflexionando teológicamente; es decir, se accede a la teología facilitando el diálogo con el pensamiento teológico. En parangón con la historia de la filosofía este procedimiento corresponde a lo que se reconoce como filosofía de la historia. De poco “sirve” tener una visión teológica de ese periodo sin abrir la posibilidad a un diálogo teológico. Este segundo camino es, indudablemente, más difícil y complejo, pero a su vez más rico y generoso para el pensar.

Dicho modo de mirar la historia de la teología es motivado por Saranyana al proponer que: “el análisis del proceso histórico de la Teología cristiana constituye una forma

---

<sup>3</sup> Para la ampliación de este tema véase Josep-Ignasi Saranyana, *et al.* (dirs.), *Evangelización y teología en América (S. XVI)*. De manera particular el artículo “Teología académica y teología profética americanas (siglo XVI)”. Además, Josep-Ignasi Saranyana *et al.* (dirs.), *Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, pp. 156-165.

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>4</sup> Este enfoque nos 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).

Hablar de la teología novohispana nos exige, necesariamente, remitirnos al contexto histórico de los autores exponentes del pensamiento teológico. Se trata, específicamente, de atender la formación de cada uno de ellos, de ubicar la escuela donde se formaron y saber a qué orden religiosa pertenecieron, datos que nos permitirán ver con más claridad su postura y preocupaciones, frente a los retos del nuevo mundo. Conviene tener presente que uno de los hechos fundamentales que influirá y orientará el pensamiento doctrinal de los teólogos de ese momento, en Europa y que repercutirá en América, fue el Concilio de Trento (1545-1563). Pues, 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 pensamiento sí estuvieron presentes a través de sus discípulos o seguidores. Recordemos que los dos grandes centros de formación teológica fueron: la Facultad de Teología de Salamanca y la Facultad de Teología de París. Los cuatro teólogos dominicos que impartieron la cátedra de *prima* en la Universidad fueron: Francisco de Vitoria (1483-1546), Melchor Cano (1509-1560), Domingo de Soto (1494-1560) y Pedro Sotomayor.

Francisco de Vitoria, a través de su obra, expone aquellas cuestiones ético-políticas que eran más condescendientes 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 el último punto su postura es clara y contundente: “ninguna guerra es justa ni consta que se sostiene con mayor mal que bien y utilidad de la república, por más que sobren títulos y razones para una guerra justa”.

Los ocho títulos legítimos de conquista son: 1. La obstaculización del derecho de los españoles a recorrer libremente las tierras descubiertas; 2. El derecho de los españoles a propagar la religión cristiana en América; 3. La protección de los naturales que se convirtiesen a la fe católica, frente a la persecución por parte de otros amerindios todavía paganos; 4. En el caso de que una gran mayoría de los indios se convirtiese a la fe católica,

---

<sup>4</sup> Illanes, José Luis y Sananyana Josph-Ignasi, *Historia de la teología*, p. XVIII.

el papa podría, por justa causa, imponerles un príncipe cristiano y destituir al príncipe infiel; 5. La tiranía de los señores indígenas, imponiendo leyes inhumanas; 6. Una verdadera y voluntaria elección por parte de los amerindios; 7. La amistad o alianza de los aborígenes americanos con los españoles; y 8. La escasa “civilización y política” de los naturales, por lo que se les podría imponer un príncipe cristiano (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*; y 7. La elección voluntaria de los propios indios.

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

Finalmente llegó el dictamen de los teólogos salmantinos. Primero, resumen de 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 consideran 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, concluyen 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>5</sup>

Melchor Cano hace importantes aportaciones en el Concilio de Trento sobre la Eucaristía, la Penitencia, la Misa y el Sacerdocio del Orden. En su obra *De locis theologicis*, 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

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 141.

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

Domingo de Soto excelente jurista, dogmático y moralista. Respecto a una de las cuestiones que atañen directamente a la conquista de América se pronunció a favor de que el Evangelio nunca debería imponerse por la fuerza. Su posición 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 gentilicias.<sup>6</sup>

Otros de los teólogos salmantinos, dominicos, que también influyeron en las universidades hispanoamericanas fueron Miguel Bayo (1513-1589) y Domingo Bañez (1528-1604).

Miguel Bayo presentó en su doctrina la gran polémica sobre el estado de naturaleza humana antes del pecado y el estado actual de la naturaleza humana redimida por Cristo. El problema 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.

Domingo Bañez teólogo que desde muy joven, cuando era 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 “premoción física”. Es decir, cuando Dios quiere una cosa se puede concluir que esta necesariamente sucede en el tiempo y de la manera en que Dios la quiere.

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

Luis de Molina que está presente en las discusiones suscitadas entre dominicos y jesuitas respecto a la libertad y a la predestinación. Es acusado de sostener tesis pelagianas o semipelagianas contrarias a la gracia y favorables a la libertad. Él, por su parte, acusa a

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 148.

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 la condenación.

Francisco Suárez estudia filosofía y teología en Salamanca. Sus tesis teológicas eran: sobre la demostración de la existencia de Dios, sostenía que sólo era posible por la vía metafísica; las demostraciones cosmológicas y 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”.

### **Teología profética y teología académica en los inicios del periodo colonial**

La teología profética en América se remonta a los inicios del descubrimiento del Nuevo Mundo. En 1493 un ermitaño de la Orden de San Jerónimo, de nombre Ramón Pané, que vino con Colón, evangelizó las Antillas durante cinco años. En su *Relación acerca de las antigüedades de los indios (1496-1497)*, conservada por Hernando Colón, narra qué y cómo transmitió la doctrina cristiana a los naturales. Sobre el contenido teológico hemos de resaltar un punto: “Dios creador del mundo, cuyo propósito fue destituir las cosmogonías paganas”. Además, enseñó las principales oraciones del cristiano, la memorización del símbolo de la fe, la práctica de las normas morales del Decálogo y después de un largo periodo si cumplían con las observaciones de los preceptos morales, se les bautizaba (discusiones posteriores sobre la administración del sacramento del bautismo).

Saranyana comenta: “desde el punto de vista teológico-pastoral, dos cosas son de notar en la praxis de Ramón Pané: en primer lugar, que comenzase la enseñanza de la fe por el dogma de la creación, quizá para aprovechar el instinto religioso de los naturales; y, en segundo lugar, la importancia concedida a la vida moral cristiana, como una condición necesaria para recibir el bautismo”.<sup>7</sup> Aun cuando la predicación de Pané haya tenido como finalidad presentar el dogma de la creación del mundo (Dios creador), conviene notar que también estaba presupuesto el dogma de la existencia de Dios (existencia de Dios Uno).

“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>8</sup> Con esta definición lo que Saranyana pretende ampliar el concepto “profético” que, con 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 moral.

---

<sup>7</sup> Saranyana, Josep-Ignasi et al. (dirs.), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, p. 36.

<sup>8</sup> Saranyana, Josep-Ignasi et al. (dirs.), *Teología profética americana*, p. 79.



Si bien, es cierto que puede hablarse de una temática común propia de la teología profética o pastoral o evangelizadora, sin embargo el procedimiento no es el mismo. Tal es el caso del método propuesto o basado en Las Casas y el método de Motolinía basado en la pobreza y en la ejemplaridad de sus ministros (franciscanos). Éste es el tema sobre el que diserta Saranyana en su artículo “Las Casas y Motolinía frente a frente. Sobre los modelos misionológicos de la primera evangelización”. Ambos frailes manifiestan gran interés y preocupación por la vida (situación) actual de los indios, sus proyectos no eran idénticos (tema ampliamente desarrollado por Saranyana en este trabajo). En este mismo artículo, el autor presenta algunas reflexiones sobre la teología latinoamericana, con un respaldo bibliográfico valioso sobre esta temática candente para su momento histórico. Se refiere en un primer momento a la teología profética, llamada también implícita, que es la que tiene mayor impacto 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, por otro lado, a la teología académica o explícita, que es la que se ocupa del abordaje conceptual, especulativo, de la doctrina en el ámbito académico, y, en México hace presencia hasta 1553, fecha en que inician los cursos regulares en la Real y Pontificia Universidad de México.<sup>9</sup>

“En otros términos: los primeros años de la evangelización, es decir, hasta 1553, en los cuales se había cultivado una teología “implícita” o “profética”, contextualizada en un orden social de extrema pobreza y de dura explotación, y en que se había 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>10</sup> Esto siguiendo el testimonio y compromiso de los primeros evangelizadores en favor de los más pobres y de los oprimidos, con miras a establecer un orden más justo.

### **A manera de conclusión**

Esta breve narración histórica de la teología, tanto profética como académica, nos permite tomar en cuenta cuál fue el origen y la fuente de la doctrina cristiana, cuál fue su repercusión en el proceso de evangelización en el Nuevo Mundo y descubrir las discusiones y desavenencias o discrepancias que se presentaron entre las diversas órdenes religiosas al momento de decidir cómo y cuándo llevar el mensaje a los indígenas. Cuestiones doctrinales que estaban en discusión en las mismas universidades europeas. Además, esta forma de evangelización dio surgimiento a la teología de la liberación, como movimiento propio de América Latina.

<sup>9</sup> Creadas las dos primeras Universidades mayores en el Nuevo Mundo, la de México (1553) y la de San Marcos, en Lima, ambas contaron desde el inicio con la cátedra de Teología, lo que significó el despliegue de la teología académica americana y sirvió de base a la teología evangelizadora.

<sup>10</sup> Saranyana, Josep-Ignasi, *op. cit.*, p. 52.

Noé Héctor Esquivel Estrada

Queda pendiente el desarrollo de los temas doctrinales que se trataron y discutieron en las “Juntas” y Concilios en Latinoamérica, en los inicios del periodo colonial.<sup>11</sup>

### Fuentes de consulta

### Bibliografía

Esquivel Estrada, Noé Héctor, *Pensamiento Novohispano 9*, UAEM, Toluca, 2008.

Esquivel Estrada, Noé Héctor, *Pensamiento Novohispano 18*, UAEM, Toluca, 2017.

Illanes, José Luis y Sananyana Josph-Ignasi, *Historia de la teología*, BAC, Madrid, 2002.

Saranyana, Josep-Ignasi *et al* (dirs.), *Evangelización y teología en América (S. XVI)*, dos vols., Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Colección Teológica, 68, Pamplona, 1990.

\_\_\_\_\_, *Teología profética americana*, EUNSA, Pamplona, 1991.

\_\_\_\_\_, *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, vol. I, Iberoamericana-Madrid, Vervuert-Frankfurt, 1999.

---

<sup>11</sup> Véase “Juntas mexicanas” (1524-1546), Concilios limenses y mexicanos (1551-1585).

## SECULARIZACIÓN DE LOS *DIEZMOS PIADOSOS* EN LA NUEVA ESPAÑA



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

### El contexto histórico

Sabemos que los acontecimientos que siguieron al descubrimiento del Nuevo Orbe, Nuevo Mundo o América, sucedieron al amparo de bulas pontificias,<sup>1</sup> para engrandecimiento de los reyes de España y gloria de sus ejércitos. Por eso para entender lo que brevemente se puede decir acerca de los diezmos en la Nueva España, es necesario conocer sus antecedentes. En esta exposición se presenta brevemente cómo, lo mismo que con otros privilegios, sucedió también con los *Diezmos piadosos* en beneficio de esas mismas personas.

A fines del siglo XV, cuando los españoles llegaron al Nuevo Orbe (año de 1492), la doctrina teocrática del poder se había difundido ampliamente, más que por la difusión del cristianismo, por el poder político que la Iglesia católica había alcanzado; y se basaba en textos bíblicos, especialmente en el final del Evangelio de Mateo: que Jesús, al enviar a sus apóstoles a evangelizar, les dijo: “todo poder me fue dado en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes... Y sabed que yo estoy con vosotros hasta el fin del mundo”.<sup>2</sup> Y que a Pedro le dio plenos poderes diciendo: “a ti te daré las llaves del Reino de los Cielos; y lo que ates en la tierra también quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra también quedará desatado en los cielos”.<sup>3</sup> Y la hermenéutica del

---

<sup>1</sup> Cfr. Ramírez Trejo, Arturo E., “Dos bulas pontificias propiciaron la guerra de conquista y de evangelización en la Nueva España”, en *Pensamiento Novohispano 16*, UAEM, Toluca, 2015, p. 33 y “La masacre de Cholula un exponente de la guerra de conquista y de evangelización de la Nueva España”, en *Pensamiento Novohispano 17*, UAEM, Toluca, 2016, p. 25.

<sup>2</sup> Novum Testamentum, Mt. 28.18: Ἐδόθη μοι πάντα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. 19. πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη... καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος. Biblia Vulgata: 18. Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra. 19. Euntes ergo docete omnes gentes... 20. Et ecce ego vobiscum sum usque ad consumationem saeculi.

<sup>3</sup> *Ibidem*, Mt. 16, 19: δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Biblia Vulgata: Et tibi dabo claves regni caelorum. Et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum et in caelis, et

contexto, por la perpetuidad de la Iglesia, ve la perpetuidad del poder otorgado; de manera que no terminaría con la muerte de Pedro, sino que se continuaría en sus sucesores.

Esta doctrina la encontramos, por ejemplo, en la *Retórica Cristiana* de Diego Valadés, de la Orden Regular de los Hermanos Menores franciscanos, que fue Procurador General de la Orden en la Curia Romana. Dicha obra fue publicada en Peruggia, Italia, en 1579. En la tercera parte, que trata la práctica retórica, en el capítulo X, el autor inculca la obediencia al Romano Pontífice, al emperador Carlos V y a los sucesores de ellos, y añade una lámina que ilustra la jerarquía de la autoridad, colocando en la cúspide al papa y bajo él a reyes, cardenales, príncipes, obispos. En el cuerpo del artículo se lee:

Pues esa potestad pontificia de la Iglesia, es decir, de atar y desatar las almas, es su potestad esencial y propia. La otra, es decir, la que ejerce con la fuerza de las armas y de manera semejante, no es potestad esencial de ella, sino accidental... Por eso no importa que la jurisdicción mundana competa al emperador, hijo espiritual legítimo de ella, como a ayudante y protector de la Iglesia... Sin embargo, una y otra se deben a la Iglesia.<sup>4</sup>

Hay que anotar, sin embargo, que en el mismo siglo XVI (1553-1554) el agustino catedrático de la recién fundada Universidad de México, Alonso de la Vera Cruz, en la Duda o Cuestión I de su tratado *De dominio infidelium et iusto bello*, escribía I.4: “El dominio del pueblo reside primaria y principalmente en el mismo pueblo; pues ni por ley natural, ni divina, existe un dueño en cosas temporales, a quien otros estén obligados a dar tributo”. I.6: “Si alguien tiene justo dominio, esto sea por la voluntad de la misma comunidad, la cual puede transferir el dominio”. Y en la Cuestión V, al referirse a los gobernantes indígenas anteriores a la llegada de los españoles, dice, V. 246: “la potestad y el verdadero dominio no se fundan en la fe. Luego pueden existir en el infiel”. Y en V.250 dice: “la fe, que es de derecho divino, no quita ni pone dominio, el cual es por derecho de gentes”. Sin embargo, en la Duda VII, cuestionando si el Emperador es Señor del Orbe y aludiendo al ya citado final del Evangelio de Mateo, dice, VII.410: “el Sumo Pontífice, como está constituido en la tierra Vicario de Cristo, para apacentar las ovejas y para conducir a la fe las otras ovejas que no son del redil, podría dar al Emperador una o más provincias, uno o más reinos, máxime si son de infieles, para que los tenga bajo su influencia y gobierno en orden a este fin espiritual. Y así el Emperador, que no tendría ese derecho por el hecho de ser emperador, lo tendría porque lleva la espada ministerial en ayuda de aquel que preside en las cosas espirituales”. Y lo prueba de la siguiente manera, VII.411: “el Sumo Pontífice tiene de Cristo la suprema potestad en todo el

---

quodcumque solveris super terram erit solutum et in caelis.

<sup>4</sup> Valadés, fray Diego, *Retórica Cristiana*, p. 176 K-L: Nam illa potestas pontificalis Ecclesiae scilicet, ligandi et solvendi animas, est potestas eius essentialis et propria. Aliam, videlicet, quam exercet in vi armorum et huiusmodi, non est potestas Ecclesiae essentialis, sed accidentalis... Ideo non refert iurisdictionem mundanam imperatori filio eius legitimo spirituali competere tamquam adiutori et protector Ecclesiae... nihilominus utraque Pontifici debetur.



orbe, en cuanto al fin espiritual; de otro modo no estaría suficientemente proveído en la Iglesia militante de Dios”. Y esto así lo prueba, VII.412: “y que el Sumo Pontífice tenga esta suprema potestad es claro por aquello último de Mateo: *Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes...* Entonces puede acontecer que para ejercer esta potestad de predicar el evangelio sea necesario dar potestad al emperador”. Y en la duda VIII cuestiona la potestad del Emperador sobre los bienes de sus súbditos y cita en VIII 438 el texto del Libro I de Samuel (I de los Reyes), 8, 11-17: “*he aquí el fuero del rey...* (texto que, después de mencionar a las personas y sus bienes termina) *sacaré el diezmo de vuestros rebaños y vosotros mismos seréis sus esclavos*”.<sup>5</sup> Y añade, VIII 439: “y eso lo dice el Señor que no puede engañar ni ser engañado, ya que su potestad es absoluta”.

Haciendo gala de tal potestad el papa Alejandro VI, en su bula *Inter caetera*, del 4 de noviembre de 1493, otorgó a los reyes católicos de España, Fernando e Isabel, y a sus sucesores, soberanía y dominio sobre los pueblos y tierras recién descubiertos en el Nuevo Orbe. Y el papa Julio II, en su bula *Universalis Ecclesiae*, del 28 de agosto de 1508, les concedió el Derecho de Patronato para presentar candidatos a sedes episcopales y a otros cargos eclesiásticos. En ese mismo contexto sucedió lo mismo con los *Diezmos piadosos*.

Si las concesiones, privilegios y regalías otorgados a los Reyes de España siempre habían provocado conflictos e impugnaciones, no fue diferente en la Nueva España, pues no se podía aceptar la guerra que quería conquistar y dominar con el estandarte de la evangelización; por eso en 1550 se convocó a una asamblea en Valladolid, para discutir lo justo o injusto de tal guerra. Todavía en pleno siglo XVIII el juriconsulto poblano Antonio Joachin Ribadeneyra Barrientos, en su *Manual Compendio de el Regio Patronato Indiano*, publicado en Madrid en 1755, da testimonio del rechazo e impugnaciones contra tales privilegios y regalías y él mismo aparece un tanto regalista. Sosteniendo que no es contra la Iglesia defender los fueros y privilegios que la misma Iglesia ha concedido, dice así: “vivo en el concepto de que a la Iglesia Catholica nuestra Madre y a sus Sagrados Fueros no se puede oponer la defensa de los Fueros y Privilegios de la Corona, y las Regalías, que la misma Iglesia Catholica por voz de sus Cabezas, y Vicarios de Christo ha concedido a nuestros Reyes, quando el mismo Christo nos enseñó a dar a Dios lo que es suyo, y al Cesar los derechos que le pertenecen”.<sup>6</sup>

### Los *Diezmos* antes de la Nueva España

La práctica de la donación del Diezmo, que se remonta a la antigüedad israelita, siempre tuvo un carácter religioso y fue un mandato de Yahvéh, según consta en el Deuterono-

<sup>5</sup> Septuaginta, I Samuelis (Reg.1), 8.11: Τοῦτο ἔσται τὸ δίκαιωμα τοῦ βασιλέως... 8.17: καὶ τὰ ποιμνία ἡμῶν ἀποδεκατώσει: καὶ ὑμεῖς ἔσεσθε αὐτῷ δούλοι. Biblia Vulgata; 8,11: “Hoc erit ius regis...17: Greges quoque vestras addecimabit, vosque eritis ei servi.

<sup>6</sup> Ribadeneyra, Antonio Joachin de, *Manual Compendio de el Regio Patronato Indiano*, VII. V.

mio “cada año deberás tomar el diezmo de todo lo que tus sementeras hayan producido; y en presencia de Yahvéh tu Dios, en el lugar que él haya elegido para morada de su nombre comerás el diezmo de tu trigo, de tu vino, de tu aceite... a fin de que aprendas a tener siempre a Yahvéh tu Dios”. “Comerás allí en presencia de Yahvéh tu Dios y te regocijarás tú y tu casa. Y no abandonarás al levita,... ya que él no tiene parte ni herencia”. “Vendrá entonces a comer el levita, el forastero, el huérfano y la viuda que están en tus ciudades y se saciarán. Y Yahvéh tu Dios te bendecirá en todas las obras de tus manos”.<sup>7</sup>

En estos textos es claro el sentido religioso de la donación: una ofrenda a Yahvéh, para festejar junto a su templo y para sustento de los necesitados y de los levitas o servidores del templo, como se dice en el libro de *Los Números*: “a los hijos de Leví les doy en herencia todos los diezmos de Israel a cambio de su servicio. Por eso les he dicho que no tendrán heredad alguna entre los hijos de Israel...”.<sup>8</sup>

Fray Alonso de la Vera Cruz comentando estos textos dice: “y porque *quien milita para Dios no debe implicarse en negocios seculares*, o para que la solicitud de las cosas temporales no pudiese impedir dedicarse totalmente a Dios, el mismo creador quiso que tanto los jefes de los sacerdotes, como los levitas estuviesen suficientemente provistos de su sustento para que atendieran debidamente a su oficio, administrando lo espiritual...”. Por otra parte señala:

Las cosas que existieron antes de la ley escrita entre los antiguos, de las cuales consta, en la Escritura, se consideran instituidas antes de la ley escrita. Como los diezmos, son tales, según consta en Génesis, 14.20, donde está escrito que Abraham ofreció diezmos a Melquisedec, sacerdote del Dios Altísimo: (*Bendito sea Abram del Dios Altísimo, creador de cielos y tierra, y bendito sea el Dios Altísimo, que entregó a sus enemigos en tus manos. Y diole Abram el diezmo de todo*);<sup>9</sup> luego los diezmos fueron instituidos antes de la ley escrita.<sup>10</sup>

De manera que como una costumbre religiosa los diezmos son anteriores a la ley, pero como institución legal, a partir de Moisés, más de quince siglos a. C.

<sup>7</sup> Septuaginta, *Deut* 14.22.1-23.3 Δεκάτην ἀποδεκατώσεις παντὸς γενήματος τοῦ σπέρματός σου, τὸ γένημα τοῦ ἀγροῦ σου ἐνιαυτὸν κατ' ἐνιαυτόν, 14.23 καὶ φάγη αὐτὸ ἔναντι κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐν τῷ τόπῳ, ᾧ ἂν ἐκλέξῃται κύριος ὁ θεός σου ἐπικληθῆναι τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκεῖ... 14.26. καὶ φάγη ἐκεῖ ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ σου καὶ εὐφρανθήσῃ σὺ καὶ ὁ οἶκός σου... 14.27. καὶ ὁ Λευίτης ὁ ἐν ταῖς πόλεσίν σου, ὅτι οὐκ ἔστιν αὐτῷ μερίς οὐδὲ κλῆρος| 14.29. καὶ ἐλεύσεται ὁ Λευίτης, ὅτι οὐκ ἔστιν αὐτῷ μερίς οὐδὲ κλῆρος μετὰ σοῦ, καὶ ὁ προσήλυτος καὶ ὁ ὄρφανός καὶ ἡ χήρα ἢ ἐν ταῖς πόλεσίν σου καὶ φάγονται καὶ ἐμπλησθήσονται, ἵνα εὐλογῆσῃ σε κύριος ὁ θεός σου ἐν πάσιν τοῖς ἔργοις, οἷς ἂν ποιῆς.

<sup>8</sup> Septuaginta, *Núm.* 18.21. καὶ τοῖς υἱοῖς Λευι ἰδοὺ δέδωκα πᾶν ἐπιδέκατον ἐν Ἰσραὴλ ἐν κλήρῳ ἀντὶ τῶν λειτουργιῶν αὐτῶν, ὅσα αὐτοὶ λειτουργοῦσιν λειτουργίαν ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου.

<sup>9</sup> Septuaginta, *Gen* 14.19-21. Εὐλογημένος Ἀβραμ τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ, ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, 14.20 καὶ εὐλογητὸς ὁ θεός ὁ ὑψιστος, ὃς παρέδωκεν τοὺς ἐχθρούς σου ὑποχείριους σοι. καὶ ἔδωκεν αὐτῷ δεκάτην ἀπὸ πάντων.

<sup>10</sup> Vera Cruz, fray Alonso de la, *Sobre los Diezmos*, Cuest. I. 33 y 36.



Esa institución seguramente pasó a la primitiva Iglesia, pues en el Nuevo Testamento se mencionan los Diezmos, cuando Jesús dice “Ay de vosotros escribas y fariseos hipócritas, que pagáis el diezmo...y descuidáis lo más importante de la Ley: la justicia, la misericordia y la fe”.<sup>11</sup> Y Pablo escribía a los corintios sobre los derechos que tienen quienes sirven al altar y predicán el Evangelio, pero él ha renunciado a ese derecho y su recompensa y gloria es predicar el Evangelio. Y entre otras cosas les escribía:

Si en vosotros hemos sembrado bienes espirituales, qué mucho que recojamos de vosotros bienes materiales. Si otros tienen esos derechos sobre vosotros ¿no los tenemos más nosotros? Sin embargo, nunca hemos hecho uso de esos derechos. Al contrario, todo lo soportamos para no crear obstáculo alguno al Evangelio de Cristo. ¿No sabéis que los ministros del culto viven del culto? ¿Que los que sirven al altar del altar participan? Del mismo modo también el Señor ha ordenado que los que predicán el Evangelio, vivan del Evangelio.<sup>12</sup>

Así pues en la primitiva Iglesia no sólo existía el derecho y por tanto la obligación de las ofrendas piadosas, sino también obstáculo y oposición a las mismas.

En tiempos más cercanos a la Nueva España, en el siglo XI sucedieron acontecimientos en torno a los diezmos, que bien podemos decir que se reflejaron más tarde en la Nueva España. En efecto, los ataques de los moros al reino de las Españas provocaron guerras que dieron victorias a los reyes en defensa de la Iglesia católica, de donde derivaron concesiones, privilegios y regalías para esos reyes. Alejandro II, papa de 1061 a 1073, y Gregorio VII, papa de 1073 a 1085, habían concedido privilegios y regalías, es decir, patronato y diezmos a Sancho V, rey de Aragón (1063) y de Navarra (1076). Sin embargo, hubo mucha oposición y resistencia a esos privilegios, especialmente de parte de los obispos de las Iglesias de esos reinos, alegando que la espiritualidad de esos bienes cayese en manos de reyes legos. Ante las quejas del rey y la postura de los eclesiásticos el papa Gregorio impuso silencio diciendo:

Pero, como lo demuestra la serie de tus cartas y Galindo, Abad de la Iglesia de Alquisiras, de viva voz me expuso, puesto que algunos obispos de tu Reino intenten abatir la concesión hecha a tus antecesores en esta materia y tal vez pretendan refutar esta, por esta carta les imponemos silencio, promulgando la sentencia de excomunión con la au-

<sup>11</sup> Novum Testamentum, Mr. 23, 23: Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι ἀποδεκατοῦτε... καὶ ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν.

<sup>12</sup> Novum Testamentum Cor. 1, 9.11-13: εἰ ἡμεῖς ὑμῖν τὰ πνευματικὰ ἐσπείραμεν, μέγα εἰ ἡμεῖς ὑμῶν τὰ σαρκικὰ θερίσομεν; 9.12 εἰ ἄλλοι τῆς ὑμῶν ἐξουσίας μετέχουσιν, οὐ μᾶλλον ἡμεῖς; Ἄλλ’ οὐκ ἐχρησάμεθα τῇ ἐξουσίᾳ ταύτῃ, ἀλλὰ πάντα στέγομεν ἵνα μὴ τινα ἐγκοπὴν δώμεν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ. 9.13 οὐκ οἶδατε ὅτι οἱ τὰ ἱερά ἐργαζόμενοι [τὰ] ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐσθίουσιν, οἱ τῷ θυσιαστηρίῳ παρεδρεύοντες τῷ θυσιαστηρίῳ συμμερίζονται.

toridad del Dios Omnipotente, de Santa María Virgen y de los apóstoles Pedro y Pablo, contra aquellos que intentaren ir en contra de este privilegio que se te ha concedido.<sup>13</sup>

No obstante la cédula Gregoriana, las impugnaciones no cesaron, por lo que el papa Urbano II, papa de 1088 a 1099, tuvo que intervenir con una bula en el año de 1095 a favor de Pedro I, rey de Aragón desde 1094 y victorioso sobre los moros en 1096. Urbano II confirmaba a él y a sus sucesores los privilegios concedidos a sus antecesores por Alejandro II Gregorio VII, no sólo sobre las Iglesias rescatadas de los moros, sino también sobre las nuevas que fundase, haciéndole donación pura, absoluta y perfecta de todos los diezmos y primicias de todas las Iglesias referidas, como a rey de las Españas.<sup>14</sup>

### Secularización de los *Diezmos* en la Nueva España

Podemos decir que lo sucedido en la Nueva España en relación con los *Diezmos piadosos* fue un episodio más de lo que hacía siglos venía sucediendo, especialmente tanto por el belicoso entorno que los marcaba como por la controversia que generaban. En efecto, la doctrina teocrática y las bulas pontificias propiciaban los acontecimientos. Aún no se cumplía la década desde la llegada de los Españoles al Nuevo Orbe, ni había la existencia de Iglesias y los convertidos al cristianismo eran poquísimos, cuando el papa Alejandro VI emitía su segunda bula a favor de los reyes católicos de España y precisamente sobre los Diezmos.

La bula *Eximiae devotionis*, del 16 de noviembre de 1501, la concedió el papa Alejandro VI a petición y súplica de los reyes de España: pues si inicia aludiendo a “la gran devoción y sincera fe de los reyes hacia la Iglesia Romana”, claramente menciona “la petición que poco ha se nos ha exhibido”. Dos son las causales que se argumentan para la concesión que se va a hacer: “a vuestros deseos y particularmente a los de la exaltación de la Fe católica”. Sin embargo, como en la primera de Alejandro VI las concesiones aludían a la guerra contra los moros, aquí no podía faltar ese toque belicoso: “y destrucción de las infieles y bárbaras naciones.” Se habla entonces de los “grandes gastos y trabajos para adquirir y recuperar las Indias, arrojada cualquiera secta condenada, se adore y venere al Altísimo”. Viene entonces la concesión: “para recuperar impensas necesarias, pueda exigirse y llevar las Décimas de los habitantes y habitadores”. “Nos fue suplicado con humildad”. Y reitera la donación: “por autoridad apostólica, por el tenor de las presentes y por el especial don de gracia os concedemos y a los que en adelante sean vuestros sucesores, que en las dichas Indias y de sus habitantes y habitadores... después que hayan sido adquiridas y recuperadas, que podáis percibir y llevar semejante Décima lícita y libremente”. Para prevenir controversias e impugnaciones, termina diciendo: “no obstante el Concilio Lateranense y otras constituciones y ordenanzas apostólicas”. Y

<sup>13</sup> Ribadeneyra, Antonio Joachin de, *op. cit.*, cap. VII, XII nota (k).

<sup>14</sup> *Cfr. Ibidem*, cap. VII y X.



para no mencionar sanciones eclesiásticas, simplemente dice: “quien intente ir en contra incurrirá en la indignación de Dios omnipotente”.<sup>15</sup>

Tal es en síntesis el contenido de la breve bula de Alejandro VI acerca de los Diezmos en la Nueva España, la cual, como era de esperar, ocasionó diversas opiniones e impugnaciones, por lo que Julio II al final de su bula de 1508 repetía la sentencia de Alejandro VI contra los que contravinieran las concesiones hechas.

Entre las opiniones que parecían contrarias a las disposiciones de las bulas se puede mencionar la de fray Alonso de la Vera Cruz, quien, en 1560, estando por presentar su conferencia inaugural (*relectio*) en la Universidad de México, la cual trataba sobre los diezmos, le fue retenida por el arzobispo Montúfar y enviada a España a la Inquisición, a donde el fraile fue llamado, pero no condenado y allá terminó su tratado *Sobre los Diezmos (De Decimis)*, que, como el *De dominio infidelium*, no se publicó, sino hasta 1976 por el jesuita Burrus. En la Cuestión VI sostiene que los neófitos indígenas del Nuevo Orbe no están obligados a pagar diezmos.

Otro caso fue el cardenal italiano Roberto Bellarmino (1542-1621), quien discurrió acerca de la potestad Pontificia y negó la bula de Alejandro VI, pero se retractó y actualmente está en el santoral de la Iglesia católica.

El agustino Juan Zapata y Sandoval, obispo de Chiapas, en su tratado *Sobre Justicia Distributiva*, publicado en 1609 en España, teórico y apologético en pro de los indígenas, cuando habla sobre los diezmos, con elogio menciona a Veracruz y dice en el c. XXI de la II Parte: “lo cual he querido expresar sigilosamente”. “Es peligroso tratar este asunto”. Donde se ve la cautela que tenían los autores.

Del jurista Juan Solorzano Pereira varios capítulos de su obra *De Indiarum iure*, por no ser ortodoxas sus ideas conforme a las mencionadas bulas, fueron puestos en el *Index* de libros prohibidos, en el año de 1642.

Ribadeneyra en su *Manual Compendio...* c. VII. párr. III dice: “las mismas opiniones que siempre han querido combatir esta Regalía, pusieron a nuestros Autores en necesidad de escribir volúmenes inmensos... De suerte que la misma copia de Escritos redujo esta regalía a la más lamentable penuria y pobreza en su inteligencia: pudiendo usurparle a Ovidio el lamento: *...inopem me copia fecit*”. Y en el c. X, párr. III y V, sugiere que, por ser los indígenas miserables y miserabilísimos, contribuyan con su industria y trabajo.

### **A manera de conclusión**

Baste lo dicho para tener una idea de lo controvertida que fue la cuestión de los Diezmos. Y por dos razones se puede hablar de la secularización de los *Diezmos piadosos* en la Nueva

<sup>15</sup> La bula puede verse en Antonio Joachin de Ribadeneyra Barrientos, *op. cit.*, pp. 415-419. En latín y castellano.

España. Primera, porque siendo donaciones piadosas con fines religiosos, tienen un carácter espiritual y al pasar a manos de reyes Legos, se secularizan. Segunda, perteneciendo los diezmos a una institución que es la Iglesia, se entregan a un rey, no en atención a una institución, sino en atención a la persona (*intuitu personae*), que es un individuo lego o seglar. De manera que los diezmos de eclesiásticos pasan a ser seculares, es decir, se secularizan. Y esto en la Nueva España se dio a partir de la bula de Alejandro VI.

### Fuentes de consulta

#### Bibliografía

Colunga O. P., Alberto y Lorenzo Turrado, *Biblia Vulgata (Vulgata Clementina)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002.

Brouwer, Desclée de, *Biblia de Jerusalén*, Escuela Bíblica de Jerusalén, Bruxelles, 1967.

Ribadeneyra Barrientos, Antonio Joachin de, *Manual Compendio de el Regio Patronato Indiano* [presentación por José Luis Soberanes, edición facsimilar, ed. Antonio Marín, Madrid, MDCCLV], Porrúa. México, 1993.

Valadés, fray Diego, *Retórica Cristiana* [título original: *Rhetorica Christiana*], UNAM/FCE [edición facsimilar latina con traducción castellana por Tarsicio Herrera Z. *et al.*], México, 1989.

Vera Cruz, fray Alonso de la, *Sobre los Diezmos* [título original: *De decimis*, traducción de Rubén Pérez Azuela, OSA, (sin ed.)], México, 1994.

\_\_\_\_\_, *Sobre la Conquista y los Derechos de los indígenas* [título original: *De dominio infidelium et iusto bello*], traducción de Rubén Pérez Azuela, OSA. (sin ed.)], México, 1994.

#### Mesografía

TLG (Thesaurus Linguae Graecae), TLG Workplace, Silver Mountaine Software, Texas, 1998. Disponible en <http://www.silvermnt.com>: *Septuaginta, Novum Testamentum*. [9 de enero de 2018].

# LA DEVOTIO MODERNA EN LOS MISIONEROS FRANCISCANOS EN LA NUEVA ESPAÑA



*María Cristina Ríos Espinosa*  
*Colegio de Arte y Cultura*  
*Universidad del Claustro de Sor Juana*  
cristinarios63@hotmail.com  
m.riose@universidaddelclaustro.edu.mx

## Introducción

En esta investigación se plantean los posibles vínculos entre los ideales de renovación de los devotos de los Hermanos de la Vida Común y del místico Eckhart —precursores de la *communitas* cristiana de Martín Lutero— y los místicos franciscanos españoles del siglo XVI y misioneros franciscanos de la primera evangelización de México (1524-1550). Estos últimos, inspirados en una diversidad de corrientes espirituales para edificar una Iglesia indiana cuyos principios críticos se sustentaban en la ley de Cristo, coinciden con la filosofía política de la utopía del monje agustino de lograr una justicia comunitaria. Ambos proyectos poseían una superioridad moral frente a la corrupción de la Iglesia ibérica peninsular, en el caso de los franciscanos y de la Iglesia de Roma con el fraile cismático sajón.

La pertinencia del tema obedece a la importancia histórica de las misiones franciscanas en la Nueva España, la conmemoración de los 500 años de Reforma protestante ocurrida en 1517 en Europa, además de su coincidencia con la irrupción de América mediante el arribo de los primeros conquistadores —Diego Velázquez, Juan de Grijalva, Pedro de Alvarado, Francisco Montejo, Bernal Díaz del Castillo y Hernán Cortés,<sup>1</sup> entre otros— a las costas de Yucatán en México y a las islas del Caribe, La Española, Jamaica, Cuba y San Juan, acompañados de los primeros frailes dominicos y agustinos. Reconocemos, siguiendo la hipótesis de Enrique Dussel,<sup>2</sup> a este acontecimiento histórico como el nacimiento de la modernidad y de la subjetividad moderna en el “yo conquisto”, una alteridad que, para afirmarse, primero debe negar al “otro” recién encontrado, al indio americano.

La hipótesis de esta investigación consiste en probar los vínculos de la nueva espiritualidad de la *devotio moderna*, Eckhart, Martín Lutero, Erasmo y los primeros místicos y

---

<sup>1</sup> Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana*, pp. 22-24.

<sup>2</sup> Cfr. Dussel, Enrique, *Política de la liberación*.

misioneros franciscanos llegados a la Nueva España en 1523 y 1524. Los hermana en particular la práctica de un misticismo de interioridad, una nueva espiritualidad en donde se transita de los signos externos litúrgicos y sacramentales hacia una interior, una práctica metódica de descenso hacia el centro del alma mediante grados de interioridad hasta llegarse el alma a sí misma. Los vinculan sus ideales de renovación espiritual, los cuales abrevaron de las mismas fuentes teológicas de los reformadores de la baja Edad Media —las escuelas de los Hermanos de la Vida Común—<sup>3</sup> con sus reglas devocionales prácticas y su espiritualidad del hombre interior, del centro de la persona mediante reducción de las potencias del alma hacia su centro. Ellos influyeron en algunos monjes, místicos y humanistas del norte de Europa del siglo XVI, miembros del movimiento intelectual crítico de esa geopolítica, del cual destacan Martín Lutero, Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro y los frailes de Flandes, como Pedro de Gante, un franciscano simpatizante del humanismo erasmiano —igualmente crítico del cristianismo real invertido—<sup>4</sup> pariente de Carlos V, a su vez educado en el tenor de las reglas morales de esta corriente devocional. El pensamiento llegó por igual a los consejeros del rey: Jiménez de Cisneros y Adriano de Utrecht —futuro papa Adriano VI—. De ahí nacerían los intentos de la Corona por remediar la desviación del proyecto evangelizador al enviar una segunda audiencia que corrigiera los abusos de la primera, con oidores como Bartolomé de las Casas y Vasco de Quiroga, entre otros.

### **La *devotio moderna* y la Nueva España: la heterodoxia frente a la ortodoxia católica**

La *devotio moderna* llegó a América, y con ello no sólo los ideales o utopías políticas de comunidad perfecta, sino las críticas en contra de la Iglesia europea corrupta. Es precisamente en estos dos puntos donde Martín Lutero se emparenta con los misioneros franciscanos.

Las utopías políticas providencialistas de estos místicos —que para nada fueron frailes ordinarios, los monjes conventuales y frailes europeos fueron duramente criticados por “los espirituales”— provocaron el rechazo de los encomenderos y el credo regular en la Nueva España, pues amenazaban sus intereses económicos y políticos, al convertirse en serios obstáculos. La orden franciscana los enfrentaría con gran valor mediante las alternativas de organización social de sus “Repúblicas de indios”, las cuales se consideraron una política autónoma de autogestión jurídica, paralela a las leyes positivas impuestas

---

<sup>3</sup> Conocido en inglés como *Sisters and Brothers of the Common Life*. Cfr. Van Engen, John, *Sisters and Brothers of the Common Life. The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*.

<sup>4</sup> Cristianismo real invertido significa que pierden sus ideales de pobreza, obediencia y unión por el amor.

por las autoridades seculares y eclesiásticas. Los franciscanos confrontaban a los encomenderos tomando como fundamento político de su crítica al derecho natural y a la ley evangélica, límite moral del derecho positivo, principalmente el amor al prójimo basado en la caridad y el voto de pobreza como ejemplo de una vida honesta; ello debía constituir el modelo de actuación de los miembros de la Iglesia de credo regular, e incluso del virrey y los consejeros.

Como institución de las Indias, la Iglesia opuso resistencia contra estos ideales debido al control que los miembros del clero ejercían mediante la recaudación del diezmo sobre los indios, a quienes obligaban a pagarlo. Por su parte, los franciscanos exentaban a los nativos de éste por el reconocimiento de la tremenda miseria estructural en la que vivían,<sup>5</sup> la explotación sistemática de las minas y la esclavitud en las encomiendas. Como alternativa a la falta de cobro del diezmo, la comunidad de los espirituales o 12 apóstoles se sustentaban materialmente de limosnas voluntarias, y hacían viable la continuidad del proyecto utópico misionero, sin depender de este tributo ni, en consecuencia, del dominio económico y administrativo de la Iglesia ibérica en la Nueva España ejercido por el virrey y su consejo. Obtenían con ello la libertad de autogestión de sus escuelas, los contenidos de sus enseñanzas y la impartición de los sacramentos, de peculiar contraste, pues no dependían exclusivamente de un sacerdote, sino bastaba con que alguien de la comunidad escuchara la confesión. Lo mismo ocurría en el bautismo que se hacía en masa ante la escasez de sacerdotes y la impartición de la eucaristía.

El sacramento de la confesión es de particular importancia porque se emparenta con las reformas espirituales de Martín Lutero, la cual promovía que la absolución del pecado ya no dependiera del sacerdote como terrateniente del perdón, sino que la comunidad de fe (la *fides*) tendría acceso a la reconciliación mediante una democratización dialógica, esto es, que todos los miembros podrían ofrecer los unos a los otros una escucha atenta y por lo tanto una liberación espiritual. Del lado de los franciscanos, la liberación del indio penitente ocurría mediante el aprendizaje de su lengua y su aproximación, puesto que la dependencia de un intérprete traductor al castellano para volver inteligible el testimonio espiritual al sacerdote, complicaba el secreto de confesión y obstaculizaba la intimidad del alma.

Pedro de Gante llegó a tener tanta popularidad —no buscada desde luego— que el obispo Montúfar lo tomaba como el verdadero obispo de la Nueva España. El proyecto político de Gante (1479-1572) y la utopía franciscana misionera posterior, como fue la

<sup>5</sup> Cfr. Gutiérrez, Gustavo, *En busca de los pobres de Jesucristo* y Ruiz, Mario, *Crítica a la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de las Casas*.

de Jerónimo de Mendieta (1525-1604), Bernardino de Sahagún (1499-1590) y Juan de Torquemada (1557-1624), fracasó en ese momento. A ellos debemos su ejemplaridad y contribución en los métodos de enseñanza educativa de la comunidad, la etnografía y antropología, estudios nacientes que contaron con un método científico. Asimismo fueron de un gran aporte en la lingüística comparada, al inaugurarla en esta región, la cual ocuparía un papel importante mediante la sistematización ordenada de un método eficaz de evangelización en el trabajo de los misioneros. Si bien las utopías políticas franciscanas fracasaron en el siglo XVI, dejaron su legado crítico en el imaginario nacionalista criollo posterior. Un caso emblemático corresponde al de Servando Teresa de Mier en el siglo XVIII, quien retoma las tesis expuestas por Juan de Torquemada en torno a las apariciones de la Virgen de Guadalupe en la Nueva España.<sup>6</sup>

Un año después del desembarque de Gante, Juan de Tecto y Juan de Aora, estos dos últimos frailes morirían de hambre y miseria en su travesía junto a Hernán Cortés, llegó fray Martín de Valencia. Su misión de franciscanos, los espirituales o 12 apóstoles de América, se asentarían en el palacio del rey Netzahualpilli en Texcoco, donde fundaron el primer convento dedicado a san Antonio de Padua.

### **Pedro de Gante heredero de los Hermanos de la Vida Común y la utopía luterana**

Las escuelas de los Hermanos de la Vida Común fueron fundadas en el siglo XIV por Gerardo Groote (1340-1384), un burgués acaudalado de Bruselas que donó una de sus propiedades para que las mujeres organizaran una escuela en donde se enseñara a los jóvenes desamparados a leer y escribir. Se aceptaban tanto religiosos como laicos, y la única condición era seguir las normas de vida que las escuelas imponían a sus miembros. Practicaban una rigurosa disciplina sobre el cuerpo como forma de vida, eran amanuenses antes de la imprenta y se dedicaban a copiar manuscritos, ilustrarlos y darles difusión. Vivían de su venta y no de la mendicidad a diferencia de los franciscanos; además no estaban de acuerdo con una vida dedicada a la contemplación. Tenían libros de oraciones y una de sus prácticas era el sueño interrumpido, como vía de disciplina sobre el cuerpo. Copistas de libros religiosos, vieron en el cristianismo primitivo el modelo de vida práctica que debían seguir, la cual era reflejada con su vida ascética, el voto de pobreza y la vida en comunidad sin propiedad privada, además del control de las pasiones; de tal forma sustenta Francisco Martín Hernández:

Además de su recia espiritualidad —y como base y sostenimiento de la misma— los canónicos y hermanos se dedicaban a transcribir libros y a copiar con el mayor esme-

---

<sup>6</sup> Cfr. Teresa de Mier, Servando, *Escritos y memorias*.

ro los mejores códigos de la Biblia y de las obras de los Santos Padres, así como manuales de Liturgia, misales y breviarios. De la primera llegaron a hacer algo parecido a una edición crítica de la Vulgata —la biblia *nostra* o arquetípica— que copió por su mano Tomás de Kempis. Aún no era conocida la imprenta. También se distinguieron por su labor educativa y por el impulso que dieron a las escuelas y colegios, lo mismo que a la instrucción del pueblo.<sup>7</sup>

Este movimiento nació en Flandes y se extendió a Francia, lugar donde estudiarían Erasmo, Kempis e Ignacio de Loyola —fundador de la orden de los jesuitas, y considerado el primero reformador, dos siglos antes que el de Martín Lutero—. Para estos hermanos la abnegación del yo constituyó una virtud para crear el vacío del alma y el nihilismo absoluto necesario para recibir a Cristo, a la manera de una morada sin impurezas. Practicar el sueño interrumpido fortalecía el alma en contra de los placeres del cuerpo, no dormir constituyó una forma de disciplina corporal. Sus días comenzaban a las cuatro de la mañana con una oración, las matines, y permanecían despiertos hasta las nueve de la noche trabajando en sus manuscritos. Eran místicos y no monjes, a quienes criticaban por haber relajado y desviado sus reglas devocionales del objetivo cristiano, pero además porque dependían de la vida contemplativa de la oración (*devotio antiqua*), de la escolástica y la erudición. A diferencia de los Hermanos de la Vida Común, críticos de la filosofía como teoría abstracta, consideraban el imperativo cristiano del amor al prójimo como un servicio activo mediante la enseñanza a los jóvenes menos favorecidos.

La creencia central que animó sus enseñanzas y que pudo derivarse en místicos del siglo XIV como el Maestro Eckhart (1327) y su discípulo Juan Tauler (1300-1331), era que todos los esfuerzos que hacen los hombres por encomendarse a Dios no son sino reflejos de una vanidad pecadora y, por lo tanto, que el objetivo del alma fiel debe ser quedarse pasivamente en su aceptación de la gracias de Dios.<sup>8</sup>

Según Quentin Skinner, en *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, estos místicos medievales del norte de Europa fueron los precursores del luteranismo, reformadores antes de los llamados controvertidamente reformadores, y ejercieron una influencia muy importante. Inclusive en los místicos españoles Ignacio de Loyola, san Juan de la Cruz y Teresa de Ávila, la idea del vacío del alma y su purificación para que el espíritu divino la habitara como morada era una creencia común entre los místicos, la cual provenía de los medievales. Tal y como afirma Eckhart en el *Fruto de la nada* acerca de la necesidad de purificación del alma, era necesario vaciarla primero:

<sup>7</sup> Martín, Francisco, “Alcance cultural de la Reforma: imprenta, escuela, universidad, lengua”, p. 88.

<sup>8</sup> Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. La Reforma*, p. 29.

No actúa Dios igual en todos los corazones; actúa según la predisposición y la susceptibilidad que encuentra. Pero en el corazón hay esto o lo otro puede haber algo por lo que Dios no puede actuar en lo más elevado. De ahí que para que el corazón tenga predisposición a lo más elevado deba permanecer sobre *una pura nada* y en ello consiste también la mayor posibilidad que puede haber.<sup>9</sup>

Esta idea de purificación del alma es un nihilismo místico interesante para liberarla de cualquier sustancia. Al estar llena de ese algo, Dios no puede habitar o actuar en ella, debido a que la masa existente se lo impedirá. En este sentido, los ejercicios espirituales ayudan a limpiar el terreno para la simiente espiritual, por ello era necesaria la disciplina de la autonegación del cuerpo, ideal compartido por los frailes franciscanos de Flandes y la mística española posterior. Las ideas del maestro Eckhart con respecto del hombre interior también las podemos encontrar en el *Enquiridion o Manual del caballero cristiano*, de Erasmo de Rotterdam,<sup>10</sup> al incluir reglas de moral para orientar al príncipe y convertirse un modelo ético de sus súbditos, siempre girando en torno a la filosofía de Cristo y las formas de vida de las primeras comunidades cristianas. Eckhart señala:

Los maestros dicen que en todo hombre están presentes dos tipos de hombre: uno es el hombre exterior, es decir, la sensualidad; a este hombre le sirven los cinco sentidos, y con todo el hombre exterior obra en virtud del alma. El otro hombre es el hombre interior, es la interioridad del hombre [...] un hombre espiritual que ama a Dios, no recurre a las potencias del alma en el hombre exterior [...] y lo interior se presenta a los cinco sentidos solo en la medida en que es un conductor y una guía de los cinco sentidos y los vigila, de manera que no se entregue como animales a sus objetos sensibles [...] Dios espera que todo hombre lo ame con las cinco potencias del alma [...] hay alguna gente que usa todas las potencias del alma en el hombre exterior [...] éstos no saben nada del hombre interior [...] el hombre interior debe permanecer vacío e inmóvil.<sup>11</sup>

Ésta es la manera como el nihilismo del alma en su purificación recibe a Dios. Un alma así es sabia, es guía de la actuación, pero para ello es necesaria la negación de este mundo y su desprecio; ése es el ascetismo promulgado por estos místicos y donde los franciscanos simpatizaron, por el voto de pobreza y de castidad. De hecho, buscaban los monasterios en donde las reglas devocionales fuesen más severas para lograr la purificación, dentro de sí y no como el hombre exterior, que depende del mundo y de su sensualidad y pierde, en consecuencia, su sustancia anímica, se encuentra fuera de sí, es irracional.

<sup>9</sup> Eckhart, *El fruto de la nada*, p. 133.

<sup>10</sup> Rotterdam, Erasmo, *A Book Called in Latin Enchiridion Militis Christiani and in English the Manual of the Christian Knight, replenished with the most wholesome precepts made by the famous clerk Erasmus of Rotterdam, to which is added a new and marvellous profitable Preface.*

<sup>11</sup> Eckhart, *op. cit.*, pp. 115-118.





La intensión de los místicos medievales es individualista. Promotores del celibato, sus fundadores estaban en contra del matrimonio, por considerarlo un obstáculo de la verdadera unión con Cristo. Eran cristocéntricos, la vida del redentor era la norma de conducta, pero siempre desde el silencio del mundo. A diferencia de los franciscanos para quienes su vida estaba dedicada a las obras de caridad, a los pobres, ellos vivían de la limosna; sin embargo, no es extraña su influencia tanto en franciscanos como en luteranos, e inclusive en los humanistas del norte de Europa, como Erasmo y Tomás Moro:

San Francisco de Asís y los franciscanos todos que de veras lo son y que la universalidad y la humanidad caracterizan asimismo a los discípulos mejores de las escuelas de los Hermanos de la Vida en Común, así como a cuantos son verdaderos seguidores de Cristo. [Las enseñanzas de los hermanos] llevan a tendencias prácticas, no se contentaban con saber; querían obrar; no se absolvían en la contemplación de la perfección divina; no se olvidaban de las necesidades sociales.<sup>12</sup>

De esta manera, podemos afirmar que el siglo XVI fue una época de reformadores tanto católicos como protestantes. No existió una tajante separación: “Aún después de la estabilización que supusieron la Paz de Religión de 1555, en el Imperio y el edicto de Nantes en 1598, los contactos entre una confesión y otra fueron bastante frecuentes”.<sup>13</sup>

Regresemos nuevamente a la articulación reformadora de los Hermanos de la Vida Común y Pedro de Gante, fue oriundo de la ciudad de Gante cuya actividad principal era la producción y venta de paños, cuna además de grandes artistas y artesanos como los hermanos Van Dyck y Rembrandt. En el plano económico, Flandes sufre de una importante luchas de clases, dos siglos antes de la Revolución industrial. Se trata del lugar en donde comienza lo que Marx llamará en el XIX, la “acumulación originaria del capital”. Es la gran época del mercantilismo en la cual las monarquías beneficiaban con privilegios a los grandes mercaderes, y el comercio era visto como un juego de “suma de cero”, es decir, en la relación comercial entre dos países sólo ganaba el exportador, no había reciprocidad comercial. Existió un gran proteccionismo de los príncipes a favor de los mercaderes en contra de las importaciones de bienes de los países vecinos, pues se creía que la riqueza de un país dependía de su acumulación de oro y plata y sólo se lograba mediante la exportación. En este escenario aconteció una lucha encarnizada entre la burguesía recién nacida de comerciantes y mercaderes y los gremios de artesanos,<sup>14</sup> incluyendo a los pintores e intelectuales, añadidos los campesinos cada vez más empobre-

<sup>12</sup> Chávez, Ezequiel en Ignacio Márquez, *La utopía del Renacimiento en tierras indígenas de América*, p. 12.

<sup>13</sup> Martín, Francisco, *op. cit.*, p. 101.

<sup>14</sup> Cfr: Henry, Pirenne, *Historia económica y social de la Edad Media*, pp. 149-159.

cidos y desplazados a las ciudades con mano de obra libre —en el sentido de la ausencia de propiedad—, y, además, la promulgación de las leyes en contra de la mendicidad y de los vagabundos en el norte de Europa. Leyes que fueron brutalmente criticadas por Moro en su primer libro *Utopía*.

A este punto, podemos ahora entender lo que significó para la Nueva España las prácticas proteccionistas y el mercantilismo de la época: una luz de riqueza y de poder político de la Corona española, Castilla y Aragón, pues no otro abrevadero.

### **La *devotio moderna* y los místicos “iluminados” españoles de influencia erasmiana**

Con el objetivo de entender cómo es que la *devotio moderna*, con sus ideales reformadores, llegó a la Nueva España, es necesario revisar primero su influencia en España a través de un movimiento espiritual, para nada sistemático y metódico, llamado “el iluminismo”, nacido en la Baja Edad Media. Esta corriente coincide con algunas reglas devocionales de los Hermanos de la Vida Común. Se trata de un movimiento surgido antes de que Lutero publicara sus 95 tesis en 1517. Es una doctrina totalmente independiente del luteranismo, aunque coinciden al igual que con el erasmismo posterior. Sostuvieron 48 proposiciones de reforma “antes de la reforma”, lo cual provocó su persecución con el edicto inquisitorial en Toledo en 1525. Sus integrantes fueron procesados, torturados y sometidos a la hoguera en autos de fe, y constituyó también el inicio de la prohibición de las lecturas de Erasmo que asociaron con el contagio luterano.

El centro de su doctrina fue la de un “cristianismo interiorizado”, “un sentimiento vivo de la gracia”. Se trataba de un recogimiento como método que consiste también en vaciar el alma y ponerla delante de Dios para que la llenase de su gracia, mediante su recibimiento pasivo: “El recogimiento es la espiritualidad que florece entonces entre los franciscanos reformados de Castilla la Nueva. Es un florecimiento del misticismo alentado por Cisneros, que encontrará su expresión más rica y matizada en el *Tercer abecedario espiritual* del fraile Francisco de Osuna”.<sup>15</sup> El recogimiento espiritual de los iluminados buscaba a Dios en su interior, y para ello era necesario el desprendimiento absoluto del mundo. Se debía abandonar el pensamiento de lo creado y de la materia, inclusive del mismo pensamiento discursivo, la mente se volvería un desierto de ideas. Similar al misticismo de Eckhart con su hombre interior en oposición del exterior, y a Erasmo con sus veinte reglas devocionales, en particular la quinta, la cual constituye su esencia.

Según Meliquiades Andrés en *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, la observancia franciscana del “recogimiento” tiene su primera manifestación mística sis-

<sup>15</sup> Bataillon, Marcel, *Erasmo y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, p. 167.



temática en la Edad de Oro del siglo XVI en España, su intención es volver al Evangelio y a la observancia de la regla de san Francisco de Asís, la pobreza, sin glosa. Este hecho abrirá una seria confrontación en la orden religiosa entre conventuales y observantes, estos últimos son los triunfantes y repercutió no sólo en la espiritualidad de la orden franciscana, sino en España y en América, como veremos más adelante. “Crecen manifestaciones de profetismo, sueños de conquista de Jerusalén, de evangelización de los nuevos hombres descubiertos”.<sup>16</sup> El origen de los observantes franciscanos tiene lugar en el convento de Nuestra Señora de los Ángeles en donde se unen varios religiosos, se visten del sayal áspero y remendado en señal de pobreza, a imitación de su fundador, con capucha piramidal y pies descalzos. Se les llamó descalzos, capuchos, frailes del santo Evangelio de Nuestra Señora de la Luz. El cardenal Cisneros se apoderó de sus conventos en los primeros años del siglo XVI, muchos huyeron hacia América, donde vieron la oportunidad de realización de la Regla.

Junto a los místicos del “recogimiento” surgen otros movimientos de reforma espiritual paralelos, de “mentalidad mesiánica, apocaliptismo, escatologismo, exacerbados por la conquista de Jerusalén, la expulsión de los judíos, el descubrimiento de América, las victorias militares en Italia, el contraste entre el lujo y miseria del Renacimiento”.<sup>17</sup> Los centros vivos de esta nueva espiritualidad fueron muchos conventos de observantes, descalzos y clarisas, sus reglas místicas son: mística teológica, arte de amor, oración de sabiduría, unión, profundidad, escondimiento, redaña, grosura, atrevimiento, prohijamiento, advenimiento, alteza, abrazamiento, ascensión espiritual.

La mística del “recogimiento” exige 10 perfecciones: “1) Recoge a los hombres que lo usan haciéndoles un corazón y amor; 2) Recoge al hombre a sí mismo, a dejar negocios distractivos, o a apocarlos y medrarlos; 3) Recoge la sensualidad debajo del dominio de la razón; 4) Induce al hombre a recogerse y morar en partes más retraídas y a salir más tarde en la tarde; 5) Hace que se recojan los sentidos; 6) Recoge los miembros corporales; 7) Recoge las virtudes al hombre que se recoge a él; 8) Recoge los sentidos al interior del corazón; 9) Recoge las potencias del alma al centro, donde está impresa la imagen de Dios; 10) Recoge en uno a Dios y al alma. Dios se recoge al alma como casa propia, como si no tuviese cielos en donde morar. No menos solícito en recogerse a su casa, que en su casa a recogerse a él”.<sup>18</sup>

La intención del “recogimiento” es construir al hombre desde el centro esencial y simplísimo, toda su mística encuentra su eficacia en el logro de este propósito. La oración

<sup>16</sup> Andrés, Melquiades, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, p. 225.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>18</sup> Osuna, *Tercer abecedario espiritual*, citado en Melquiades Andrés, *op. cit.*, p. 227.

es la mental más que la vocal, una oración consciente y de conocimiento de sí mismo, de seguimiento de Cristo, pero no sólo su imitación ética como vemos en Tomás de Kempis y en Erasmo de Rotterdam, sino la transformación del alma y de unión con él, es el encuentro con Dios en lo más profundo del hombre y un perfeccionamiento moral y de crecimiento en la virtud. Se unen la mortificación de los sentidos, el olvido de sí, pero no en un vacío nihilista del alma desierta, sino de plenitud y divinización del alma. No se trata sólo de una unión mística, sino de una donación y de una vida activa como derivado de la vida contemplativa.

La oración del propio conocimiento que practican los “recogidos” consiste en el conocimiento de la propia nada, o nonada, se asemeja a la mística de Eckhart. Encierra el desapego de sí mismo, silencio del hombre a sí y a las cosas, ordenamiento de toda el alma hacia Dios y entrega anonadante. El alma es vista como peregrina en el sentido del viaje que debe realizar para unirse a Dios:

El hombre desciende a lo más hondo de sí mismo. Allí inicia su reconstrucción de hombre nuevo y su encuentro con Dios, centro de todo lo creado. Viaje de descubrimiento a las profundidades del yo, paralelo en tiempo a las odiseas de los descubrimientos geográficos. El descenso a sí mismo es fundamental para ir a Dios. No se trata de un ejercicio psicológico de socratismo, senequismo o estoicismo cristiano, sino de cerrar la puerta a lo externo y orar en los abismos profundos de la condición humana. Camino de obscuridad que hace tangible la distinción entre Creador y criatura.<sup>19</sup>

El método de encuentro del alma consigo misma en un conocimiento profundo en la mística del “recogimiento” es conocerse a sí mismo para gobernarse y entonces poseerse, ser dueño de sí mismo, ello implica la negación de yo o aniquilamiento para lograr una purificación activa, se trata de un viaje a la semilla o raíces de lo humano. La oración del propio conocimiento no es un mero entrar en sí, de espaldas a Dios, no de cerrarse al hombre; “lleva al centro, donde nacen los apetitos y deseos”.<sup>20</sup> Entre más peso o sustancia tengan los deseos entonces el alma tendrá menos posibilidad de encontrar a Dios, pues no puede entrar si hay sustancia material, pues Él es pura entidad o sustancia espiritual, punto de coincidencia con la mística del maestro Eckhart. El alma debe aligerarse y los apetitos la cansan, atormentan, oscurecen, ensucian y la adelgazan y debilitan. No codicia nada, nada la oprime hacia abajo ni le fatiga hacia su ascenso. “Lo importante es bajar al fondo o centro del yo, donde reside su fuerza, y revestirse de Dios [...] reflexión de los sentidos y potencias al centro del alma, la relacionan con la

<sup>19</sup> Andrés, Melquiades, *op. cit.*, p. 235.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 237.



integración y con la interioridad”.<sup>21</sup> Esta operación se describe con un lenguaje descendente, bajar al fondo del ser, o ascendente, subir sobre sí mismo, para ello se requiere purificar la vida sensible para lograr abrirse a la trascendencia. Según Melquiádes, este tipo de mística se separa del dualismo de los alumbrados, erasmistas y luteranos, porque en su interpretación se trata de un proceso de personalización, mientras que los otros tipos de místicas acentúan el dualismo entre el hombre interior y el exterior, yo no veo esta separación.

Considero un común denominador de todas estas corrientes devocionales de los místicos de “recogimiento”, los Hermanos de la Vida Común, Eckhart, los alumbrados o iluministas españoles de la Baja Edad Media del siglo XIV, los evangelistas erasmistas y luteranos del siglo XVI y finalmente el milenarismo providencialista de algunos de los frailes franciscanos, seguidores de Joaquín di Fiore del siglo XIII, como fue la crítica a las ceremonias más que a la devoción o a la fe. Para ellos, únicamente la filosofía de Cristo debía ser el centro de las doctrinas, basados en el Evangelio como la sola ley. De ahí la crítica a la vida del monje, a quien no le bastaba su nombramiento eclesiástico para ser aliado de la *Philosophia Christi*.<sup>22</sup> Incurrían, de esta forma, en la defensa de la *sola fides* sin el radicalismo luterano. Otra semejanza digna de mención son los ataques en contra de la escolástica, más teórica que práctica. Estas corrientes prefirieron por encima de todo el evangelismo. De igual manera, la lectura de la biblia en traducciones para el pueblo, una vulgarización de las enseñanzas del cristianismo, aunque como devoción por la sola fe, era más valiosa que las ceremonias de los monjes y sus complicadas interpretaciones de las biblias en latín. Fatídicamente, todo ello les valió ser acusados de paganismo simplemente porque veían en la condena contra Lutero un exceso del papado y del clero regular.

Es interesante cómo los espirituales franciscanos y los iluminados españoles se centraron totalmente en la venida del Espíritu Santo, a la manera como la Iglesia primitiva la esperaba, en el centro de su pietismo, de corte milenarista y providencialista de renovación de la humanidad. De esta forma, anota Marcel Bataillon:

[...] la última palabra de la contemplación consiste en decir que la evocación de la santísima Humanidad de Cristo no es un medio de unirse a Dios. De la misma manera que los apóstoles estaban detenidos en el amor de la sacra Humanidad, la cual era menester que les quitasen para que así volasen a mayores cosas deseando la venida del Espíritu Santo, así también conviene a los que se quieren aproximarse a la alta y pura

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>22</sup> Doctrinas centradas en la gracia como justificación o salvación del pecado.

contemplación dejar las criaturas e la sacra Humanidad para subir más alto y recibir más por entero la comunicación de las cosas puramente espirituales [...] Es preciso desembarazar el corazón [...] que del se vacíe y eche fuera todo lo criado, para que el señor solo more dentro de él [...] para llegar al final a una purificación de las pasiones y los deseos.<sup>23</sup>

De esta manera, se llega al conocimiento de Dios por la vía del desprendimiento y del nihilismo mundano y no por la vía de la escolástica o el estudio teológico. Se trata de una episteme a través del corazón ya purificado de las pasiones, un alma alumbrada o iluminada por las virtudes teológicas perfeccionada por el Espíritu Santo y las bienaventuranzas (promesas) evangélicas. Ésta es una postura pietista y devocional de corte antiescolástica e inclusive crítica de la misma, lo que provocó la animadversión del alto clero. Crítico de las ceremonias, las cuales no tenían ningún valor sin la disposición de la intimidad del alma en su seno.

El mismo Melquiades Andrés reconoce esta mística del “fondo” con la de Eckhart como su máximo exponente, la cual consiste en reducir las potencias del alma hacia su centro. Describe el ascenso del alma a sus potencias para luego descender al centro de la misma, adonde Dios entra como en su morada. Eckhart relaciona el fondo del alma con el fondo de Dios. El centro es el espacio sagrado de encuentro con Dios, el hombre descubre este espacio, el lenguaje con el que se expresa es el de la interioridad.

La reducción o reflexión de las potencias al centro pesa enormemente en los místicos. Según Osuna, Dios redujo el mundo al hombre (microcosmos), la revelación a Cristo, los múltiples mandamientos al del amor. La mística española es un esfuerzo continuo de reducción. También Lutero fue un genio de la reducción: solo Dios, solo Cristo, sola la Biblia, sola la gracia, sola la fe.<sup>24</sup>

Como vemos el mismo Melquiades relaciona esta mística de “fondo” con Eckhart, miembro de la *devotio moderna* y Lutero como heredero de esta última. En este tipo de místicas se deben reducir las sustancias o potencias del alma, una de ellas es la imaginativa; por ello, el alma debe desprenderse de las imágenes mentales y vaciarse de ellas para lograr su descenso hacia el centro para el encuentro con Dios, pues este no puede mezclarse con sustancias materiales, las imágenes finitas y mentales lo son, se debe desnudar al alma de ellas, en el caso de Eckhart llega al grado de recomendar el no centrarse en la humanidad de Cristo para lograr el encuentro con el Espíritu de Dios, como veremos más adelante. A diferencia de estos dos místicos, los “recogidos” rompen el muro de

<sup>23</sup> Bataillon, Marcel, *op. cit.*, pp. 167 y 168.

<sup>24</sup> Andrés, Melquiades, *op. cit.*, p. 252.

contención de las potencias del alma que dependen del entendimiento y de la imaginación en su comprensión del mundo, a través de un salto amoroso: “como el amor nos saca afuera para ponernos y colocarnos en lo que amamos, va el amor y entra en lo más secreto, quedándose el conocimiento fuera en las creaturas”.<sup>25</sup> Gracias al amor nuestro entendimiento se acalla o reduce, entre los enamorados las palabras sobran su unión se da en el silencio, con ello se rompe la metafísica aristotélica del conocimiento.

### **El método evangélico primitivo de los apóstoles franciscanos en la Nueva España**

El ascenso de los afanes reformistas de la mística y la teología Europea desde finales de la Edad Media, se acentúan de 1525 a 1560, luego del triunfo del luteranismo en el norte de Europa y de las místicas del “fondo”, las cuales vinieron acompañadas de una reacción política de comunidades muy específicas, como fueron reyes, nobles, papas, consejeros y pueblo, tanto a favor como en contra.

El origen de esas necesidades de reforma en España surgen a partir de las peticiones del papa a los Reyes Católicos de Castilla y Aragón de reformar monasterios y religiosos en 1478 y 1493, lo cual coincide con las críticas de Erasmo de Rotterdam en el *Enquiridion* y el *Elogio a la locura*, con las de Lutero en el *Manifiesto a la nobleza de la nación alemana* y con otros defensores de las reformas, según Melquiades. Los reformadores españoles buscan un hombre nuevo, que renueve al individuo y a la sociedad eclesiástica y civil en el campo del amor, la justicia y la paz, la cual coincide con la *Querella pacis* de Erasmo y con los comentarios de las *Epístolas* de san Pablo por Lutero. Es una época de malestar ideológico centrado en:

los grandes temas del hombre: destino, libertad, Cristo, fe, gracia, Biblia, sacramentos, Iglesia, caminos de unión con Dios; en los grandes binomios: ley y gracia, fe y obras, interno y externo, escolástica y mística, carne y espíritu, cuerpo y alma, entendimiento y voluntad, ciencia y experiencia, entendimiento y afecto, libertad y ley [...] Además se tardó en superar la división entre conventualidad, observancia y descalcez [...] se entrecruzan reformas y observancias, amor puro, alumbrados, cristianismo evangélico de Erasmo, Ejercicios espirituales de Iñigo de Loyola, primeros escarceos de luteranismo, relumbre del mundo de las beatas, como Isabel de la Cruz, Francisca Hernández [...] Admiran a esta última nobles, obispos y letrados: el cardenal Francisco de Quiñones, ministro general de los franciscanos observantes, el deán de Lovaina [...] futuro papa Adriano VI [...] Todo estaba mezclado y confuso [...] los alumbrados que creían ver a Dios y negaban la libertad.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Osuna, *Tercer abecedario*, citado en Melquiades, Andrés, *op. cit.*, p. 254.

<sup>26</sup> Andrés, Melquiades, *op. cit.*, p. 264.

El común denominador de la revolución espiritual de renovación es la promoción de la vida evangélica, iglesia primitiva, vida apostólica basada en la pobreza, los ideales de comunidad y el amor. Eso es lo que inspira a los 12 apóstoles franciscanos de 1523 y dominicos en 1526 de México y Perú. Los misioneros franciscanos que arribaron a la Nueva España en 1524 con Martín de Valencia como su líder, se reunieron con Pedro de Gante. Las dificultades con las que se enfrentaron fueron la idolatría, la incomunicación por la diversidad de lenguas, el clima, la altura de Tenochtitlán y las epidemias. En términos generales se pueden advertir dos métodos de evangelización: la tabla rasa y la evangelización providencial.

En lo que respecta a la tabla rasa, los misioneros españoles no reconocieron la legitimidad de los gobiernos indios ni sus religiones o cosmogonías. Las condenaron como idólatras y demoniacas. Venían con la idea de que convertir al indio era una manera de caridad al erradicar la condenación de sus almas. Para ello, era necesaria hacer una roturación total, a la manera como se barbecha un terreno o se limpia para la siembra, y así la semilla cayera en suelo fértil ya fructífera. En este tipo de evangelización, los misioneros tuvieron mucho cuidado de emplear nuevos vocablos para referirse a Dios, al papa y a la Virgen de Guadalupe. Se valieron de nombres enteramente innovadores, con la finalidad de que los indios no tuviesen oportunidad de asimilarlos con sus antiguos dioses. Inclusive se procuró no recurrir a los milagros ni promover las celebraciones de los santos porque los indios guardaban muchas festividades de culto a sus dioses. Los evangelistas no pretendían ocasionar un camuflaje de la idolatría con el aspecto de la cristiandad.

Hubo muchas destrucciones de ídolos y de templos prehispánicos. Los franciscanos comenzaron a fundar conventos en Texcoco y Tlatelolco los primeros, donde se fundaron los colegios para los niños de los nobles indígenas. La resistencia fue pasiva, nunca activa, pero no por ello menos efectiva. Al llegar a las comunidades informaban que venían en nombre del papa y del rey, como representaciones de la trinidad, y que la desobediencia a las ordenanzas era lo mismo que enfrentar al Dios de la cristiandad. Por ello debían renunciar a sus dioses y cultos, a los sacrificios humanos. Se ha registrado que uno de los caciques de las comunidades de indios les replicó que no podrían renunciar a lo que de sus antepasados habían aprendido, ni podían desterrar de la noche a la mañana sus costumbres. Para convencerlos, los frailes argumentaban que sus dioses no los habían defendido en contra de la Conquista española, lo cual ocasionó una gran discusión entre jefes y sacerdotes.

Dentro de las formas de resistencia por parte de los indios, estaba la emigración a zonas más altas en los montes y sierras, pero esto sólo podría durar ocho meses o cuando mucho un año, antes que los agruparan en reservas de indios para su evangelización y



catecismo. En el caso de los nobles, como método de evasión, enviaban a sus esclavos o criados a los conventos vestidos con ropajes elegantes para recibir la doctrina en su lugar; o en su defecto mandaban al hijo más pequeño y se reservaban enviar al hijo primogénito o su sucesor para no corromperlo con las enseñanzas cristianas. Otra resistencia, no menos efectiva fue la de revestir a la Tonantzin con la apariencia de la Virgen de Guadalupe, tanto así que Bernardino de Sahagún relataba en su *Historia general de las cosas de la Nueva España*, que de todas las eremitas dedicadas al culto mariano, la más visitada era el monte del Tepeyac, en donde se veneraba a la antigua diosa, aunque ahora dedicado a las apariciones a la Virgen. Sospechaba del culto idolátrico por la gran afluencia de visitantes en comparación con otras ermitas dedicadas igualmente a la Virgen. Todas estas formas de resistencia evidenciaron su efectividad, podríamos tener muchos más ejemplos, para comprobar cómo en teoría la evangelización pretendía ser pura, como tabla rasa, pero la realidad fue el sincretismo cultural.

La insistencia de los frailes en este método, conocido también como roturación total, fue de una necesidad inmensa. Una de sus consecuencias fue la rebelión de los indios del norte de México, bastante cruenta en contra de los misioneros por parte de los chichimecas, en las regiones de Zacatecas, Sonora y Sinaloa, y cuya tendencia se extendería hasta la Revolución mexicana en el norte de México a principio del XX con los indios yaquis. El método fue en parte efectivo por el poderío militar español, sin el cual sería imposible sofocar un levantamiento armado por parte de los indios.

Los intentos por erradicar la idolatría y todo aquello que les permitiera a los indios recordarla incluyó la destrucción de ídolos y templos, la prohibición de fiestas paganas, hasta la formación de niños que sirvieran de observadores para denunciar a sus padres, familiares o vecinos que llevaran a cabo prácticas sospechosas de idolatría. Se quisieron hacer a un lado las analogías entre las prácticas religiosas paganas y las cristianas, como en el caso del bautismo, la comunión y la confesión que practicaban de manera similar los mexicas en sus cultos y ritos, pero los misioneros juzgaron que nada tenían en común con los sacramentos de la Iglesia, sino que se trataban de una “satánica parodia”.<sup>27</sup>

Los misioneros veían la asimilación como un obstáculo a la verdadera conversión religiosa. Sin embargo tanto Toribio de Benavente, Motolinía (1482-1569) como Bernardino de Sahagún (1499-1590) se dieron a la tarea de estudiar escrupulosamente las culturas prehispánicas, sus lenguas, su cosmogonía y sus ritos, con la finalidad de realizar una evangelización mucho más eficiente. La obsesión del clero regular provocó persecuciones en contra de estos misioneros franciscanos, según cuenta Jerónimo de Mendieta

<sup>27</sup> Ricard, Robert, *La conquista espiritual de América*, p. 411.

tanto en *Vidas franciscanas* como en la *Historia antigua de México*, principalmente por el obispo Montúfar<sup>28</sup> que los vio bajo una sospecha de apoyo al paganismo.

Por su parte, el método llamado evangelización providencialista fue aquel que se aprovechó de lo existente, de la cultura primitiva, e incurrió en su resignificación semiótica. Es precisamente a esta a la cual Bolívar Echeverría<sup>29</sup> toma como modernidad alternativa y llama “ethos barroco”, la de una forma de vida que aprovecha lo existente como estrategia de supervivencia semiótica cultural. No es la finalidad de este trabajo ahondar en ella, porque se rebasaría el objetivo y la hipótesis de esta investigación.

### **Escatologías religiosas de Lutero y los milenaristas franciscanos**

Los teólogos luteranos contemporáneos, al realizar la exégesis de las cartas y sermones de Lutero, quien ocupó tres cuartas partes de la prensa escrita de 1517 a 1545, coinciden en afirmar la visión escatológica que tenía Lutero acerca del fin de los tiempos. El reformista proyectaba un venidero panorama apocalíptico debido a la corrupción de la Iglesia romana. Esto es comprobable en su *Cautividad de Babilonia*, en donde crítica a los abominables papistas; este escrito estuvo dirigido al papa León X, y aclaraba que las acusaciones no eran en contra de su divina persona, sino de su consejo de obispos y arzobispos corruptos. Resulta dudoso que se tratase de un verdadero sentimiento de admiración al papa, pues sabido es que Lutero mandó a hacer por encargo a Lucas Cranach y a Hans Holbein, entre otros artistas, representaciones de la autoridad eclesiástica y su Iglesia como encarnaciones del demonio y productos de desecho e incluso como un asno.

En la Nueva España, Lutero estuvo asociado con la serpiente, un animal demoníaco en la Biblia, también se le representaba con la figura de un dragón. Sin embargo, la presencia del monje cismático fue a través de la retórica, como muestra Alicia Mayer en su estudio,<sup>30</sup> aunque esta presencia simbólica surgiría en los imaginarios sociales hasta entradas las primeras tres décadas del siglo XVII. Como se ha hecho énfasis anteriormente, la Nueva España estaba más preocupada por erradicar la idolatría de los indios que por el contagio luterano.

Sabemos que existieron antes de las 95 tesis de Lutero otros reformadores de la Baja Edad Media. Dentro de las visiones escatológicas milenaristas tenemos la de los frailes franciscanos flamencos seguidores de Joaquín di Fiore en el siglo XV. Este fraile de la baja Edad Media consideraba que la historia de la evangelización estaba dividida en tres

---

<sup>28</sup> Antiguo calificador del Santo Oficio en la Nueva España.

<sup>29</sup> Cfr: Echeverría, Bolívar, *Modernidad de lo barroco*.

<sup>30</sup> Cfr: Mayer, Alicia, *Lutero en el Paraíso*.

etapas, la del Padre, el Hijo vigente en siglo XIII y la del Espíritu Santo, quien anunciaría la llegada del juicio final para corregir la corrupción de Europa. Estos ideales de renovación fueron los fundamentos de la orden franciscana, como eran los mandamientos de las escrituras de la Iglesia primitiva y los indios americanos eran considerados los últimos gentiles antes del juicio final.

Los primeros tres apóstoles franciscanos flamencos, de quienes se dice que cruzaron descalzos tierra firme de San Juan de Ulúa hasta la llegada a la ciudad de Tenochtitlán, y queriendo estar lejos del bullicio de reconstrucción de la Ciudad de México se fueron a Texcoco, nación aliada de Cortés, ahí los recibió Ixtlixóchitl en el antiguo palacio de Netzahualpilli.<sup>31</sup> Según el historiador Joaquín Icazbalceta:

Se dedicaron desde luego a aprender la lengua mexicana, para lo cual mostraba Fray Pedro las más felices disposiciones. Antes de cumplirse un año, llegó la misión de franciscanos con el custodio Fray Martín de Valencia. Salieron a recibirlos Cortés, Ixtlixóchitl y el padre Gante y habiéndoseles dado, a instancia de éste, el recado necesario, dijeron allí la primera misa solemne el día de San Antonio de Padua, el 13 de junio [de 1524...]. Admirados los recién venidos de que a pesar de la conquista y la presencia de los tres misioneros aun reinase la idolatría, sin que ni siquiera hubiesen cesado del todo los sacrificios humanos, preguntaron a sus predecesores que en que se ocupaban. Fray Juan de Tecto respondió por todos: “Aprendemos la teología que de todo punto ignoró San Agustín”, es decir, la lengua mexicana, indispensable para emprender la conversión de aquellas gentes.<sup>32</sup>

Las historias de los pueblos mesoamericanos serán escritas por franciscanos como Sahagún, Motolinía y Juan de Torquemada, una historia además escrita en náhuatl y no en castellano, es una interesante vulgarización de los textos para el acceso de los pueblos conquistados y una forma de preservación de la memoria. Lo anterior no significa que estos frailes desearan mantener los cultos considerados idolátricos, tampoco quiere decir que dejaran su tendencia colonizadora a favor del proyecto de unificación de la Corona por medio de la religión. No hubo un proyecto definido, esto fue involuntariamente una forma de conservación de la memoria. La evasión del total genocidio semiótico cultural constituyó un fenómeno que en una visión moderna podríamos llamar preservación de lo inmaterial, de la cultura de estos pueblos, cuya arquitectura y organización política quedó completamente en ruinas, pero dentro de sus escombros destellaban fuerza, la del mestizaje como forma de supervivencia, y culminó por adoptar las formas

<sup>31</sup> Márquez, Ignacio, *op. cit.*, pp. 18 y 19.

<sup>32</sup> Icazbalceta, Joaquín en Márquez, Ignacio, *op. cit.*, p. 20.

dominantes de los conquistadores por la religión al conservar una forma “criptomesoamericana”, es decir, bajo el ropaje simbólico del dominador continuaban practicando sus cultos a Tonantzin, Huitzilopochtli, entre otros ritos. Y que de igual manera, en un juego dialéctico semiótico, los misioneros aprovecharon los vestigios culturales mesoamericanos para reafirmar la cristianización en la Nueva España.

### A manera de conclusión

La investigación me permite concluir que la *devotio moderna* llegó a la Nueva España a través de Pedro de Gante y los 12 apóstoles americanos, místicos y misioneros franciscanos que compartían las reformas devocionales de los místicos europeos del norte de Europa durante la Baja Edad Media, como el maestro Eckhart, Tomás de Kempis y en particular los Hermanos de la Vida Común. Erasmo de Rotterdam estudiaría en esta congregación religiosa durante su juventud, mientras que Martín Lutero visitaría a uno de sus fundadores, Juan Reinecke, para dedicarse posteriormente al estudio sistemático de la *devotio moderna* con íntimas afinidades en su obra la *Teología alemana*, además de que se alojó con estos hermanos en Magdeburgo de 1496 a 1497. Influyeron también tanto a los místicos españoles como a los misioneros flamencos, en particular a Pedro de Gante, primo hermano de Carlos V. Sabemos además que los “12 apóstoles americanos” formaban parte de un movimiento —los espirituales— de rasgos milenaristas, apocalípticos y utópicos en la tradición de Joaquín di Fiore (1202); asimismo, consideraban a los indoamericanos los últimos gentiles antes de la llegada del fin del mundo.

La utopía de realizar una nueva Iglesia similar a la cristiana primitiva para corregir los errores de la vieja Europa, enferma de ambición, y la cual invirtió su misión evangélica, fue compartida tanto por los primeros frailes y místicos franciscanos como por Martín Lutero. Los primeros vieron en los indios, con su sencillez, simplicidad, pobreza y falta de ambición la oportunidad de realización de un cristianismo ideal basado en la pobreza, la propiedad comunitaria, la unión por la fe y la caridad. ¿No era acaso esto lo que Lutero pedía con su *sola fides* y su idea originaria de *ecclesia* fundada en la comunidad de fieles? Así pues, tanto el reformador alemán como los espirituales franciscanos consideraban a la Iglesia de la vieja Europa encerrada en una *Cautividad de Babilonia*, lo cual constituía una señal inequívoca del fin de los tiempos en las imágenes escatológicas y apocalípticas, cautiva en la idolatría hacia el oro por las jerarquías eclesiásticas, hundidos en el pecado de la ambición y la guerra.

La crítica política de los místicos devocionales de la vía moderna compartidas por las órdenes mendicantes franciscanas en la Nueva España, permitió la implantación de las utopías políticas de los franciscanos en sus Repúblicas de indios, con la educación de los indoame-

ricos, la exclusión del diezmo a los nativos dada la pobreza estructural que padecían, la organización del trabajo como alternativa al repartimiento de los indios en las encomiendas. Asimismo, su división en gremios de artesanos, pintores, copistas de libros, músicos, cantores, fue una estructura administrativa y educativa que cuestionó al clero regular, al arzobispo Montúfar y culminó por provocar la animadversión contra las órdenes mendicantes, quienes tenían una relativa autonomía al no depender del diezmo, sino de las limosnas.

### Fuentes de consulta

#### Bibliografía

- Andrés, Melquiades, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, FCE, México, 2013.
- Dussel, Enrique, *Política de la liberación*, Trotta, España, 2009.
- Echeverría, Bolívar, *Modernidad de lo barroco*, ERA, México, 2000.
- Eckhart, *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid, 2011.
- Gutiérrez, Gustavo, *En busca de los pobres de Jesucristo*, PUJ, Bogotá, 2005.
- Márquez, Ignacio, *La utopía del Renacimiento en tierras indígenas de América*, BUAP/UDLAP, México, 2001.
- Martín Hernández, Francisco, “Alcance cultural de la Reforma: imprenta, escuela, universidad, lengua”, en Dieter Koniecki y Juan Manuel Almarza-Meñica (eds.), *Martín Lutero, 1483-1983: Jornadas hispano-alemanas sobre la personalidad y la obra de Martín Lutero en el V centenario de su nacimiento*, Instituto Superior de Filosofía de Valladolid, España, 1984.
- Mayer, Alicia, *Lutero en el Paraíso*, IHH/UNAM/FCE, México, 2008.
- Pirenne, Henry, *Historia económica y social de la Edad Media*, FCE, México, 1980.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de América*, FCE, México, 2013.
- Ruiz Sotelo, Mario, *Crítica a la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de las Casas*, Siglo XXI Editores, México, 2010.

María Cristina Ríos Espinosa

Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. La reforma*, vol. 2, [traducción de Juan José Utrilla], FCE, México, 1993.

Teresa de Mier, Servando, *Escritos y memorias* [O’Gorman, Edmundo (ed.)], UNAM, México, 1994.

Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana*, vol. 2, IHH/UNAM, México, 1975.

Van Engen, John, *Sisters and Brothers of the Common Life. The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2008.

### **Mesografía**

Rotterdam, Erasmo, *A Book Called in Latin Enchiridion Militis Christiani and in English the Manual of the Christian Knight, Replenished with the Most Wholesome Precepts Made by the Famous Clerk Erasmus of Rotterdam, to which is Added a New and Marvellous Profitable Preface*. Londres: Methuen and Co. *Online Library of Liberty*, 1905. Disponible en <http://oll.libertyfund.org/titles/erasmus-the-manual-of-a-christian-knight#toc> [abril de 2017].

## VAMOS A VER CÓMO PASÓ... CRÓNICA DE LA APARICIÓN DEL CRISTO DE CHALMA



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

Santo Señor de Chalma

Se habían apagado cruentas luchas.  
Habíanse derruido adoratorios y ciudades. El fuego  
lo había purificado todo.  
De las cenizas en rescoldo iba a nacer un mundo Nuevo.  
Y los años corrían y acaecían maravillas...  
En la dura montaña, fué [sic] derribado, de su  
espantable pedestal Ostoctéotl, el señor de la cueva.  
Desapareció para siempre el bárbaro ritual  
del sanguinario dios.  
En vez de crueles danzas arrebatadas, comenzaba  
el milagro de los ritos floridos y las suaves plegarias.  
No más el reino del insaciable y cruel dios de la cueva.  
Reinaría en adelante el Santo señor de Chalma,  
este sí indiscutido amo de las montañas, las abras,  
los valles y los ríos, los corazones y las almas.  
Vivirá eternamente en la Cueva y el Valle, en  
montañas y ríos, el milagro de San Santo Señor de Chalma.

*Vamos a ver cómo pasó...*

Xavier Icaza  
*De Chalma y de los Remedios*

Toda aparición abraza una historia, una relación. De breves consideraciones a la crónica del Señor de Chalma<sup>1</sup> vayamos a ver cómo pasó:

---

<sup>1</sup> Véase “Breves consideraciones a la relación de la aparición del Cristo de Chalma”, *Pensamiento Novohispano* 18, que contiene la parte introductoria de este escrito, así como algunas cuestiones aquí ampliadas.

## Los agustinos en Chalma

Los agustinos llegaron a la Nueva España en 1533 procedentes de Castilla y precedidos en estas tierras por los franciscanos y dominicos. La finalidad de estos grupos mendicantes en América, consumada ya la conquista militar, era suprimir la idolatría y propagar el evangelio. Los agustinos evangelizaron la región meridional, extremo oriental del estado de Guerrero, entre la misión dominica de Morelos y el grupo franciscano-dominico de Puebla, al oeste; la región septentrional, ocupada por los otomíes, ahora es el estado de Hidalgo, San Luis Potosí, Puebla y Veracruz; y la región occidental, incluía lo que hoy es el estado de Michoacán, y que también se encontraba entre dos grupos franciscanos y estaba unida a la Ciudad de México por medio de los conventos agustinos cercanos a la ciudad de Toluca.<sup>2</sup>

Según Juan de Grijalva,<sup>3</sup> cronista agustino, los religiosos llegaron al valle que rodea Chalma y fundaron la misión evangelizadora de la región occidental entre 1537 y 1540. En 1537 se estableció el convento de Ocuilan y en 1540 el de Malinalco. Así, los frailes agustinos emprendieron con gran devoción su labor evangelizadora en la zona de Ocuilan, Malinalco, Zacualpan y Toluca, 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 Teztecattl 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>4</sup>

En este mudar de religión los nativos ocuiltecas continuaban con sus fervientes cultos sangrientos y llenos de supersticiones. Dice Sahagún al respecto: “Los que llaman ocuiltecas. Estos que se llaman ocuiltecas viven en el distrito de los de Toluca, en tierras y términos suyos. Son de la misma vida y costumbre de los de Toluca, aunque su lenguaje es diferente de los de Toluca. Usaban también, y muy mucho, de los maleficios o hechizos”.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Cfr. González, Alejandra, *Chalma: una devoción agustina*, p. 50.

<sup>3</sup> Autor de la *Crónica de la orden NPS Agustín de la Provincia de la Nueva España* publicada en México en 1624, relación que da cuenta de la tarea evangelizadora de la orden, pero no da detalles sobre los cultos indígenas, datos que nos ayudarían a comprender con mayor claridad el trasfondo de los fervores cristianos surgidos en estas regiones, como es la adoración al Cristo de Chalma.

<sup>4</sup> Citada en Rodríguez-Shadow, María J. y Robert D. Shadow. *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, p. 36.

<sup>5</sup> Sahagún, Bernardino de, *Historia de las cosas de la Nueva España II*, p. 225.





Ante estas circunstancias aún idólatras, el milagro se dio. Dos frailes fueron a una de estas cuevas y se encontraron con un Cristo que había destruido y sustituido a un ídolo en una cueva. Para erradicar el paganismo y predicar la fe cristiana comenzó la propagación del relato de la aparición del Cristo de Chalma. Su culto 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 de Jesús María y su discípulo fray Juan de San José,<sup>6</sup> quienes por sus acciones milagrosas convirtieron a Chalma en uno de los centros de procesión más importantes del virreinato.

### Francisco de Florencia: relator de apariciones

En 1683 Francisco de Florencia formó parte del grupo de testigos a los que se les propuso el *Interrogatorio*, narración hagiográfica de la vida ejemplar de fray Bartolomé de Jesús María, de fray José Sicardo, quien se dio a la tarea, por indicación del arzobispo de México Francisco de Aguiar y Seijas, de escribir sobre el eremita mestizo de Chalma, con el fin de iniciar el proceso de beatificación.<sup>7</sup> Así, la relación de Florencia se basa en lo que le relata fray de San José, discípulo y sucesor de fray Bartolomé, así como, quizá en menor medida, en el *Interrogatorio* de Sicardo. Florencia saca a la luz su obra de la aparición del santo Cristo seis años después de haber estado en el santuario. Aunque su obra fue poco conocida en México, porque se editó en Cádiz, fue fundamental para el culto, así como para la escritura religiosas novohispana.

La obra del jesuita ha sido una gran difusora de diversas devociones. Florencia es uno de los más notables representantes de la literatura de apariciones. Ocupó el cuarto lugar de los cronistas de la Compañía de Jesús en la Nueva España. Nacido en la Florida en 1620, entra al Instituto de San Ignacio a los 16 años. Enseñó teología y filosofía en el

<sup>6</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 a Chalma en uno de los centros de peregrinación más importantes de la Nueva España”. Antonio Rubial, “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España”, pp. 62 y 63.

<sup>7</sup> Cfr. Rubial, Antonio, “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España”, p. 63.

Máximo Colegio de San Pedro y San Pablo, del que años después, a su regreso a México de Europa, fuera rector. Desempeñó diversos cargos en el Tribunal de la Inquisición y era aplaudido tanto en el pulpito como fuera de él.<sup>8</sup>

Su trabajo es notable, ya que su obra es una puerta para comprender la religiosidad mexicana, sobre todo la mariana. Redacta la historia de la Virgen de Guadalupe bajo el nombre de *Estrella del Norte de México*, texto en el que Florencia da “unidad y universalidad a la tradición de sus apariciones, dándole el importantísimo carácter de presupuesto nacional”.<sup>9</sup> Es significativo hacer notar que el jesuita usa este libro para argumentar y promover la aceptación del culto guadalupano por Roma, pidiendo la autorización de una fiesta para la Virgen Morena.<sup>10</sup>

Escribe también la *Historia de la Compañía de Jesús*, primer documento impreso que da fe de los triunfos y actividades de los jesuitas y su importancia en la formación de la mexicanidad. Entre otras obras del padre Florencia están *La milagrosa invención de un tesoro escondido*, escrito que recoge la tradición de la Virgen de los Remedios. Así como diversos libros hagiográficos, como la biografía piadosa de Juan Diego y, claro está, la crónica del Santuario de san Miguel de Chalma. Su texto póstumo es una enciclopedia de apariciones novohispanas llamado *Zodiaco mariano*, recopilación de 106 imágenes marianas, que concluyó el también jesuita Juan Antonio de Oviedo y que vio la luz en 1755.<sup>11</sup>

### **Cronistas de la aparición milagrosa**

Varios fueron los cronistas que hablaron sobre la aparición del Cristo, fray Juan de Magallanes en el siglo XVIII, prelado del convento, escribió un pequeño compendio sobre la imagen aparecida. Años más tarde, fray Manuel Gutiérrez redacta un informe sobre el milagro, escrito que fue enviado al papa Benedicto XIV y que se perdió en los anales de la historia. 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>12</sup>

La crónica más propagada del santuario, y por lo tanto la más conocida, es la de fray Joaquín Sardo, publicada en 1810 y que es una copia de la crónica de Florencia. Dice Rubial al respecto:

---

<sup>8</sup> *Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, p. XV.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. XVI.

<sup>10</sup> Rubial, Antonio, “La crónica religiosa: historia sagrada y conciencia colectiva”, p. 339.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 340.

<sup>12</sup> *Cfr.* Rodríguez-Shadow, María J. y Robert D. Shadow, *op. cit.*, p. 35.

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>13</sup>

En la amplia crónica de Joaquín 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.*

Enseguida del extenso rótulo dice: “Nuevamente escrita por R. P. predicador jubilado 2° prior actual de este real convento, Fr. Joaquín Sardo. Quien la dedica á [sic] su M. Illré y sagrada Providencia”.<sup>14</sup> La relación está editada por la casa de Arizpe en México en el año de 1810.

Si bien en la carátula del libro apunta que el texto es una reescritura del escrito del jesuita, hay diferencias, y muchas más de las que aquí se pueden sugerir, porque por desgracia resultó imposible encontrar el texto de Florencia. Lo escaso que se señala proviene de las fuentes consultadas que citan directamente al hagiógrafo. El título completo del libro de éste es: *Descripción histórica, y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas en el Reino de la Nueva España e invención de la milagrosa imagen de Chisto Nuestro Señor crucificado que se venera en ellas. Con un breve compendio de la admirable vida del admirable anacoreta fray Bartolomé de Jesús María y algunas noticias del santo fray Juan de San Joseph, su compañero.* El texto fue editado en Cádiz por la imprenta de la Compañía de Jesús, Cristóbal de Requena en 1689. A todas luces se ve la modificación del rótulo, además de que el impreso consta de 300 páginas, de las que 78 están dedicadas al santuario y las 174 restantes son el compendio de la vida del ermitaño fray Bartolomé.<sup>15</sup> Es notoria la importancia que le da a la vida del taumaturgo, incluso más que al relato de la aparición, y es comprensible, ya que el padre pudo obtener muchos datos por medio de su informante, fray Juan de San José, quien tenía ya algo escrito sobre la vida de su maestro.

<sup>13</sup> Rubial, Antonio, “Los santos milagrerros y malogrados de la Nueva España”, p. 71.

<sup>14</sup> 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.*

<sup>15</sup> Rubial, Antonio, “Los santos milagrerros y malogrados de la Nueva España”, p. 67.

Los poemas, a todas luces se observa que fueron agregados por Sardo a la relación, la fecha claramente lo indica. Éstos fueron compuestos un año antes de la publicación del libro. También la dedicatoria corre bajo la pluma del prior agustino, ya que está firmada por él. Como en toda reelaboración hay omisiones y nuevas presencias. La palabra escrita es siempre expresión del mundo personal. Lo importante es que la reedición, textual o casi textual, que hace Sardo siguió alimentando la devoción de los feligreses por el santo Cristo de Chalma.

### Remembranza del santuario

La reescritura de la aparición milagrosa que hace Sardo, sin duda alguna, antes de pasarla al papel, ya era literatura oral que se pasaba de boca en boca como acontecimiento portentoso. Al principio del milagro, dice la crónica, en muchos años en el lugar no vivió hombre alguno, no había casa ni propósito, pero no faltaban peregrinos que vinieran a adorar al crucifijo y en los días de fiesta no faltaba religioso piadoso que fuese a celebrar el santo sacrificio de la misa, a la que asistían españoles e indios de Ocuilan y Malinalco. Visitando devotos el lugar santificado con la milagrosa efigie del hijo de Dios, corrió por más de 60 años la fama de este sagrado sitio, hasta que la providencia del Señor trajo a su devoto siervo fray Bartolomé de Jesús María, quien asentó en este santuario su habitación, y con las limosnas que le daban labró casa para hospedar a los peregrinos. Edificó un conventículo con su clausura y sus celdillas, “que más parecían sepulturas que celdas. Hízolas [*sic*] así porque juzgó que los que hubiesen de morar en ellas iban á [*sic*] morir al mundo y á [*sic*] vivir á [*sic*] Dios”.<sup>16</sup> De esta manera comenzó lo que sería el gran santuario de san Miguel de Chalma.

Tuvieron que pasar 144 años, después de que en 1539 apareciera la sagrada imagen, para que los superiores agustinos resolvieran la fundación del convento. Fray Diego Velázquez de la Cadena, quien no era prelado agustino, pero gozaba de la estimación de su superior provincial fray Antonio Quezada, fue comisionado para visitar el santuario y decidió edificar un convento. Al año siguiente, ya en el oficio de provincial, Quezada tuvo la bendición de ver la fundación de éste con doce religiosos como residentes.<sup>17</sup>

Pero había un inconveniente, además del terreno escabroso que dificultaba la construcción, la imagen del Cristo todavía permanecía en la cueva y no había otro lugar para su veneración, más que las viviendas o celdas construidas por los primeros anacoretas del santuario. Casi 144 años permaneció en aquella cueva, “lugar que había glorificado con sus divinas plantas, habiendo hecho primero casa de su majestad y su grandeza”. Fue la pro-

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 86 y 87.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 105-107.

videncia del Señor, protegiendo a los peregrinos y fieles devotos, porque “la subida para la cueva era áspera y fragosa, y por tanto inaccesible a los débiles, fuerzas de los enfermos e impedidos que venían al debido cumplimiento de sus promesas”, que en 1683 se llegó a ver el traslado de la sagrada imagen al nuevo templo dedicado a María Señora nuestra de Guadalupe. “Se acabó y dedico este templo día 5 de marzo de 1683 que fue viernes primero de Quaresma [sic] en que celebra la iglesia las Cinco Llagas de nuestro divino Redentor, y día célebre desde entonces en este santuario”.<sup>18</sup>

Cien años más tarde, según apunta el cronista, y bajo la solicitud de fray Antonio García Figueroa, que el exmo. sr. virrey de México le diera al santuario el título de Real Convento y Santuario de Nuestro Sr. Jesucristo y San Miguel de las Cuevas de Chalma. Este hecho se llevó a cabo el 6 de septiembre de 1783, cuando Carlos III, que felizmente gobernaba toda la monarquía, recibió con buen agrado la petición y encendido de piedad y devoción se sirvió de expedir su real cédula en San Idelfonso.<sup>19</sup>

Hasta aquí los felices progresos que debemos referir de este santuario y real convento, así en lo espiritual, como en lo temporal, desde que fue trasladada á [sic] este templo la sagrada imagen de nuestro Soberano Redentor crucificado: quedando la cueva donde fue [sic] su admirable aparición signada para el culto del gloriosísimo Arcángel S. Miguel, que como patrón y titular de este santuario, fue [sic] colocado en ella juntamente con los dos Santos Arcángeles Gabriel y Rafael, para que abrazando el escudo del fuerte poder que el Señor le comunicó contra el soberbio Luzbel, defienda, ampare y proteja este devoto sitio de las asechanzas de tan impío adversario.<sup>20</sup>

### La crónica de la aparición del Cristo

La relación histórica que nos presenta Sardo está contenida en 386 páginas, las cuales están divididas en tres libros, una “Protesta”, un “Poema devoto” y el “Índice General al Tripartito de esta Obra”, más las hojas del inicio que son un canto de salvación, Isaías: 12, una dedicatoria a la “*Muy ilustre, venerada y sagrada Provincia*”, un “Prólogo”, la “Introducción” y un grabado de la aparición. El libro I: “Historia del santuario de Chalma”, consta de 16 capítulos. El libro II: “Historia breve o compendio de la admirable vida y virtudes del Siervo de Dios Fr. Bartolomé de Jesús María, religioso lego del orden de N. P. S. Agustín, y primer morador del yermo y santuario de Chalma”, el más extenso, está compuesto por 24 apartados. El capítulo III: “Contiene el resumen de la vida del

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp.109-112.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 118-120.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 123.

hermano Fr. Juan de S. Josef”, que es la biografía resumida de Juan de San José y su educación en Chalma, lo constituyen sólo cinco capítulos y la copia de una carta: “Copia de una carta del superior del convento de Chalma, recomendatoria de la virtud de Fr. Juan de S. Josef”. Enseguida viene la “Protesta”, la que dice:

*No damos á [sic] esta historia mas [sic] autoridad  
que la que le puede dar la fé [sic] humana, sin  
oponernos á [sic] los decretos de los Sumos Ponti-  
fices, especialmente á [sic] los del Sr. Urbano VIII  
Y si alguna vez decimos santo, ó [sic] beato, ó [sic] mi-  
lagro, ó [sic] cosa milagrosa, &c. No queremos  
prevenir el juicio de la santa madre Iglesia,  
a quien toca el calificar todas estas cosas, y  
canonizarlas con su autoridad Suprema, y á [sic]  
Todos sujetamos nuestro juicio.*

El final de la obra está a cargo del índice, pero antes de éste están los 20 poemas que conforman el “Poema devoto”, que se basa en el salmo 50, conocido como “*Miserere*”. “Del salmo 50 perifrasedado con los pasos de la sagrada pasión, y repartido en los 20 cuadros que adornan el claustro del convento de Chalma, dispuestos en el año 1809 por el R.P.E. Josef María Rodríguez, religioso del mismo convento”.

La crónica de la aparición del santo Señor de Chalma es un escrito que recrea el acontecimiento milagroso y detalla el objeto que Dios ha enviado para demostrar su potestad, así como el lugar en el que se da el prodigio. La relación es una descripción narrativa que por medio de la figura retórica denominada écfrasis<sup>21</sup> se hace palabra la imagen. Y que en términos de Luz Aurora Pimentel, este recurso literario “establece una relación tanto referencial como representacional con un objeto plástico que el propio texto propone como autónomo, como *otro* con respecto al discurso que intenta representarlo”.<sup>22</sup> Así la crónica, el relato, nos muestra o representa de manera verbal al Hijo de Dios crucificado aparecido en la cueva. Asimismo, los poemas de Josef María son un fruto de la écfrasis en donde las pinturas se vuelven palabras, versos inspirados por el salmo. Expresiones vueltas hacia Dios. Así en la crónica se lee la siguiente descripción de la sagrada imagen aparecida, que evidencia, entre muchos otros fragmentos, lo que se asevera del uso de la figura retórica, haciendo del trabajo del cronista una obra o producto ecfástico e intertextual lleno de imágenes contenidas en la palabra:

<sup>21</sup> “El sentido original de esta figura, tal y como lo entendían los rétores de los siglos III y IV d. de C. y en especial Hermógenes, en su *Echphrasis. Progymnasmata*, quedaba definido dentro de las formas de la descripción: se trataba de una descripción extendida, detallada, vívida, que permitía ‘presentar el objeto ante los ojos;’ una descripción que tenía la virtud de la *energeia*”. Luz Aurora Pimentel, “Ecfrasis y lecturas iconotextuales”, p. 281.

<sup>22</sup> *Idem.*

Quien se presentare delante de este devotísimo crucifixo y considere la estructura admirable de su sagrado bulto, la ditribucion de sus tamaños, su estatura de la proporción de un hombre bien dispuesto, lo bien compasado de sus miembros, brazos y piernas, el natural caimiento de la cabeza, lo descolgado y vencido de su cuerpo, y tan cargado sobre los pies, quanto fué el peso que le agovió de nuestras iniquidades: quien contemplare, pues, este admirable conjunto de perfecciones, y la igualdad y proporción de todas sus partes, no hay duda, sino que sorprendido deja sombro haria juicio de que el autor de tan bien acabada imagen, conoció muy bien de vista á su original. Si de la admiracion de la vista pasa á la seriedad de la reflexion, advertirá en todo el sagrado simulacro, un doloroso espejo de la pasión y muerte del mismo hijo de Dios aquel venerable rostro afeado, acardenalado y entumecido manifestando el baldon y la afrenta de las bofetadas y pescozones: aquella divina cabeza ceñida hasta sobre los ojos de una cruel corona que en lo rigorosa y oprimida, casi hace palpable á nuestra vista el tormento feroz de las espinas: aquella cerviz adorable, tristemente caida sobre el pecho hacia el lado diestro, los ojos quebrados y escondidos hasta el centro, la nariz macilenta y afilada, entreabierta la boca y asomada un tantillo la lengua, y todo el aspecto lamentable, de un cadáver reciente, que parece, que ahora poco rato ha, fué miserable despojo de la muerte.<sup>23</sup>

Continuando con el testimonio del milagro, el cronista y prior 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 [sic] que la destinó la divina Providencia”<sup>24</sup> había un altar donde tenían colocado a Oztoteotl a quien los naturales

sacrificaban al demonio abominables cultos, ofreciéndole inciensos y perfumes, y tributándole 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 [sic] de leones, tigres, lobos y multitud de animales y sabandijas venenosas, como víboras [sic], escorpiones y alacranes, inmundos compañeros del infernal y maligno huésped [sic] que la habitaba”.<sup>25</sup>

Para algunos historiadores Oztoteotl es una forma de Tláloc. Para otros es Tezcatlipoca. Para Sardo es “el Dios de las cuevas, aunque de ello no hay total certeza”. Lo que es un hecho fehaciente es que el lugar era un importante sitio de culto visitado por peregrinos del lugar y de lejos.<sup>26</sup> El fraile asienta:

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 25-27.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 3 y 4.

<sup>26</sup> Las cuevas de Chalma fueron un centro muy importante pagano, a ellas llegaban grandes peregrinaciones procedentes de diversas regiones de Mesoamérica. Y probablemente Oztoteotl sea una advocación de

Era mucha la devoción (mejor diríamos superstición) y grande la estima, que su engañada ceguedad hacía de este ídolo, y conforme á [sic] ella, era el numeroso concurso de naturales, que de toda la comarca, y aun de los más remotos climas venían á [sic] adorarle y ofrecerle torpes víctimas, y pedirle para sus necesidades, el favor y auxilio, que engañados se persuadían podía darles.<sup>27</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 Perea, 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 [sic] nuestra santa fé [sic].<sup>28</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>29</sup>

Fray Nicolás de Perea, quien dominaba el idioma ocuilteca, hablado en Ocuilan, comenzó a predicar “con ardor y eficacia”. Expuso que aquel ídolo no era Dios, sino el demonio que quería su ruina y muerte eterna, y la de todos los pobres que allí morían sacrificados, que no había más Dios que Jesucristo hijo de Dios verdadero, quien vino al mundo, no a quitar a los hombres la vida, sino a dar la suya para que ninguno se condenase, y para que todos alcanzasen, con el precio de su sangre, la vida eterna.<sup>30</sup>

El discurso del fraile, apunta Sardo, anunciaba “la luz de la verdad”. Pero a ciencia cierta no se sabe qué pasó en la cueva enseguida del sermón. El cronista anota que la diversidad de traducciones de los documentos indígenas varía 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 y se fueron del lugar uno por uno.<sup>31</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. Y 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; por ello solicitaron tiempo para su decisión, pensarían y responderían al otro día. Al tercer día del compromiso (hay varias

---

Tezcatlipoca negro y a él se veneraba.

<sup>27</sup> Sardo, Joaquín, *op. cit.*, p. 3.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>30</sup> *Cfr. Ibidem*, p. 10.

<sup>31</sup> *Cfr. Ibidem*, p. 13.





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. 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:<sup>32</sup> “¡oh estupendo prodigio! ¡oh portento admirable de la divina omnipotencia!”.<sup>33</sup> 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>34</sup>

La portentosa parición, comenta Sardo, era inteligible para los malinaltecas, chamaltecas y ocuiltecas, pero aun sin la claridad de lo acontecido, les abrió los ojos y conocieron la verdad. Impresionados los indios decían:

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 [sic] sus pies yace postrado y deshecho el ídolo en quien hemos tenido vinculadas nuestras confianzas, cuya protección hemos invocado, y á [sic] 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>35</sup>

Este acontecimiento sucedió en el año de 1539, dice la crónica de Sardo en el primer párrafo del capítulo 1: “Por una tradición invariable, que de padres á [sic] hijos ha corrido desde el año de mil quinientos treinta y nueve, en que sucedió la milagrosa aparición de la sagrada imagen del Divino Señor en la cueva”. Aunque, por un lado, esta fecha es poco confiable, ya que de los frailes Nicolás de Perea y Sebastián de Tolentino, a quienes se mencionan en la relación como testigos de la aparición, no se tiene información que hayan llegado a Ocuilan en 1537, año en el que se designó se fundara el convento de esa región. Perea llegó a la Nueva España en 1539 junto con 10 frailes encabezados por Juan Estacio, Prior de Atotonilco. Por otro lado, Juan de Grijalva, en el capítulo 24 del libro 4 de su extensa crónica agustina, habla de Nicolás de Perea y nunca menciona que haya estado en Ocuilan. Únicamente habla de fray Bartolomé de Jesús como fundador del santuario de Chalma. A Sebastián de Tolentino se le identifica con fray Sebastian Medellín, quien en 1563 era intérprete de ocuilteca.<sup>36</sup> Y siguiendo con la suspicacia sobre fecha de la aparición, en un trabajo de Augusto Genin, quien cita a Florencia, da

<sup>32</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 20.

<sup>33</sup> *Idem*.

<sup>34</sup> *Idem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>36</sup> Cfr. González, Alejandra, *Los agustinos en Chalma*, pp. 118 y 119.

como año del suceso 1540: “Al día siguiente, Pascua del Espíritu Santo, ocho de mayo o veintinueve de septiembre, las tradiciones no están de acuerdo en lo particular, por lo cual se ha tomado el discreto partido de celebrar las tres del año de 1540”.<sup>37</sup>

### A manera de conclusión

Más allá de la fecha exacta del milagro, este evento, 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 Oztoteotl 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 en 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 donde un pueblo en desgracia y con apetencia de salvación dócilmente respondería con fervor y esperanza a lo que se lee en la fachada del santuario “Venid a mí todos los que estáis trabajados y cargados, que yo os aliviaré”.

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. Las manifestaciones religiosas y los relatos de apariciones fueron muchos durante la época virreinal. Si eran auténticos o no, es poco relevante, lo significativo es que fueron respondiendo a la necesidad de identidad y legitimación de los diversos y heterogéneos nacientes sectores novohispanos.

La escritura es un espacio que muestra realidades. No habla de otra cosa más que del mundo del ser humano y es en ese sitio y de ese lugar del que se reflexiona. La literatura es la expresión o representación del ser que a través de un lenguaje artístico ofrece revelación, porque menciona lo indecible, lo impensable. La relación de la aparición del Cristo de Chalma nos dice de un prodigio que nos remonta a nuestra singular esencia y relación con los dioses. La Nueva España se constituyó por un pueblo conquistado, pero al parecer, protegido por un halo divino. Nuestro rostro de nación se ha tejido con estas historias de apariciones y aparecidos, con una unidad de perspectiva y creencias que por un momento hacen que nos convirtamos todos en uno por la devoción y el folclor que nos unen y nos permiten que la amargura y la necesidad se disfracen de fiesta. Celebremos el misterio de la portentosa aparición, la visión sorprendida que dotó de vida a un naciente pueblo.

### EL SANTO SEÑOR DE CHALMA

*El momento es solemne. El sol brilla en todo su esplendor. Parece día de fiesta. Mujeres, niños y hombres se han vestido sus mejores galas. Todos agitan ramas, ramilletes. Relucen los árboles. Brillan sus hojas*

<sup>37</sup> Genin, Augusto, “El santuario de Chalma”.

*con sin igual verdura. Los riachuelos acarician el  
Abuehete Santo, que diríase nacido de nuevo. De la cueva  
Ilumina el mismo resplandor —balo en prodigio—  
del Santo Señor de Chalma.*

“Octava Estampa”  
Xavier Icaza  
*De Chalma a los Remedios*

## Fuentes de consulta

## Bibliografía

- Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España* [prólogo y notas de Francisco González de Cossío], UNAM, México, 1957.
- González Leyva, Alejandra, *Chalma: una devoción agustina*, UAEM/Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Los agustinos en Chalma*, tesis de licenciatura en Historia, UNAM, México, 1882.
- Icaza, Xavier, *De Chalma y de los Remedios* (Teatro popular), Colección Los Presentes, Ediciones de Andrea, México, 1963.
- Maza, Francisco de la, *El guadalupanismo mexicano*, Porrúa, México.
- Rodríguez-Shadow, María J. y Robert D. Shadow, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, UAEM, Toluca, 2002.
- Rubial, Antonio, “Los santos milagreros y malogrados de la Nueva España”, en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, INAH/UIA, México, 1997.
- \_\_\_\_\_, “La crónica religiosa: historia sagrada y conciencia colectiva, en Raquel Chang-Rodríguez (coord.). *Historia de la literatura Mexicana 2*, Siglo XXI Editores, UNAM, México, 2002.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia de las cosas de la Nueva España II*, Red Ediciones, Barcelona, 2017.
- 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*, Casa de Arizpe, México, 1810.

*Rosa María Camacho Quiroz*

### **Mesografía**

Genin, Augusto, “El santuario de Chalma”. Disponible en <http://www.mna.inah.gob.mx/documentos/398.pdf>. [1 de junio de 2017].

Pimentel, Luz Aurora, “Ecfrasis y lecturas iconotextuales”. Disponible en <http://www.lpimentel.filos.unam.mx/sites/default/files/poligrafias/4/13-luz-aurorapimentel.pdf>. [13 de febrero de 2018].

## EL PECADO DE AVARICIA EN EL *TRATADO SOBRE LOS SIETE PECADOS MORTALES*, DE FRAY ANDRÉS DE OLMOS



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

### Introducción

Los reyes de España lograron la conquista de los pueblos mesoamericanos mediante sus audaces y ambiciosos súbditos, por un lado, en el aspecto militar y político, y por otro, en el espiritual en su propio ejercicio del patronato real; mientras tanto, los frailes franciscanos, dominicos, agustinos y otras órdenes religiosas que llegaron posteriormente, realizaban la tarea evangelizadora proponiéndose como meta la organización y la consolidación de la Iglesia en estas tierras. Por consiguiente, la sociedad fue reestructurada a partir de los esquemas feudales, pero los misioneros le infundieron el espíritu medieval desde la evangelización y la catequesis. Sin embargo, muchos novohispanos estaban en peligro de caer en el pecado de avaricia, a pesar del primer anuncio del evangelio.

Los frailes en un primer momento no podían lograr la comunicación con los naturales porque desconocían las lenguas autóctonas, por eso, dedicaron gran parte de sus esfuerzos a trabajos de carácter lingüístico y filológico. En este aspecto destacó fray Andrés de Olmos con su *Arte para aprender la lengua mexicana*, escrita en 1547; así como fray Juan Bautista de Lagunas con *Arte y diccionario tarascos*; otros misioneros como fray Francisco de Cepeda y fray Juan de Córdova, también se dedicaron al estudio de las lenguas de los naturales con fines evangelizadores.<sup>1</sup>

Olmos utilizó el náhuatl para la evangelización y la catequesis de los indios, sobre todo a partir de su *Tratado sobre los siete pecados mortales*, escrito entre 1551 y 1552, obra en la que su punto de partida es la oración del Padre Nuestro; pero si San Agustín de Hipona escribió “Es cosa demasiado grave y horrible el que la avaricia nos aprisione en la tierra, siendo así que decimos: Padre Nuestro, que estás en los cielos”,<sup>2</sup> y de esta forma expresó la contradicción entre dicha oración y ese pecado mortal, el franciscano demuestra que todos los pecados mortales contradicen la oración que Jesucristo enseñó a sus discípulos, pues consisten en una libre transgresión de la ley divina.

---

<sup>1</sup> Cfr. Howland, Sergio, *Historia de la literatura mexicana*, p. 10.

<sup>2</sup> Hipona, San Agustín de, “Sermón 177”, 2.

La oración del Padre Nuestro está en relación muy profunda con los 10 mandamientos y, por lo tanto, con los pecados mortales en los que el cristiano cae por desgracia si desobedece a Dios. En la obra de Olmos se manifiesta principalmente la relación entre la oración del Señor y los pecados capitales, lo cual fue una forma de evangelizar a la sociedad novohispana, en los momentos de reorganización social en pleno período de conquista, en que los españoles despojaban a muchos indígenas y los sometían a la Corona española. En el séptimo mandamiento se prohíbe robar al prójimo las cosas que legítimamente le pertenecen, pero en el décimo aún el deseo desordenado de apropiarse de ellas. Los bienes materiales han de ser tratados como medios para la felicidad terrena y la salvación eterna, no como fines en sí mismos. En cierto sentido, Olmos con su *Tratado...*, y fray Bartolomé de las Casas con su obra *De dominio infidelium et iusto bello*, evangelizaron y denunciaron los pecados mortales que se cometen cuando no se cumplen los mandamientos.

El pecado mortal implica alejarse de Dios; pero el pecado venial, sólo una desviación del camino de Cristo. El primero es muy grave porque pone en peligro la salvación eterna del cristiano, mientras el segundo supone una materia leve y una recepción más fácil del perdón divino. El objetivo en este trabajo es lograr una mejor comprensión de los sermones de Olmos, mediante un análisis de lo referente al pecado de avaricia, a la luz del sermón número 177, de san Agustín de Hipona, para lograr un mejor conocimiento de los métodos evangelizadores y catequísticos de los primeros misioneros.

### **El pecado de avaricia en la estructura de la obra**

Olmos muestra, en un primer momento, la excelencia de la oración del Padre Nuestro, pero también manifiesta que la negación de su contenido es el origen de los pecados mortales, incluyendo la avaricia; en cambio, la aceptación y vivencia de sus verdades propicia la recepción de la gracia divina. Por lo tanto, la oración que Jesucristo mismo enseñó a sus apóstoles puede resultar ambivalente para el discípulo, porque en ella se hacen siete peticiones contra todo pecado mortal en la relación siguiente: “Cuando se dice: santificado sea tu nombre, es contra la soberbia. Que llegue el día de tu reino, es contra la avaricia. Hágase tu voluntad, es contra la lujuria. Danos hoy nuestro pan de cada día, es contra la gula. Perdona nuestras deudas como... etc., es contra la ira. Y no nos induzcas en tentación, es contra la pereza. Pero líbranos del mal. Amén., es contra la envidia”.<sup>3</sup> En efecto, cada frase de la oración contiene una demanda que va contra uno de los pecados capitales, pero la primera “Padre Nuestro, que estás en el cielo”, es la frase clave que da sentido a las demás con un carácter envolvente.

---

<sup>3</sup> Olmos, fray Andrés de, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 5.



La estructura de la obra corresponde a la del Padre Nuestro dividido en siete partes, en cada una se pide a Dios algo que va contra uno de los pecados mortales, pero cada pecado mortal va acompañado de los que se le derivan, por ejemplo, al de soberbia que aparece en primer lugar, lo acompañan otros como: desobediencia, vanagloria, jactancia, irreverencia, desprecio, vanidad del adorno, ambición e hipocresía; la avaricia se encuentra en segundo lugar, lo que va contra este pecado es la súplica de que venga el reino de Dios, de él se originan otros pecados: simonía, rapiña, usura, fraude, hurto, exagerado interés en los bienes materiales y sacrilegio; a la lujuria le siguen, adulterio, incesto, estupro y raptó; etcétera. Los siete pecados mortales se relacionan entre sí porque cualquiera de ellos ocasiona todos los demás, por eso los frailes misioneros insistían en la necesidad de la penitencia y la conversión.

Los sermones de Olmos están organizados *ad intra* de acuerdo con un esquema: anuncio de la frase correspondiente del Padre Nuestro; explicación de la clase de pecado contra el cual se orienta la petición o demanda; invitación a rezarle a la santísima Virgen María para que interceda por el cristiano ante su divino hijo, a fin de que se vea librado del pecado, en este caso el de avaricia; ilustración sobre la naturaleza de dicho pecado, con la promesa que se atenderán tres cosas: “Primero se dirá cómo saber si la avaricia está en nosotros. Segundo, cuánto la aborrece Dios y la mira con ira. Tercero, lo que hay que hacer para no caer en la avaricia”.<sup>4</sup> En el desarrollo sobre cada uno de los otros seis pecados mortales se dice la misma preocupación, o sea, si se ha caído ya en él; lo horroroso y detestable que es ese pecado para Dios; finalmente, qué hacer para evitarlo en adelante. Cuando se trata el pecado de envidia no se sigue estrictamente este esquema, y tampoco en el caso de algunos pecados que son hijos de algún pecado mortal porque de él se derivan. La oración del Padre Nuestro es el fundamento estructural de la obra, pues cuando no se atiende su verdadero contenido se cometen los pecados mortales: soberbia, avaricia, lujuria, gula, ira, pereza y envidia.

### **El pecado de avaricia y sus hijos**

Olmos trata la avaricia no sólo como acción moralmente mala y reprochable, sino como un pecado u ofensa a Dios. En cuanto a la naturaleza del pecado, santo Tomás de Aquino se remite a san Agustín y dice que es “[...] *un dicho, hecho o deseo contra la ley de Dios*”.<sup>5</sup> Por lo tanto, lo entiende como una desobediencia a Dios; por su parte, el fraile franciscano se ubica en la línea agustiniana y tomista, aunque la segunda parte de su obra en la que se trata el pecado de la avaricia no comienza con una definición de pecado, sino con

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>5</sup> Aquino, santo Tomás de, Cuestión 71, art. 2, 4.

la petición a Dios del don de la alegría y con la aclaración: “Esta demanda va contra la avaricia, la mezquindad”.<sup>6</sup> El Padre Nuestro además del carácter de oración tiene el de ley, el aspecto central es que se es hijo adoptivo de Dios por los méritos de Cristo, y de allí se deriva el imperativo de actuar de acuerdo con esa dignidad. Y si las siete demandas van directamente contra los siete pecados capitales, es porque son cometidos al desobedecer a Cristo en la oración que enseña a sus discípulos.

El aspecto mariano es muy significativo en toda la obra de Olmos, pues la oración a María está presente en los sermones para que interceda ante su divino hijo y consiga para el cristiano aquello que necesita para no caer en el pecado. El rezo del Ave María es un complemento del Padre Nuestro, pues sin él no se puede entender, y el cristiano que no acude a María se pone en serio peligro de caer en la tentación. La oración mariana acompaña la petición del reino de Dios contra la avaricia, en la que se dice: “Que tu reino venga. Cuando esto se dice se reza a Dios para que nos conceda su reino, para que nos ofrezca su morada: para que nos libre de la avaricia, para que no nos acerquemos a la avaricia, que no les atribuyamos mucha importancia a las cosas terrenales”.<sup>7</sup> El avariento no se dispone a vivir en el ámbito divino, porque busca su propia seguridad en las cosas y desconfía de todo aquello que es de carácter espiritual.

El hombre tiende a sentirse inseguro, aunque llegue a contar con bienes temporales; y la verdadera seguridad es un don de Dios para aquellos que están dispuestos a recibir su reino. En el Nuevo Testamento aparece que el asunto de Jesús en su vida pública es el reino de Dios, pues “recorría Jesús toda Galilea, enseñando en sus sinagogas, proclamando la Buena Nueva del Reino y curando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo”.<sup>8</sup> El reino de Dios no es un reino terrenal más, pues ante Pilato “respondió Jesús: mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuese de este mundo, mi gente habría combatido para que no fuese entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí”.<sup>9</sup> Por eso, Olmos predica que la seguridad del hombre, recibida como don de Dios, es la más auténtica y fundamental, y no se entiende, por ejemplo, en el sentido social, político, económico, etc.; pues se origina en el hecho de habitar en la casa de Dios, y es necesaria para hacer vivencia todas las demás verdades contenidas en el Padre Nuestro; en otros términos, considerar los bienes temporales en su justo valor, sin que impidan alcanzar los bienes espirituales, es indispensable para la vida cristiana.

---

<sup>6</sup> Olmos, fray Andrés de, *op. cit.*

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> Mt 4, 23.

<sup>9</sup> Jn 18, 36.



Olmos enseña que si no se recibe el reino de Dios, si no se vive en la morada del señor, entonces, se cae fácilmente en los pecados que son hijos de la avaricia, a saber: simonía, rapiña, usura, fraude, hurto, juego de azar, excesivo interés por los bienes temporales y sacrilegio. La simonía consiste en vender las cosas sagradas, es el pecado “[...] en que a veces incurren los hombres del templo, de iglesia”.<sup>10</sup> En cambio, la rapiña es el pecado en el que a veces caen los que detentan el poder político, o sea, “[...] los que gobiernan como aves de presa, los que roban, agarran, amontonan”.<sup>11</sup> La metáfora de la filiación es un recurso del fraile franciscano para explicar que un pecado mortal es causa de otros más. El pecado de avaricia da lugar a los que cometen los malos pastores del pueblo en los sentidos religioso y civil.

La usura también proviene de la avaricia, este pecado ha sido reconocido en cuanto tal por el magisterio eclesiástico en muchas ocasiones, por ejemplo, en la carta *Consuluit nos*, en la que el papa Urbano III, escribe a un presbítero de Brescia: “Nos ha consultado tu devoción si ha de ser juzgado en el juicio de las almas como usurero el que, dispuesto a no prestar de otra forma, da dinero a crédito con la intención de recibir más del capital, aun cesando toda convención [...]”.<sup>12</sup> Se supone que el cristiano se preocupa por la moralidad de las acciones humanas, incluso las relacionadas con la usura. En el ámbito cristiano se habla de generosidad y obras de caridad, mientras el avaro busca la ganancia económica a toda costa. Todo cristiano está en peligro de caer en el pecado de usura, incluso los llamados “hombres de iglesia”, los funcionarios públicos, etc. Olmos culmina: “Mucho habrá de temerse a este pecado llamado usura para no morir con él [...] y por ello no se abandone el reino de los cielos para decir de todo corazón: Véngase tu reino”.<sup>13</sup> El buen cristiano prefiere morir antes que cometer un pecado mortal, pero el que es malo trata de librar su vida por todos los medios, incluso con la acumulación injusta de la riqueza material.

En cuanto al hurto, es ilustrativo lo que Olmos afirma: “Mucho debe temerse al robo, incluso si a escondidas se hace, incluso si es de poca monta lo que se ha llevado, porque él, nuestro primer padre llamado Adán sólo robó una frutita, una manzanita, y este hombre fue rechazado por Dios”.<sup>14</sup> Luego se refiere al pecado de Adán como la feliz culpa por la que el hombre tiene un redentor sin merecerlo. Piensa que el pecador debe

<sup>10</sup> Olmos, fray Andrés de, *op. cit.*, p. 75.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>12</sup> Urbano III, 1185-1187, carta *Consuluit nos*, en Enrique Denzinger, *El magisterio de la Iglesia, manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, No. 403.

<sup>13</sup> Olmos, fray Andrés de, *op. cit.*, p. 85.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 89.

tener presente que Cristo murió en la cruz para redimirlo y, por lo tanto, vale sangre divina, dice a su potencial lector: “Busca, por tanto, la justicia, la fe, la piedad, la caridad. Hágante rico estas cosas. Estas riquezas son interiores; a ellas no tiene acceso el ladrón, a no ser que la voluntad perversa le dé lugar a ello. Fortalece tu arca interior, es decir, tu conciencia”.<sup>15</sup> Porque quiere que el pecador aproveche la sangre redentora, se expresa ante el cristiano con gran pasión contra el pecado del hurto, en estos términos “[...] mejor procura trabajar, ser leñador, labrador, tú el perezoso, para que no vayas a caer en la orina y en la mierda”.<sup>16</sup> Habla así porque tiene la convicción que quien ha renunciado a todo para seguir a Cristo no puede ser un ladrón, más bien es uno de sus discípulos que se ha convertido en apóstol.

Otro de los pecados hijo de la avaricia es la afición a los juegos de azar, y tiene consecuencias funestas para la sociedad, pues el jugador “no quiere trabajar, no quiere labrar, sólo quiere vivir inútilmente, vanamente, o quiere comer a costa de otro, o vivir al cargo de otro, y así quiere mantenerse, así quiere vivir”.<sup>17</sup> Y no sólo busca lo necesario para una vida honesta, cree no tener nunca lo suficiente, san Agustín afirma: “La avaricia es ciertamente insaciable; e incluso en aquellos que tienen mucho, el deseo se refiere no a lo que ya poseen, sino a lo que quieren poseer. Posee uno una granja, pero desea poseer otra que aún no es suya, y una vez que se haya hecho con ésta, deseará otra [...]”.<sup>18</sup> En el jugador de juegos de azar se puede apreciar este aspecto de la avaricia, pues es capaz de perder todo lo que es de su familia con tal de arriesgarse con la esperanza de tener más.

El avariento comete el pecado de interesarse sólo por los bienes temporales, y despreciar los espirituales, por eso, según Olmos: “[...] para ello pierde la misa, para ello no escucha bien la divina palabra de Dios, para ello rompe las leyes de la Santa Iglesia, no guarda los domingos y fiestas; tan sólo sigue su camino, lleva cargas, busca, se afana todo lo que puede, trabaja y no piensa en Dios, no obedece a Dios, desprecia el rezo llamado oración”.<sup>19</sup> Pero esto se origina en que no confía en Dios y busca la seguridad a su manera, no vive el espíritu del Padre Nuestro, ni el de las bienaventuranzas, no le reza a la santísima Virgen María, se cierra al reino de Dios, desprecia la morada que Dios le ofrece y se dedica a fabricarse una con sus solas fuerzas humanas.

El último de los pecados hijos de la avaricia, en la lista de Olmos, es el sacrilegio. Este pecado se comete cuando no se respeta al templo, al Santísimo Sacramento que está en

<sup>15</sup> Hipona, san Agustín de, “Sermón” 177, 4.

<sup>16</sup> Olmos, fray Andrés de, *op. cit.*, p. 91.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>18</sup> Hipona, san Agustín de, “Sermón” 177”, 6.

<sup>19</sup> Olmos, fray Andrés de, *op. cit.*, p. 97.



el sagrario, a la iglesia, y se roba, se fornicaba, se golpea físicamente a alguien o se le quita la vida; además: “También incurre en Sacrilegio el que hace salir al que se refugió en un templo para no ser capturado [...] por causa de un grave pecado cometido, quizá por una muerte, etc.”<sup>20</sup> Pero la clave para no cometer esta clase de pecados es rezar el Padre Nuestro despacio, suplicando la seguridad que representa el reino de Dios en la propia vida.

### **El pecado de avaricia en el siglo XVI novohispano**

La soberbia y la avaricia son los primeros pecados que aparecen en el *Tratado sobre los siete pecados mortales*, lo cual ocurre, según Olmos, como respuesta a la estructura del Padre Nuestro, oración que comienza: “Padre Nuestro que estás en el cielo, santificado sea tu nombre, venga tu Reino...”; la soberbia se origina al no santificar el nombre de Dios, y la avaricia al no desear que venga su santo reino. En la sociedad novohispana del siglo XVI, españoles, indígenas, criollos y castas estaban en peligro de pecar, sin embargo, los primeros corrían más peligro de caer en la soberbia y la avaricia, tanto por su orgullo personal como por su deseo desenfrenado de riquezas. Los conquistadores se caracterizaron por el individualismo y por el ideal de ser señores, en cambio, muchos indígenas fueron despojados por ellos de sus tierras y sometidos a la Corona española con la obligación de pagar tributos.

Los primeros evangelizadores en el continente americano fueron franciscanos, dominicos y agustinos, después vinieron los jesuitas y otras órdenes religiosas. Entre ellos fray Toribio de Benavente (Motolinía), fray Pedro de Gante, fray Bernardino de Sahagún, fray Vasco de Quiroga y, sobre todo, fray Andrés de Olmos. Todos comunicaron el evangelio a los indígenas acompañando las palabras con las obras, entre ellas, la defensa de los indios ante los encomenderos por fray Antonio de Montesinos, fray Bartolomé de las Casas, y otros; la fundación de conventos y colegios en donde se desarrollaba alguna actividad intelectual, por ejemplo, el Convento de Tiripitío, Michoacán; la fundación de la Pontificia Universidad de México, la cual se inauguró en 1553; la erección de los hospitales de fray Vasco de Quiroga, etc., todos dieron lo mejor de sí mismos recordando la parábola de los talentos,<sup>21</sup> con el fin de hacer rendir sus capacidades y los bienes espirituales que Cristo les había confiado. Evangelizar a los indígenas era para los misioneros una de las obras de misericordia. Muchos de ellos se habían formado en universidades europeas de prestigio como las de Alcalá y Salamanca, sin embargo, realizaban su misión con modestia y humildad, por ejemplo, Olmos dice: “Mas porque me siento en letras y lengua falto, remito a la corrección de nuestra madre

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>21</sup> Mt 25, 14-30.

la Santa Yglesia esto y lo demás que [h]aya escripto en q [ua]lquier t[iem]po, y la lengua a los que más supieren[...].<sup>22</sup> Sin duda, se remite a la corrección de la Iglesia porque su intención no es proferir herejías, sino ayudar sobre todo a los indígenas a tomar conciencia de lo horroroso de los pecados mortales, y llamarlos a la conversión y la gracia.

El pecado de avaricia está muy relacionado con todos y cada uno de los otros pecados capitales, sobre todo con la soberbia. Nótese, en primer lugar, que los sermones de Olmos sobre los pecados mortales en cuanto especie de oración elaborada a partir del Padre Nuestro, suponen una total disposición de espíritu para el abandono en las manos de Dios. En segundo lugar, quien cae en el pecado de soberbia sólo confía en sí mismo y, por consecuencia, no puede orar, ya que “[...] cuando un cristiano rezará, sólo a Dios contemplará, le entregará su rostro y su corazón”.<sup>23</sup> Pero cuando el hombre no se llena de Dios, entonces, trata de llenarse con las cosas del mundo y cae en el pecado de avaricia, el cual lo predispone para cometer aún más pecados de soberbia.

A menudo, el soberbio no es un potentado, sino un ciudadano común que se hace desobediente con facilidad, pues no reconoce ninguna autoridad, a nadie debe respeto, por lo tanto, es incapaz de relaciones interpersonales sanas aún en su familia. Sin embargo, la Iglesia en nombre de Cristo llama a todos a la penitencia, y a él le dice más o menos estas palabras de Olmos: “[...] tú que eres cola, tú que eres ala, (hombre del pueblo vil), sólo ante Nuestro Señor Jesu Cristo humíllate, inclínate, baja la cabeza, da la vuelta, obedece cuando se te den [sic] una orden buena y virtuosa, recta, y así entrarás en su morada”.<sup>24</sup> Sin embargo, Olmos previene sobre la necesidad de que la obediencia sea auténtica, pues si una obra buena es realizada con hipocresía, en realidad es un pecado. Luego remite al padre Abraham en estos términos: “Y pasa que cuando Dios se unió con él, le habló, cuando escuchó su palabra, enseguida le obedeció, por su buena justicia se dio a conocer de Dios, y por ello Abraham fue recompensado, por ello fue favorecido”.<sup>25</sup> Las actitudes de Abraham fueron de humildad y total disposición para hacer lo que Dios le indicaba, no de hacer cálculos de lo que estaba dejando o perdiendo al atender el llamado de Dios. En cambio, el soberbio se engrandece a sí mismo si tiene riquezas, y se esfuerza para aumentar su fortuna cada vez más, por eso, con toda seguridad la soberbia lleva a la avaricia y viceversa.

El desarrollo de Olmos sobre la soberbia es amplio y profundo pues, además, contiene la explicación de que el soberbio cae en la irreverencia; el desprecio de Dios y de los demás; la vanidad en el vestido y apariencia personal; la ambición y la hipocresía, en

---

<sup>22</sup> Olmos, fray Andrés de, *op. cit.*, p. 3.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 27.



la que se aparenta una vida cristiana de fe, esperanza y caridad. El lazo que hay entre avaricia y soberbia se halla con facilidad en la ambición, la cual está presente desde la época novohispana en muchos políticos, pues: “No se compromete con el nombre de Dios aquel que vive con el deseo de mandar [...] con el vano afán de gobernar [...] y por eso aquel que quiere situarse por encima de las gentes, que quiere dirigir a las gentes, gobernar a las gentes, es inhumano, grosero, que no sabe nada, no es sensato”.<sup>26</sup> Por eso, es pertinente la pregunta sobre las causas de que el pueblo mexicano, que se distingue por su fe cristiana a lo largo de la historia, con frecuencia es dominado por políticos sin escrúpulos y llenos de soberbia, que no se interesan por el pueblo pobre, ni porque se respete el nombre de Dios, sino solamente por ellos mismos.

En las circunstancias del siglo XVI era urgente la penitencia, como se hace notar en el Concilio de Trento, pues en su sesión décimocuarta se aborda la doctrina de los sacramentos de la penitencia y de la extremaunción.<sup>27</sup> En cuanto al primero, se explica su institución divina: “El Señor, pues, estableció principalmente el Sacramento de la Penitencia, quando resucitado de entre los muertos sopló sobre sus discípulos, y les dixo: ‘Recibid el Espíritu Santo: los pecados de aquellos que perdonáreis, les quedan perdonados, y quedan ligados los de aquellos que no perdonáreis’”.<sup>28</sup> En aquel siglo urgía una actualización del sacramento de la penitencia ante una infinidad de pecados mortales que se cometían a causa de la llamada Reforma protestante; el descubrimiento de las nuevas tierras y los nuevos pueblos; la colonización; el dominio y el despojo de los infeles; etc. Esta renovación se dio a partir del Concilio, que insiste en la forma sacramental “*Ego te absolvo*”.<sup>29</sup> A continuación, se alude a la materia del sacramento en la que no han de faltar “la Contrición, la Confesión y la Satisfacción”<sup>30</sup> del penitente, todo para la eficacia sacramental, o sea, para que el pecador arrepentido efectivamente reciba el perdón de Dios y pueda convertirse.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>27</sup> El sacramento de la extremaunción es llamado “unción de enfermos en la actualidad”, a partir de la Constitución sobre la sagrada liturgia (*Sacrosantum concilium*), del Concilio Vaticano II, en la que se lee: “La ‘extremaunción’, que también, y mejor, puede llamarse ‘unción de enfermos’, no es sólo el sacramento de quienes se encuentran en los últimos momentos de su vida. Por tanto el tiempo oportuno para recibirlo comienza cuando el cristiano ya empieza a estar en peligro de muerte por enfermedad o vejez” (*S. C.*, 73).

<sup>28</sup> *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, sesión XIV, cap. I.

<sup>29</sup> *Ibidem*, Sesión XIV, cap. III.

<sup>30</sup> *Idem*.

<sup>31</sup> En la actualidad los actos del penitente son: examen de conciencia, dolor de los pecados, propósito de enmienda, confesión de boca, escuchar la absolución que pronuncia el confesor y cumplir la penitencia. Estos actos se complementan y no debe faltar ninguno de ellos. Todo para la eficacia del sacramento de la penitencia, el cual es llamado por los fieles simplemente “confesión”.

Se podría pensar que en la época novohispana los encomenderos eran los primeros en necesitar el perdón de Dios, porque buscaban la riqueza mediante la explotación de los naturales con el pretexto de cristianizarlos, y que todos hacían fortuna; sin embargo, entre ellos había diferencias, pues “como había señoríos grandes y chicos, ricos y pobres, los tributos que pagaban podían ser verdaderas fortunas o unas cuantas cargas de maíz. Hondas enemistades surgieron entonces, y a veces en vano, porque muchas encomiendas ricas se empobrecieron como resultado de la contracción demográfica que vino después”.<sup>32</sup> Olmos escribió su obra sobre los pecados mortales en un contexto sociohistórico en el cual, a decir verdad, todos los hombres y mujeres estaban necesitados de convertirse a Dios, por ejemplo, conquistadores, encomenderos, pero también indígenas y frailes, pues el cristiano siempre se encuentra en proceso de conversión.

En el siglo XVI, algunos mineros promovieron pleitos para solicitar la medida de sus minas ante las autoridades legítimas conforme a las ordenanzas; su registro; su traslado de registro de propiedad; la devolución de recaudos originales; la búsqueda de registros de minas, la petición de que los contrarios dejaran sacar el metal; la petición de traslado de proceso en cuanto a la propiedad de minas, etc. Una sola persona poseía varias minas, pero, a menudo prefería tener ya el oro en sus manos, como es el caso que aparece en un documento del mes de marzo de 1553, sobre la “Venta de las minas de don Lorenzo de Cárdenas a Juan de Villalobos”.<sup>33</sup> Las minas que se venden se encuentran en vetas diferentes, con una medida muy variable en varas.<sup>34</sup> Los nombres que aparecen en el documento citado, además de los del título, son: Leonís de Tremiño, Juan López de Zavala, Luis de Godoy, Alejo Tello, Alonso Pérez, Jorge Cerón, Baltazar de Gallegos, Diego Proaño, Juan de Cervantes, etc., todos son de hombres descubridores o dueños de minas.<sup>35</sup> No se puede afirmar que todos fueron avarientos o soberbios, pero dadas las condiciones, podían caer en esa clase de pecados. En el caso de las minas sucedía como en el de las encomiendas, no todas eran de grandes dimensiones, y algunas producían muy poco. Lo importante para los misioneros era dar su justo valor a las riquezas materiales y no caer en el pecado. Olmos dice algunas características del que ha cometido el pecado de avaricia: “Este que se llama avaro, mezquino, no descuida nada, aprecia las cosas, las desea, las quiere con mal amor, aunque sea muy rico, próspero, no siente piedad de aquel que en su propia casa es servidor y está tirado en tierra [...]”.<sup>36</sup> El avaro no tiene misericordia del que sufre y sólo se interesa por los bienes materiales.

<sup>32</sup> García, Bernardo, “Los años de la conquista”, en Erik Velázquez *et. al.*, *Nueva historia general de México*, p. 181.

<sup>33</sup> Hoyo, Eugenio del, *Pleito de mineros en Zacatecas. Siglo XVI*, p. 72.

<sup>34</sup> La vara es una “Antigua medida de longitud, que en Castilla equivalía a 835 milímetros; en México, a 838”, en *Diccionario Porrúa de la lengua española*, p. 787.

<sup>35</sup> Hoyo, Eugenio del, *op. cit.*, pp. 73 y 74.

<sup>36</sup> Olmos, fray Andrés de, *op. cit.*, p. 67.



Una vez que se analiza la naturaleza del pecado de avaricia, se presenta el problema sobre cómo evitarlo y combatirlo. Según el hiponense, lo primero para el cristiano es tener siempre presente la dignidad de hijo de Dios que recibió en el sacramento del bautismo, por los méritos de Jesucristo muerto y resucitado. Lo segundo consiste en considerar la existencia de dos caminos, uno es el de la mortalidad, el que se sigue porque ya se nació; y el segundo es el de la piedad, el que siguen todos los bautizados en cuanto tienen fe.<sup>37</sup> Olmos sigue la idea agustiniana, que el cristiano ha de tener siempre presente su bautismo y la dignidad de hijo de Dios que en él recibió para no pecar, pero añade que también ha de recordar la pobreza de Cristo, quien “sólo por amor hacia nosotros vivió pobremente y por ello dijo: ‘*Vulpes foveas habent*’ [cfr. Los zorros tienen sus guaridas, etc.]”.<sup>38</sup> Por lo tanto, quien sigue a Cristo lo hace porque se siente amado por él, y le responde igualmente con amor; además, su interés no son los bienes materiales sino la salvación eterna. Por eso, no sólo evita el pecado de avaricia, sino que lucha contra toda clase de pecados.

### A manera de conclusión

Fray Andrés de Olmos, en su *Tratado sobre los siete pecados mortales*, demuestra conocer los sermones de san Agustín de Hipona y aplica sus conocimientos para fortalecer los métodos de evangelización. Su estilo al explicar los pecados mortales mediante el sermón es de raíz agustiniana, por eso, no sólo analiza el pecado de avaricia, sino que explica cómo hacer para no cometerlo. Se expresa sobre el pecado en ambiente de oración, lo que le permite mostrar lo horroroso que es en cuanto desobediencia a Dios. En realidad explica la oración del Señor y, al hacerlo también evangeliza y catequiza sobre los pecados mortales. Esta lógica es muy aceptable, pues sucede como en el caso del infierno: la Iglesia fue fundada por Cristo para que cumpliera la misión de evangelizar, no para anunciar que las llamas del fuego eterno son reales; sin embargo, el misionero al evangelizar dice también la verdad sobre el pecado y lo que le espera al que muere en pecado mortal.

Olmos muestra que en todos los métodos de evangelización es indispensable el amor. En cada una de las líneas escritas se nota la caridad con que trataba a los indios, a quienes ofreció un aspecto de la doctrina cristiana que bien pudo constituirse en clave de su espiritualidad. La estructura de la obra es muy original al derivarse de las siete partes de la oración del Padre Nuestro, puestas en relación con los siete pecados mortales. El recurso de la filiación entre pecados resulta muy ilustrativo y eficaz, sobre todo, en cuanto a la explicación de que si el pecador no se arrepiente de sus culpas, se pone en peligro de caer en otros pecados mortales.

Olmos no ofrece una teoría inaplicable en sus sermones, pues en el siglo XVI novohispano todos podían, por desgracia, caer en el pecado de avaricia: encomenderos, mineros,

<sup>37</sup> Hipona, san Agustín de, “Sermón 177”, 3.

<sup>38</sup> Olmos, fray Andrés de, *op. cit.*, p. 73.

corregidores, bachilleres, escribanos, virreyes, obispos, frailes, indios, criollos, etc. Además, el mensaje del fraile es válido para todos los tiempos y lugares, pues el hombre sigue cometiendo los siete pecados mortales. En el mundo contemporáneo se está perdiendo el espíritu, pero la espiritualidad que contiene el Padre Nuestro puede ser una buena propuesta para muchos.

## **Fuentes de consulta**

### **Bibliografía**

Aquino, santo Tomás de, *Suma de Teología*, [parte I-II, edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España], Biblioteca de Autores Cristianos, 4ª ed., Madrid, 2006.

*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.

Constitución sobre la sagrada liturgia (*Sacrosantum concilium*), en *Documentos completos del Vaticano II*, Librería Parroquial de Clavería, 8ª ed., México, 1986.

Hipona, san Agustín de, “Sermón 177”, en *Obras Completas de San Agustín*, XXIII, *Sermones 3º*. [Evangelio de San Juan, Hechos de los Apóstoles y Cartas, traducción de Amador del Fueyo y Pío de Luis, notas de Pío de Luis], Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1983.

Hoyo Cabrera, Eugenio del, *Pleito de mineros en Zacatecas. Siglo XVI* [edición, introducción y notas Thomas Hillerkuss], Texere Editores, México, 2016.

Olmos, fray Andrés de, *Tratado sobre los siete pecados mortales* [paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot], UNAM, [Facsimiles de Lingüística y Filología Nahuas, 8], México, 1996.

*Diccionario Porrúa de la lengua española* [preparado por Antonio Raluy Poudevida, revisado por Francisco Monterde], Porrúa, 18ª ed., México, 1980.

*El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento* [traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala, agrégase el texto original corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564, con privilegio, en la Imprenta Real, en Madrid, MDCCLXXXV].



- García Martínez, Bernardo, “Los años de la conquista”, en Erik Velázquez García *et. al.*, *Nueva historia general de México*, Colmex, México, 2016.
- Howland Bustamante, Sergio, *Historia de la literatura mexicana* [con algunas notas sobre literatura hispanoamericana], Trillas, México, 1993.
- Urbano III, carta *Consuluit nos* 403, en Enrique Denzinger, *El magisterio de la Iglesia, manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres* [versión directa de los textos originales por Daniel Ruiz Bueno, editorial Herder, Biblioteca Herder, Sección de Teología y Filosofía, 22], Barcelona, 1963.





**IGLO  
XVII**



## GÓNGORA Y SUS HUELLAS POÉTICAS EN LA NUEVA ESPAÑA: ANÁLISIS DE “POR UNA NEGRA SEÑORA” Y “NEGRO SE TE VUELVA EL DÍA”



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

### El barroco en América

El barroco como corriente artística ha sido definido desde diversas posturas, se manifestó por dos siglos, y resulta sorprendente su larga vida en las colonias americanas. En esa época el arte tenía un sentido eminentemente aristocrático. Además, “[...] la nueva sociedad americana encontraba especial adecuación en rasgos del arte barroco”.<sup>1</sup> El arte era una expresión cultural creada por el sector blanco de la población para su consumo. En el caso de la literatura escrita en español, la influencia de las escuelas y modelos peninsulares será evidente. En ese sentido, puede afirmarse “[...] que las condiciones político-sociales del Nuevo Mundo eran las más apropiadas para favorecer el desarrollo y expansión de las formas barrocas”.<sup>2</sup> La sociedad novohispana del siglo XVII fue resultado no sólo de un mestizaje racial sino cultural, que adoptó las formas de la cultura europea, en su versión hispánica y clásica, por lo cual su influencia será notoria durante la colonia y la etapa independiente. El arte en general se verá determinado por el sincretismo.

El barroco, tanto el hispánico como el colonial, puede considerarse como una época contradictoria y complicada, que retoma y desarrolla ciertas formas del pasado medieval, no obstante, fue también un periodo de extrema vitalidad, determinada por la represión espiritual ejercida por las instituciones, tales como el Tribunal de la Inquisición, esto por la actitud contrarreformista española. Es también “[...] esa voluntad de enrevesamiento, de vitalismo en extrema tensión y, al mismo tiempo, de fuga de lo concreto, de audacísima modernidad en la forma y de extrema vejez en el contenido”.<sup>3</sup> El arte se caracteriza por el horror al vacío, la actitud religiosa determina las acciones humanas y su visión del mundo y de la vida, proliferan los concursos literarios en los que muchos medirán sus esfuerzos poéticos para intentar forjarse un nombre y un rostro en la sociedad. Para Picón-Salas, desde 1627 Góngora fue una influencia determinante para la literatura

---

<sup>1</sup> Carilla, Emilio, “Literatura barroca y ámbito colonial”, p. 420.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 421.

<sup>3</sup> Picón-Salas, Mariano, *De la conquista a la independencia. Tres siglos de historia cultural hispanoamericana*, p. 121.

americana, ya en México, en Perú y en el virreinato del río de la Plata y no se restringió al siglo XVII, sino que se prolongó hasta avanzado el siglo XVIII.

Existen numerosos textos en los que se ha estudiado la presencia del poeta cordobés en diversos autores novohispanos. Ha habido quienes han expresado una serie de prejuicios donde se señala que lo escrito en las colonias americanas no es otra cosa que un “muladar culterano”. Para ciertos críticos, por ejemplo, los temas en la poesía eran forzados o condicionados, y por eso la poesía no era sentida, apegada en exceso a Góngora, además, el tribunal de la fe imprimió a la poesía un sentido conventual.<sup>4</sup> Al hacer una revisión del estado de la cuestión, respecto a la poesía de esa época, se percibe una actitud desdeñosa y por eso hay quienes no quieren invertir tiempo y esfuerzo en su estudio. Méndez Plancarte declara: “Y hoy todavía, cuando una pléyade eximia de críticos eminentes ha reivindicado al barroco literario de España, esa nueva justicia no alcanza al nuestro, salvo algún retoque en la alusión a Góngora, sino que todo queda arreglado y ‘puesto al día’ con declarar bastardo nuestro gongorismo [...]”.<sup>5</sup>

Pedro Enríquez Ureña retoma la discusión sobre el barroco y la presencia poética de Góngora en el siglo XVII novohispano, aclara que en general han pesado los prejuicios en los críticos de la literatura y afirma:

Cierto es que, como una especie de *reductio ad absurdum* del barroco, produjéronse gran número de obras extravagantes e inútiles, desde los centones de versos tomados de Góngora o Virgilio hasta los sonetos acrósticos, ‘laberintos’ con criptogramas, romances con eco, poemas en once idiomas, poemas retrógrados [...] Pero cargarle todo esto a Góngora es una aberración de críticos posteriores y mal informados, pues el nunca prohibió tan extraños monstruos. Lo que sí hizo fué [sic] estimular esa búsqueda de relieve y color en las imágenes, esa novedad en la combinación de las palabras [...].<sup>6</sup>

Los géneros poéticos renacentistas y barrocos, sometidos a los modelos clásicos italianos, constituyen un artificio verbal cuyo principio poético es el de la imitación de los modelos planteados por los autores grecolatinos. En el contexto americano, la poesía se supedita a los acontecimientos de la vida social, artística y al ceremonial regio, es decir, el verso se pone al servicio del culto civil o religioso, por ese motivo se realizan de manera frecuente los certámenes poéticos.

El objetivo en el presente texto es hacer los análisis de un poema de Luis de Góngora, titulado “Por una negra señora” y “Negro se te ponga el día”, de un autor novohispano,

<sup>4</sup> Méndez, Alfonso, *Introducción a poetas novohispanos (segundo siglo)*, pp. V-VII.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. IX.

<sup>6</sup> Henríquez, Pedro, *Las corrientes literarias en la América hispánica*, p. 87.

donde los elementos en común son evidentes a simple vista. Se hará un estudio de la métrica, la interpretación, las referencias culturales e identificación de las figuras retóricas. Se tomará como marco teórico las propuestas de Antonio Quillis en *Métrica española*, Rafael Lapesa en *Introducción a los estudios literarios*, además, se seguirá la propuesta de Antonio Hernández Guerrero para hacer crítica de textos líricos y de acuerdo con los caracteres que plantea: el decorativo, el sentimental y el lúdico.

### **Culteranismo y gongorismo**

Cuando se habla de literatura española o colonial en el siglo XVII se piensa en el barroco y en las dos tendencias que determinaron la poesía: culteranismo y conceptismo, vienen a la mente los nombres de los representantes de ambas escuelas, por un lado, Luis de Góngora y, por el otro, Francisco de Quevedo; no obstante, se trata de una visión superficial que no refleja en realidad la postura estética e ideológica en los autores mencionados. Debe considerarse que la poesía en esa época conllevaba honor, prestigio, trabajo para quienes se dedicaban a la reelaboración de un lenguaje heroico, su construcción implicaba esfuerzo y un alto grado de dificultad porque iba destinado a la comprensión de cierto sector de la sociedad: la aristocracia, personas con cierto nivel intelectual o con un dominio de lenguas como el latín y el griego.

En ese sentido, puede afirmarse que el gongorismo representa la dificultad formal, rebuscada, vista como una cualidad estética que embellecía y complicaba la lectura y comprensión del poema de manera intencionada. Así, “el español vulgar [...] es visto como un lenguaje que tiene que ser instrumentalizado porque en su estado natural carece de la ‘perfección y alteza de la latina’, no es digno de su sujeto. El trabajo del poeta es haber extendido y sublimado su capacidad significativa”.<sup>7</sup> Góngora en sus obras utilizó constantemente el recurso lingüístico ingenioso, para imponer un gusto poético en su época, tanto en España como en las colonias americanas. La poesía del cordobés fue una propuesta estética de ingenio, aristocrática, que por su dificultad iba dirigido a un sector culto que se concentraba en las tertulias, en la corte, y que tenía la capacidad de apropiarse de ese discurso.

De tal manera se constituye una ideología correspondiente a un grupo reducido de letrados, con una conciencia de élite cultural, porque tuvieron la capacidad de manejar un instrumento complejo, que entrañaba no sólo elaboración semántica y sintáctica, sino una serie de referencias culturales como la mitología grecolatina. El mismo Góngora, al parecer, aseguraba que su poesía iba destinada al consumo de unos cuantos privilegiados y no para el vulgo, porque su lectura requería un trabajo específico en la creación, en la

---

<sup>7</sup> Beverley, John, “Sobre Góngora y el gongorismo colonial”, p. 36.

lectura y en la interpretación. Por ello, “lo que transmite el gongorismo no sólo es signo de ascendencia social sino también una técnica de poder social, un instrumento de legitimación y dominación”.<sup>8</sup>

El discurso gongorino no se reduce sólo a lo estético, también representa una forma de colonización a través de la literatura, se trata de un arte barroco que oculta, enmascara y reprime; conlleva pues un mensaje ideológico que aproxima la realidad española a una realidad colonial. Además, “es una técnica, un arte de ingenio, un ejercicio que puede servir como forma de adoctrinamiento en las nuevas prácticas ideológicas elaboradas por y dentro del aparato burocrático de los Virreinos para mantener la hegemonía española en América”.<sup>9</sup>

Luis de Góngora impuso una norma de buen gusto en la sociedad letrada, tanto en España como en sus colonias, que no se redujo sólo a la poesía, sino que llegó a otros ámbitos como la oratoria, el sermón, y determinó los certámenes poéticos, en general se prescribía que los participantes se ajustaran a las creaciones de Góngora, pues era el poeta que más aparecía en las antologías que circulaban en América. En ciertos casos “[...] no se trataba de acoplar, unir o cohesionar versos, sino de ‘subrogarlos’ en el nuevo poema; es decir, del reemplazo, transferencia o sustitución de las obligaciones contractuales de un tribunal por parte de otro”.<sup>10</sup> En varios casos la condición era que los autores americanos partieran de un verso o un fragmento de un poema de Góngora para poder desarrollar su creación, de tal manera se constituían como una ley expresa.

La discusión sobre el culteranismo y el gongorismo, según Marta Lilia Tenorio, ha provocado confusiones, porque no se han establecido los límites entre lo que significa uno y otro. Los críticos han caído en el error de manejar ambos términos como si fueran lo mismo. Incluso, se cargan de prejuicios y en lo general desdennan la producción colonial que imitó los parámetros de Góngora. Digno de recordarse es que así como había condicionamientos estéticos en las colonias, también los había en España. Asimismo, la literatura novohispana se inserta en la tradición hispánica y responde a un momento concreto. Un aspecto más es que en los certámenes se condicionaba la imitación del vate cordobés, por tanto, los participantes deberían conocer perfectamente toda su obra, lo cual indica que en esa época el autor tenía el estatus de clásico.

Observar la presencia de Góngora en las colonias americanas es un terreno amplio en el que muchos críticos han trabajado, y aun así no lo han agotado. Desde el siglo XVII has-

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>10</sup> Pueyo, Víctor, “Gongorismo y criptogongorismo en América: la norma virreinal del siglo XVII”, p. 96.



ta el XVIII casi no hubo poeta en lengua española que no lo imitara. Sánchez Robayna dice: “la obra de don Luis [...] fue la referencia más alta, y más admirable en sus logros, que podía tener un poeta de aquel periodo, en la medida en que la escritura de Góngora era la expresión más refinada y sutil de las transformaciones experimentadas por la revolución italianista iniciada por Garcilaso y Boscán”.<sup>11</sup> Ni Lope de Vega, ni Quevedo despertaron tanta euforia literaria como el cordobés, cierto es que los autores mencionados suscitaron la admiración en algunos poetas, como fue el caso de Amarilis, quien dedicó una epístola a Lope o Juan del Valle, quien por el uso de la sátira se le vincula con Quevedo. Sánchez Robayna también utiliza el término *imitación* para referirse a los múltiples autores coloniales que no hicieron otra cosa que abusar y copiar los recursos usados por Góngora, hasta robarles el sentido y convertirlos en lo que él designa como “simples estereotipos retóricos”.<sup>12</sup>

Es interesante observar la fecundidad del legado de Góngora o la influencia ejercida en su época y en la posteridad. “El legado o el influjo gongorino puede ser visto desde dos perspectivas distintas, pero complementarias. Si, por una parte, ese legado enriqueció a no pocas voces coetáneas y posteriores, por otra suscitó una legión de imitaciones inanes”.<sup>13</sup> Para Martha Lilia Tenorio también resulta crucial distinguir la influencia de la imitación e inicia aclarando lo siguiente: “[...] hay imitación en las evocaciones, recreaciones (o plagios) evidentes, o en las no pocas ocasiones en que, por prescripción de algún certamen, se exige la imitación de alguna composición del cordobés”.<sup>14</sup> La influencia de Góngora además se manifiesta en los autores coloniales cuando malean la lengua en la expresión poética, en el uso de los hipérbatos, los neologismos, las referencias culturales, etc. Esto con el fin de dotar a la lengua poética de fuerza expresiva, según la autora “es este, creo el auténtico gongorismo, resultado de una decisión de carácter estético e intelectual: la elección no sólo por moda, sino convencida, razonada, estéticamente preferible, de la lengua poética propuesta por Góngora. Esa convicción estética y esa intención artística marcan la diferencia entre ‘culteranismo’ y gongorismo”.<sup>15</sup>

Los culteranos, pues, serían aquellos que utilizaron de manera mecánica ciertos recursos, se movieron por inercia en la corriente del barroco, y por moda siguieron los preceptos poéticos, de manera casi automática. Los gongorinos eran conscientes de la grandeza de la lengua que utilizaba Góngora, pretendían conquistar su altura, era su aspiración,

<sup>11</sup> Sánchez, Andrés, “La recepción de Góngora en Europa y su estela en América”, p. 172.

<sup>12</sup> *Cfr. Ibidem*, p. 188.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>14</sup> Tenorio, Martha Lilia, *El gongorismo en Nueva España. Ensayo de restitución*, p. 23.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 24.

vivían en la búsqueda de los hallazgos artísticos y las intuiciones estéticas. “Pocos poetas importantes y muchos, muchísimos poetas de ocasión, todos coincidieron en su vocación gongorina; aspiraron a lengua poética más alta: la de Góngora; en ella encontraron el ejemplo más noble de suficiencia técnica y estética”.<sup>16</sup>

Resulta indudable la estatura de Luis de Góngora en las colonias ultramarinas, más allá de los prejuicios de algunos críticos, revisar el estado de la cuestión permite dimensionar la importancia y trascendencia del autor español y que no debe generalizarse respecto al valor de la poesía novohispana y el talento de los escritores de los virreinos. Buxó señala “[...] los poetas novohispanos habían sido despreciados como un tumulto de infames versificadores, ahora, entendido Góngora como un estupendo poeta, un renovador de la poesía castellana y hasta como precursor de la poesía pura, los novohispanos son presentados como torpes o despistados imitadores del gran cordobés”.<sup>17</sup>

### **Análisis comparativo de los poemas**

La vida en las colonias estuvo marcada por la desigualdad, se trataba de una sociedad llena de contrastes, por un lado, el lujo y la etiqueta urbana que prevaleció en el sector blanco, y que desdeñaba el trabajo manual destinado a las castas, los indios y los negros, quienes, por el otro, vivían en una condición servil. En el siglo XVII, la sociedad aristocrática acentúa la separación y prejuicios de castas, existió una política racial recelosa, así como leyes que determinaban los vestidos y adornos que podían usarse y estaban prohibidos para las castas, mismas que eran designadas de manera despectiva e indicaban el grado de mestizaje y connotaban humillación racial.<sup>18</sup> Asimismo, se exigía por lo regular demostrar la pureza de sangre, no sólo para ascender en la sociedad, sino para ocupar los puestos burocráticos o ingresar en la Universidad.

Una forma de obtener prestigio y reconocimiento social lo constituía la escritura, la creación poética era un ejercicio valorado, y por eso cuando se emitía una convocatoria para participar en los torneos literarios, muchos, con talento y sin él, participaban porque representaba la oportunidad de destacar en un entorno hostil para los mestizos y las castas. No obstante, debe considerarse lo absurdo de esta actitud, ya que los mismos españoles vivieron una ocupación árabe durante varios siglos y ni ellos podían demostrar ‘pureza de sangre’. Leonard Irving habla de los certámenes como un pasatiempo aristocrático, que contaba siempre con la figura de un mecenas quien sufragaba los gastos. Los eventos, por lo regular, se celebraban en espacios como la Universidad y era tal

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>17</sup> Buxó, José Pascual, “La vuelta a Góngora”, p. 74.

<sup>18</sup> *Cfr.* Picón-Salas, Mariano, *op. cit.*

su importancia que acudían las autoridades, la intelectualidad criolla, estudiantes y público en general. También se realizaba una ceremonia previa en la que se introducía el torneo, se expresaban las reglas, el metro, la forma y el tema para que los participantes se ajustaran a ellos con rigurosidad. Irving afirma: “*La Fábula de Polifemo y Galatea* y las *Soledades*, ayudó a rendir culto a la ‘nueva poesía’, que se caracterizó por la artificiosidad excesiva, las metáforas complejas y forzadas, por un vocabulario inventado, e involuciones sintácticas que en poco tiempo llegaron a ocultar su significado a todos, menos a los selectos”.<sup>19</sup>

Entre los recursos estilísticos y retóricos más utilizados en la época y de acuerdo con los parámetros del barroco, están la glosa, el acróstico, los centones, los versos retrógrados, en eco sencillo, doble y triple, las paronomasias, versos terminados con letras, los hipérbatos, los neologismos, las referencias a la tradición clásica, etc. Las formas más cultivadas son el soneto, los tercetos, la octava real, el romance, las redondillas, la silva, la lira, entre otras.

“Por una negra señora” de Luis de Góngora se ubica como un romance, por la distribución de los versos en grupos de cuatro, y por la asonancia en la mayoría de las estrofas, que le confiere cierta unidad. Asimismo, el romance es la forma de versificación más común en la literatura española. Antonio Quillis define el romance como una serie ilimitada de octosílabos, en los que sólo los pares tiene rima asonante o parcial; además, señala “parece ser que los romances octosilábicos tal como son escritos y los conocemos desde el siglo XV, proceden de los cantares de gesta, esto es, de la partición de los dos hemistiquios de un verso compuesto, en dos versos simples”.<sup>20</sup> Quillis asegura que durante el siglo del barroco español se escribieron romances de orientación culta y popular, por autores como Góngora, Lope y Quevedo. Un aporte fue que los versos se agruparon en cuartetas, con preferencia de rima asonante, a veces se intercalaba un estribillo, y se combinaban dos metros distintos: el octosílabo y el heptasílabo. En el caso del texto de Góngora, carece de estribillo, pero presenta otros elementos que lo ubican como un romance:

Por una negra señora  
un negro galán doliente  
negras lágrimas derrama  
de un negro pecho que tiene.  
Hablóla una negra noche,  
y tan negra, que parece  
que de su negra pasión  
el negro luto le viene.

<sup>19</sup> Leonard, A. Irving, *La época barroca en el México colonial*, p. 214.

<sup>20</sup> Quillis, Antonio, *Métrica española*, p. 146.

Lleva una negra guitarra,  
negras las cuerdas que tiene,  
negras también las clavijas,  
pues negro es el que las tuerce.

—“Negras pascuas me dé Dios,  
si más negros no me tienen  
los negros amores tuyos  
que el negro color de allende.

Un negro favor te pido,  
si negros favores vendes,  
y si con negros favores  
un negro pagarse debe”.

La negra señora entonces,  
entafada del negrete,  
con estas negras razones  
al galán negro entristece:

—“Vaya muy en hora negra  
el negro que tal pretende,  
que para galanes negros  
se hicieron negros desdenes”.

El negro señor entonces,  
no queriendo ennegrecerse  
más de lo negro, quitóse  
el negro sombrero y fuese.<sup>21</sup>

La interpretación del texto lleva a la consideración de una voz poética que habla de dos sujetos líricos, a saber, una fémica a la que se dirige de manera cortés al ubicarla como “señora”, cuya peculiaridad es el color de su piel “negra”, quien es pretendida de manera amorosa por un hombre que también es de ese color. El texto se enmarca en el tópico del amor infortunado o no correspondido que diversos autores de los siglos XVI y XVII trabajaron con frecuencia en la poesía, y al que Góngora no se sustrajo en este romance.

---

<sup>21</sup> Góngora y Argote, Luis de, “Por una negra señora”.

El texto representa una muestra de la poesía barroca que se distingue por la abundancia de elementos contrastantes. En la estructura resaltan las estrofas cuarta y quinta que constituyen el eje en torno al cual giran las demás, pues se trata la posibilidad de recibir de Dios negras pascuas. El color negro lleva como carga semántica el dolor, el sufrimiento, la tristeza, la muerte y el luto, tal como se da a entender en la cuarta estrofa “Negras pascuas me dé Dios / si más negros no me tienen / los negros amores tuyos / que el negro color de allende”.<sup>22</sup> Sin embargo, también tiene un significado espiritual y moral, pues hay una pugna entre el negro de la pascua y el de los negros amores por la mujer negra. El negro pascual comporta la esperanza, en tanto que el negro de los amores femeninos lleva desesperanza, tristeza y fracaso. En el fondo se halla el contraste entre el amor divino y el amor humano, pues si llega a triunfar el negro amor de la mujer, entonces, está la posibilidad de que a causa de ello el varón negro caiga en la desesperación.

Por lo tanto, una pascua es negra para quien padece en comunión con Cristo paciente, y espera tener la gracia de participar de su gloria de resucitado. En el poema se busca expresar la vida del hombre mediante una cueva oscura que no se construye con base en conceptismos, sino a partir del amor humano caracterizado por la inconsistencia y la superficialidad, y puede verse como una mercancía que se paga con la misma moneda. Por eso, el poeta enfatiza en la quinta estrofa: “Un negro favor te pido, / si negros favores vendes, / y si con negros favores / un negro pagarse debe”.<sup>23</sup> Las negras pascuas que Dios puede dar están referidas a Cristo, aunque no conste su nombre por escrito, ya que es a la Tercera Persona Divina a quien se atribuye la misión redentora.<sup>24</sup> El contraste entre el amor divino que Cristo manifiesta en la Cruz y los amores humanos es total.

Estas dos estrofas como centro son una especie de vértice en las que convergen las demás a manera de capas, pues la tercera está en relación con la sexta en los conceptos “negro músico” y “negra señora”; “negra guitarra” y “negras razones”, la consecuencia es que el “galán negro entristece” ante las “razones” de su amada. Por su parte, la estrofa segunda y la séptima se tocan en lo de “negra noche” y “hora negra”; “negra pasión”

---

<sup>22</sup> *Idem.*

<sup>23</sup> *Idem.*

<sup>24</sup> Las misiones divinas son tres y se atribuyen cada una de las personas divinas respectivamente: Creación, al Padre Celestial; Redención, a Cristo; Santificación, al Espíritu Santo. Sin embargo, “toda la economía divina es la obra común de las Tres personas divinas. Porque la Trinidad, del mismo modo que tiene una sola y misma naturaleza, así también tiene una sola y misma operación [...]. Sin embargo, cada Persona divina realiza la obra común según su propiedad personal [...] Son, sobre todo, las misiones divinas de la Encarnación del Hijo y del don del Espíritu Santo las que manifiestan las propiedades de las personas divinas”. *Catecismo de la Iglesia Católica*, núm. 258.

y “negros desdenes”. El dolor, las lágrimas y los sentimientos que embargan el “negro pecho” de la estrofa primera, alcanzan su desenlace en la octava que es la última, pues el negro galán se retira para no ennegrecerse más con tal desprecio.

En la obra se trasluce un fondo social y racial que prevaleció no sólo en las colonias americanas, sino también en España. La población era el fruto del mestizaje, y no sólo existían los blancos sino también un sector de la población que evidenciaba sus diferencias en los rasgos y en el color de la piel. En este caso, parece que el trato se da entre iguales, no obstante, el tono del poema en la respuesta de la mujer demuestra su actitud desdeñosa cuando le responde así: “Vaya muy en hora negra / el negro que tal pretende, / que para galanes negros / se hicieron negros desdenes”.<sup>25</sup> El escrito inicia aludiendo al dolor y al llanto del sujeto masculino, y se utiliza la expresión de lo negro para enfatizar su tristeza, que se originó sólo porque reveló sus sentimientos a la dama objeto de su pasión amorosa: “Por una negra señora / un negro galán doliente / negras lágrimas derrama / de un negro pecho que tiene”.<sup>26</sup>

El primer nivel que propone Hernández Guerrero para analizar un texto en verso es el decorativo, porque el lenguaje en la poesía posee ciertas cualidades que lo embellecen y para ello emplea recursos expresivos como rimas y ritmos sonoros; además, en el plano del contenido utiliza los neologismos o voces exóticas. En todos los versos aparece el significante “negro”, en diferentes funciones gramaticales, en distinta posición sintáctica y retórica: “galanes negros”, “el negro señor”. Lo negro se utiliza predominantemente como epíteto: “negra guitarra” o “el negro sombrero”, también como sustantivo con un tono despectivo al referirse al “negrete”. En el romance aparece un neologismo “entafada”, que por contexto puede inferirse que significa ‘enojo, enfado, fastidio’ en el sujeto femenino al escuchar las pretensiones del enamorado.

En el ritmo poético se funda la esencia de la poesía, porque ésta se define como emoción convertida en ritmo. En palabras de Gómez Redondo “[...] una experiencia (emotiva o intelectual) trascendida a belleza por el poder articulatorio de la palabra”.<sup>27</sup> El texto debe estar dotado de un dinamismo interior y otro exterior. El ritmo recae en diversos recursos, no sólo los acentos, sino también la rima, el isosilabismo y en recursos como el encabalgamiento. En el romance de Góngora se percibe sobre todo en el uso de los acentos graves, aunque también utiliza las palabras agudas en la terminación de verso, lo cual ayuda en cuanto al isosilabismo, ya que una licencia poética indica que si la última palabra tiene acento agudo se cuenta una sílaba más, como ocurre en el tercer verso de la segunda estrofa, cuya palabra final es “pasión”.

<sup>25</sup> Góngora y Argote, Luis de, *op. cit.*

<sup>26</sup> *Idem.*

<sup>27</sup> Gómez, Fernando, *El lenguaje literario. Teoría y práctica*, p. 61.

El texto de Luis de Góngora está dividido en estrofas de cuatro versos, ocho en total, de rima asonante, se identifica regularidad en el isosilabismo, esto es, de ocho sílabas u octosílabo, lo cual lo convierte en un poema de arte menor. El texto insiste en la referencia a la negritud mediante el epíteto. La primera estrofa es una cuarteta, por la extensión de los versos y por el tipo de rima, a saber: a, b, a, b. La segunda estrofa rompe con la rima mencionada, pues el primero, segundo y cuarto versos tienen un tipo de rima asonante, pero el tercero ya no sigue la norma. La tercera estrofa se ajusta a los parámetros de la primera en cuanto a la rima asonante alternada. Lo mismo ocurre con la siguiente estrofa. La quinta estrofa también rompe con el esquema de la cuarteta, en tanto la rima se observa así: a, b, b, b. La sexta estrofa tiene una rima a, b, a, b.

Otros recursos que ornamentan el texto son el hipérbaton, que se vale de la inversión en el plano de la sintaxis: “Un negro favor te pido, / si negros favores vendes, / y si con negros favores / un negro pagarse debe”.<sup>28</sup> El polisíndeton consiste en el uso de conjunciones: “Hablóla una negra noche, / y tan negra, que parece [...]”.<sup>29</sup> La anáfora definida como recurso que aparece al principio del verso: “Negras las cuerdas que tiene, / Negras también las clavijas [...]”.<sup>30</sup> La aliteración que consiste en el uso de fonemas con frecuencia superior a lo normal, en este caso se identifica la /r/, /s/, /n/, /m/, /n/. Las vocales que predominan en el romance son la *e* y la *a* lo cual hacen ver entre tenue y grave.<sup>31</sup> Un recurso barroco utilizado con frecuencia es el “si” condicional y el encabalgamiento: “Negras pascuas me de Dios, / si más negros no me tienen / los negros amores tuyos / que el negro color de allende”.<sup>32</sup> Otra figura es la similitud o rima interna que se percibe en la primera estrofa, tercer verso: “negras lágrimas” y en la tercera estrofa, segundo verso: “negras las cuerdas”,

En el nivel sentimental se alude al amor y la pasión que no son correspondidos por la parte femenina, quien se muestra desdenosa con ese “negro galán”, quien parece que no la merece. El tono del texto está acorde con el contenido, no es festivo, sino triste, negro, de amor frustrado. El enamorado menciona la Pascua aludiendo a una fecha religiosa de importancia: la resurrección de Jesús y primera aparición ante sus discípulos. Quizá fue el día del señor, el domingo, cuando él se decidió comunicar sus sentimientos a la mujer amada; no obstante, se utiliza el epíteto para enfatizar que no será un día afortunado para él, sino de Negras Pascuas, lo cual aparte funciona como una catáfora o anticipación del rechazo de ella.

<sup>28</sup> Góngora y Argote, Luis de, *op. cit.*

<sup>29</sup> *Idem.*

<sup>30</sup> *Idem.*

<sup>31</sup> *Cfr.* Suárez, Ramón Iván, *Poesía en acción. Lineamientos para motivar la creatividad*, p. 124.

<sup>32</sup> Góngora y Argote, Luis de, *op. cit.*

El tercer nivel, el lúdico, es inherente al lenguaje poético, porque “la poesía sirve para distraer y para divertir. Para alejar de las ocupaciones y de las preocupaciones cotidianas”.<sup>33</sup> La poesía en sí es un juego, tiene cierta intención lúdica, que emplea elementos sensoriales, recrea imágenes, etc. En el caso de romance de Góngora, la imagen, de acuerdo con la presente interpretación, no es lúdica, sino triste, es la de un enamorado dispuesto a la declaración, a entonar su amor a la mujer amada, quizá por ello “Lleva una negra guitarra”; sin embargo, la respuesta de la mujer es tajante, de rechazo y por ello en la última estrofa se menciona: “El negro señor entonces, / no queriendo ennegrecerse / más de lo negro, quitóse / el negro sombrero y fuese”.<sup>34</sup> El que podría haber sido amado pasa a ser amante rechazado que se apaga y se retira.

El poema “Negro se te vuelva el día”, de autor desconocido, Baudot y Méndez lo ubican como redondilla. Esta clase de composición se define a partir de las estrofas de cuatro versos octosílabos, de arte menor, cuya rima del primer verso coincide con el cuarto y el segundo con el tercero (abba), aunque en este caso la rima no armoniza en algunas estrofas. El texto aparece incompleto, cuenta con nueve estrofas, no tiene fecha. Baudot y Méndez lo clasifican dentro del capítulo sobre “Versos de amor apasionado, lascivo o excesivo, cuando no burlesco”, mencionan a pie de página que Vicente T. Mendoza la ubica como una glosa que imita el romance de Góngora “Por una negra señora”.

En el texto también puede percibirse la décima, que se define como una forma integrada por diez octosílabos, cuya rima es abbaaccddc; en la que el primer verso rima con el cuarto y quinto, el segundo con el tercero, el sexto con el séptimo y décimo, y el octavo con el noveno.<sup>35</sup> A continuación se transcribe todo el poema:

Negro se te vuelva el día,  
todas las tres pascuas llores  
cuando otros cantando están,  
lágrimas tengas por flores.  
Negro se te vuelva el día,  
negro por sus negras horas,  
y negros trabajos pases,  
pues de negros te enamoras.

Y con crecidos dolores,  
por tu infame manía,  
nunca tengas alegría,

<sup>33</sup> Hernández, José Antonio *et al.*, *Teoría, historia y práctica del comentario literario. Principios, criterios y pautas para la lectura crítica de la literatura*, p. 274.

<sup>34</sup> Góngora y Argote, Luis de, *op. cit.*

<sup>35</sup> Cfr. Lapesa, Rafael, *Introducción a los estudios literarios*, pp. 94 y 95.



y para mayor quebranto,  
 Pues a lo negro amas tanto  
 Negro se te...  
 Quiera Dios que con...

---

Negro se te vuelva el día,  
 negro por sus negras horas,  
 y negros trabajos pases,  
 pues de negros te enamoras.  
 Con repetidos clamores  
 falsa, aleve y sin fe,  
 le suplico al Cielo que todas  
 las tres pascuas llores.  
 Y con crecidos dolores,  
 por tu infame tiranía  
 nunca tengas alegría,  
 y para mayor quebranto,  
 pues a lo negro amas tanto  
*negro se te vuelva el día.*  
 Quiera Dios que con afán  
 no tengas ningunos gozos,  
 y que des tiernos sollozos,  
 cuando otros cantado están.  
 Y pues negro es tu galán,  
 y negro el amor que implora,  
 ese negro es a quien tú adoras  
 con voluntad tan veloz.  
 Lo mires como un reloj  
*negro por sus negras horas.*  
 Nunca del floreado pan  
 gustes sus blancas dulzuras,  
 sino unas semillas duras,  
 y por los días de San Juan  
 más pobre te veas que Amán,  
 y cuando a casarte traces,  
 sea un negro con quien te cases,  
 que de él nunca vivas harta,  
 y que te traiga a la cuarta,  
*y negros trabajos pases.*  
 Cuando el verano en primores

viste el campo de alegría,  
entonces con melodías,  
lágrimas tengas por flores,  
ansias, penas y temores  
tengas por minutos y horas,  
pues a lo blanco desdoras,  
quiera Dios por tal apetito,  
el que paras un negrito,  
*pues de negros te enamoras.*<sup>36</sup>

La lectura lleva a considerar que el texto está determinado por la deprecación, figura que consiste en desear un mal o daño a alguien. El tono predominante en el sujeto lírico es de resentimiento, enojo, molestia y hasta de sarcasmo porque la parte femenina lo desprecia por un negro. Desde el primer verso sentencia de manera contundente su deseo: “Negro se te vuelva el día, / todas las tres pascuas llores”. De esta manera, mientras la comunidad festeja el día de la resurrección de Cristo, quiere que ella exprese su llanto de manera prolongada. En el escrito se trata un tema mundano: el amor y su contraparte el desamor. No obstante, el contenido también se vincula con la fiesta más importante que se celebra en el calendario religioso: la Pascua. Asimismo, no es casual que se mencione el tres, número simbólico para el cristianismo, alude a la doctrina cristiana de la trinidad, también connota síntesis, reunión, resolución. Tresidder menciona: “El tres es un número que se repite muchas veces en el Nuevo Testamento: los tres Reyes Magos, las tres negaciones de Pedro, las tres cruces del Gólgota, la Resurrección después de tres días”.<sup>37</sup> Tratar un tema mundano y mencionar aspectos cristianos propició que el texto fuera prohibido por el Tribunal de la Inquisición.

Vicente T. Mendoza aclara que la décima es de una amplia tradición en España, en los siglos XV, XVI y XVII, y en las colonias americanas también tuvo buena recepción entre los escritores, “[...] donde se reprodujo y se multiplicó hasta lo increíble en las plumas de los ingenios y retóricos, en forma de glosa, extendiéndose desde Colorado y Nuevo México hasta la Argentina”.<sup>38</sup> La décima se ubica en el género lírico con intención declamatoria, que en México también desembocó en sátira político-social. En la época colonial reflejó la visión de ciertos acontecimientos de la vida social, pero también fue

[...] la palestra erudita entre los genios que vivieron en nuestro suelo desde el siglo XVI o bien como simple entretenimiento y agudeza; otras como torneo literario entre

<sup>36</sup> Baudot, George y María Águeda, *Amores prohibidos. La palabra condenada en el México de los virreyes*, pp. 149 y 150.

<sup>37</sup> Tresidder, Jack, *Diccionario de los símbolos*, p. 233.

<sup>38</sup> Mendoza, Vicente T., *Glosas y décimas de México*, p. 8.

poetas que [...] se esforzaron en pulir el verso y la forma estrófica ensayando combinaciones de su invención; otras veces escribían las décimas en forma de pasquines como sátiras contra los gobiernos o como noticias escalofriantes en que se daba cuenta de calamidades públicas haciéndolas aparecer como castigo del cielo y como ejemplos de moral.<sup>39</sup>

El autor expresa que se reconocen dos ejes de creación en la décima: una culta y otra popular. La primera tiene antecedente clásico y la cultivaron los evangelizadores y los eruditos que llegaron a las colonias. La segunda surgió entre soldados y personas de pueblo. En el caso de este poema puede ubicarse en la tradición culta, porque las estrofas de diez versos se apegan a la rima determinada en las décimas o espinelas, esto es, abbaaccddc:

Nunca del floreado pan	a
gustes sus blancas dulzuras,	b
sino unas semillas duras,	b
y por los días de San Juan	a
más pobre te veas que Amán,	a
y cuando a casarte traces,	c
sea un negro con quien te cases,	c
que de él nunca vivas harta,	d
y que te traiga a la cuarta,	d
y negros trabajos pases. <sup>40</sup>	c

La interpretación del texto lleva a la consideración racial y social, que denota repudio por parte de la voz poética, pues desde los primeros versos sentencia que debido a la preferencia por el amor de un negro y el desdén de un blanco, le desea todos los males y sufrimientos. El poema está plagado de elementos cristianos relacionados con un sentimiento pagano, de rechazo, que el sujeto lírico califica de “infame manía”, en el verso segundo, de la tercera estrofa. En la quinta, segundo verso, designa a la receptora de su molestia como “falsa, aleve y sin fe”, lo cual implicaba en la época un tipo de ofensa de connotación fuerte, ya que la acusa de carecer de una de fe religiosa, de estar fuera de la comunidad cristiana, de traidora y desleal, por su preferencia por un negro. Él desea a ella toda la tristeza, el llanto, el trabajo arduo, la pobreza, el dolor, el sufrimiento; por lo cual afirma: “ansias, penas y temores / tengas por minutos y horas”.<sup>41</sup> Un recurso utilizado por el autor en el

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 9 y 10.

<sup>40</sup> Baudot, George y María Águeda, *op. cit.*, p. 150.

<sup>41</sup> *Idem*.

poema es que retoma una cuarteta octosílaba que conforma la segunda estrofa para darle contundencia al último verso de cada estrofa “Negro se te vuelva el día, / negro por sus negras horas, / y negros trabajos pases, / pues de negros te enamoras”.<sup>42</sup>

El poema tiene también ciertos rasgos de lo popular porque, por un lado, se apega a los lineamientos de la métrica tradicional por la estructuración en estrofas de cuatro y diez versos, existe regularidad en el isosilabismo, ocho sílabas, pero en la rima no se ajusta a los parámetros que exigían las formas de la poesía culta, si se considera la idea expresada por Baudot y Méndez al ubicarla como redondilla. El nivel decorativo del poema no es complejo, se insiste en el uso de la deprecación que aparece en el primer verso, de las estrofas primera, segunda y cuarta: “Negro se te vuelva el día” y se enfatiza el deseo porque ella se enamoró de un negro. Al parecer es un sujeto blanco quien se siente despechado, afirma en la última estrofa, en los versos séptimo, octavo, noveno y décimo: “pues a lo blanco desdoras, / quiera Dios por tal apetito / el que paras un negrito, / *pues de negros te enamoras*”.<sup>43</sup>

La aliteración existe en los sonidos /s/, /d/, /c/, /n/, /m/. La figura del encabalgamiento en la primera estrofa: “todas las tres pascuas llores / cuando otros cantando están”, que no es sólo un recurso gramatical, sino semántico, al darle un sentido completo a los versos. En el anterior ejemplo también se percibe la antítesis o contraposición entre llanto y alegría; así como el hipérbaton que consiste en la inversión sintáctica, para darle musicalidad al poema. Una figura más es el epíteto “negro” (masculino, femenino, singular o plural) o “tiernos sollozos”, en el tercer verso de la estrofa séptima; “blancas dulzuras”. La metáfora se utiliza no sólo para embellecer el texto, sino para dotarlo de sentido como ocurre en el siguiente verso: “lágrimas tengas por flores”. La anáfora también es una constante en varios versos que inician con la expresión “negro”. El polisíndeton o el uso de conjunciones para unir varios versos: “Y con crecidos dolores, / por tu infame manía, / nunca tengas alegría, / y para mayor quebranto, / pues a lo negro amas tanto [...]”.<sup>44</sup> La referencia y desprecio hacia lo negro se intensifica no sólo por las anteriores figuras, sino también por el uso del epifonema o verso sentencioso final que tiene un sentido de causa-efecto cuando afirma: “*pues de negros te enamoras*”.

El sujeto lírico no sólo la condena a todos los males en su época: desprecio social, tristeza, hambre, miseria y trabajo extremo, también desea que el fruto de su pasión por los negros se refleje en sus descendientes: “quiera Dios por tal apetito, / el que paras

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>44</sup> *Idem*.



un negrito [...]”. La antítesis también aparece en la referencia hacia lo blanco que ella desdora o rechaza y el negro al que adora. Asimismo, la tristeza, el pesar y las lágrimas que la voz poética le desea, se contraponen con lo que otros percibieran en el ambiente natural y social: “Cuando el verano en primores / viste el campo de alegría, / entonces con melodías, / lágrimas tengas por flores”.<sup>45</sup> El poema suscita un efecto que oscila entre la gravedad, por el uso de las vocales *a* y *o*, así como la *e* que indica ligereza.

En el nivel sentimental el tono que utiliza el sujeto lírico es importante porque refleja resentimiento, rechazo hacia el miembro de un sector de la sociedad, de manera despectiva se refiere a lo negro. Evidencia un tanto la amargura al sentirse desplazado, incluso, parece implicar una ofensa que una mujer blanca prefiera el amor de un sujeto de piel oscura. En ciertas partes del poema se siente también el sarcasmo, el encono de alguien que se expresa como parte de un grupo social con privilegios y que no comprende cómo una mujer puede amar a un “negro”. Se burla de ella a quien le vaticina todos los infortunios y todos los males sociales y económicos por el hecho de relacionarse con un negro. El carácter sentimental del poema: “reproduce un mundo real y crea un universo ideal”.<sup>46</sup> En este caso, la voz poética no idealiza a los sujetos femenino y masculino a quienes se dirige, sino por el contrario, a ella la escarnece y le recuerda lo que le espera y a él se refiere con desprecio. Sin duda, en el texto se expresa un sentimiento, en la poesía es un aspecto esencial, pero en este caso privan el rencor y la animadversión.

En cuanto al carácter lúdico, si bien es cierto que la poesía y la literatura en general surgen como una expresión profunda que da cuenta del ser de los hombres, que los desvía de sus preocupaciones cotidianas e incide en los aspectos sensoriales del lenguaje, sin duda existe una relación dialéctica entre el signo y el mundo. Este aspecto, incluso, se nutre de ciertos recursos retóricos, como paralelismos, hipérbolés, chistes, contrastes, paradojas, etc. En el caso de “Negro se te vuelva el día”, se acude a la hipérbole para referirse a la relación que ella tiene con un negro, de tal forma se incide en las consecuencias de ese hecho que su preferencia racial la llevará a padecer constantemente en lo individual y en lo social. No sólo le desea sufrimiento, sino “crecidos dolores”, por eso la voz poética define como “infame manía”; confía que ella sufra todo tipo pesares y su preferencia por un negro la priven de una vida de abundancia, incluso, “[...] lágrimas tengas por flores, / ansias, penas y temores / tengas por minutos y horas [...]”.<sup>47</sup> Se insiste que si el clima es grato, si otros viven en la felicidad y en el bienestar, ella padezca de forma incesante, lo cual implica el uso de la contra-

<sup>45</sup> *Idem.*

<sup>46</sup> Hernández, José Antonio *et al.*, *op. cit.*, p. 272.

<sup>47</sup> Baudot, George y María Águeda, *op. cit.*, p. 150.

posición o retruécano. El sujeto lírico la sentencia porque negro es el galán, negro el amor, negros los días, negra la suerte y negro el trabajo.

### **A manera de conclusión**

La presencia e importancia de la poesía de Góngora permite una serie de reflexiones sobre la función social y cultural del arte y la literatura en todas las épocas. No fue casual, pues que el poeta cordobés tuviera tanto impacto en la poesía y marcara un precedente, conllevaba una serie de significados dentro de un aparato político que controlaba y enviaba ciertos mensajes a sus súbditos. La huella de Góngora se plasmó no sólo en los autores profesionales, concedores de la tradición literaria, sino también en los que buscaban ser reconocidos como poetas sin tener el talento ni el capital cultural. En los textos analizados, como pudo observarse, la temática se centra en el tratamiento de lo negro. En el romance de Góngora, la voz poética habla de él y ella, ambos negros. En el otro texto, ubicado en el referente novohispano, se emplea el yo en el sujeto lírico para hablar de ella y su relación con un negro. El poema de Góngora se infiere que circuló en los sectores cultos de la población y sin problemas, en cambio, “Negro se te vuelva el día” puede estudiarse hoy en día porque se conserva en el fondo Inquisición del AGN. El tópico en los textos es el amor no correspondido. Las referencias a la tradición religiosa están presentes en los poemas, con clara alusión a la Pascua y la Trinidad, es decir, acontecimientos importantes para quienes llevaban una vida cristiana. Góngora fue un poeta leído y sus huellas poéticas no sólo son claras en autores como sor Juana, sino también en los que por la represión no se atrevieron a poner su nombre en las creaciones literarias.

### **Fuentes de consulta**

#### **Bibliografía**

- Baudot, George y María Águeda Méndez, *Amores prohibidos. La palabra condenada en el México de los virreyes*, Siglo XXI Editores, México, 1997.
- Buxó, José Pascual, “La vuelta a Góngora”, en *Historia de la Literatura Hispanoamericana*, Crítica, Barcelona, 1988.
- Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, España, 1992.
- Fernández, Teodosio, “Góngora en la literatura colonial”, en Joaquín Roses (ed.), *Góngora hoy IV-V*, Diputación de Córdoba, Córdoba, 2004.
- Gómez Redondo, Fernando, *El lenguaje literario. Teoría y práctica*, Edaf, Madrid, 2006.

- Henríquez Ureña, Pedro, *Historia de la cultura en la América hispánica*, FCE, México, 1973.
- \_\_\_\_\_, *Las corrientes literarias en la América hispana*, FCE, México, 1994.
- Hernández Guerrero, José Antonio et al., *Teoría, historia y práctica del comentario literario. Principios, criterios y pautas para la lectura crítica de la literatura*, Ariel, Barcelona, 2005.
- Lapesa Melgar, Rafael, *Introducción a los estudios literarios*, Cátedra, Madrid, 2008.
- Leonard, A. Irving, *La época barroca en el México colonial*, FCE, México, 1996.
- Méndez Plancarte, Alfonso, *Introducción a poetas novohispanos (segundo siglo)*, UNAM, México, 1995.
- Mendoza, Vicente T., *Glosas y décimas de México*, FCE, México, 1992.
- Pascual Buxó, José, “La vuelta a Góngora”, en Cedomil Goic (coord.), *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana I. Época colonial*, Crítica, Barcelona, 1988.
- Picón-Salas, Mariano, *De la conquista a la independencia. Tres siglos de historia cultural hispanoamericana*, FCE, México, 1994.
- Poetas novohispanos. Segundo siglo. (1621-1721)* [estudio, selección y notas de Alfonso Méndez Plancarte], UNAM, México, 1995.
- Quillis, Antonio, *Métrica española*, Alcalá, Madrid, 1999.
- Rojas Garcidueñas, José, *Temas literarios del virreinato*, Porrúa, México, 1981.
- Sánchez Robayna, Andrés, “La recepción de Góngora en Europa y su estela en América”, en *Góngora. La estrella inextinguible: magnitud estética y universo contemporáneo*, Sociedad Estatal de Acción Cultural, Madrid, 2012.
- Suárez Caamal, Ramón Iván, *Poesía en acción. Lineamientos para motivar la creatividad*, Alfabeta, México, 2007.
- Tenorio, Martha Lilia, *El gongorismo en Nueva España. Ensayo de restitución*, Colmex/CELL, México, 2013.
- Tresidder, Jack, *Diccionario de los símbolos*, Editorial Tomo, México, 2003.

### **Hemerografía**

- Beverly, John, “Sobre Góngora y el gongorismo colonial”, *Revista Iberoamericana*, vol. XLVII, núm. 114-115, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Pittsburg, 1981.

*Ma. de Lourdes Ortíz Sánchez*

Carilla, Emilio, “Literatura barroca y ámbito colonial”, *Revista Thesaurus*, vol. XXIV, núm. 3, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1969.

Pueyo Zoco, Víctor, “Gongorismo y criptogongorismo en América: la norma virreinal del siglo XVII”, *Calíope*, vol. 18, núm. 2, Temple University, Estados Unidos, 2013.

### **Mesografía**

Góngora y Argote, Luis de, “Por una negra señora”, en *Romances*. Disponible en <http://www.biblioteca.org.ar/libros/158119.pdf> [14 de enero 2018].

Gonzalbo, Pilar, “Del bueno y del mal amor en el siglo XVIII novohispano”, *Cervantes virtual*. Disponible en [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/del-bueno-y-del-mal-amor-en-el-siglo-xviii-novohispano-0/html/0021d584-82b2-11df-acc7-002185ce6064\\_7.html#I\\_0\\_](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/del-bueno-y-del-mal-amor-en-el-siglo-xviii-novohispano-0/html/0021d584-82b2-11df-acc7-002185ce6064_7.html#I_0_) [26 de enero 2018].





**IGLO  
XVIII**



**LA REPRESENTACIÓN DE LAS APARICIONES SOBRENATURALES  
EN EL DISCURSO ECLESIAÍSTICO. DOS CASOS DE ILUSAS  
NOVOHISPANAS EN EL SIGLO XVIII**



*Annia González Torres*

*Dirección de Estudios Históricos, INAH*

*agonzalez.deh@inah.gob.mx*

*Adolfo Yunuen Reyes Rodríguez*

*Escuela Nacional de Antropología e Historia*

*adolfo\_reyes@enah.edu.mx*

Para los novohispanos, las manifestaciones divinas y demoniacas se consideraban parte de la vida cotidiana, por lo que no eran extraños los discursos sobre visiones de Cristo, la Virgen, los santos o demonios que se presentaban a individuos, tenidos como virtuosos por sus coetáneos. En estas visiones, hacían revelaciones, obraban milagros o hacían peticiones relacionadas con la difusión de su culto, la construcción de templos, etc. Si bien esta continua incidencia de lo sobrenatural en el ámbito terrenal había sido impulsada por la Iglesia postridentina a través de los Concilios Provinciales (1555, 1565, 1585), tanto religiosos como gente del siglo se apropió de este discurso para promover la creencia continua en esta interacción, en ocasiones, al margen del control de los confesores.<sup>1</sup> Por este motivo, la Iglesia calificó este tipo de creencias y manifestaciones como supersticiones, fingimiento místico o engaños del Demonio.<sup>2</sup>

A finales del siglo XVIII, en Ixmiquilpan, pueblo de indios del Valle del Mezquital, María Cayetana Loria, mulata, dijo tener visiones, revelaciones y locuciones con seres celestiales y haber experimentado diversos milagros obrados por ellos. Al mismo tiempo, afirmó presentar posesiones demoniacas y otras manifestaciones propias de esta entidad, todo ello con el aval de su padre espiritual el bachiller Ángel Vázquez, vicario de la parroquia. Estos sucesos, plasmados por el padre en un libro de sucesos extraordinarios, los llevaron ante el Tribunal del Santo Oficio donde fueron juzgados ilusos por los

---

<sup>1</sup> Véase Martínez López Cano, María del Pilar (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*

<sup>2</sup> El misticismo establecía una relación directa entre Dios y el creyente basada en la contemplación divina. Rodríguez Delgado, Adriana y Fernando Ciaramitaro, “Alumbradas e ilusas de Nueva España. Un estudio a través de la documentación del Santo Oficio”; estas manifestaciones de religiosidad no fueron solamente propias del virreinato novohispano, sino comunes a los territorios hispánicos. Los alumbrados fueron perseguidos en otros territorios americanos de la monarquía como el virreinato peruano que ha sido estudiado por René Millar, véase de este autor, *Misticismo e inquisición en el virreinato peruano*.

inquisidores Bergosa, Prado y Ovejero. Los mismos inquisidores estuvieron encargados de investigar el caso de Josefa Palacios, terciaria del hábito de san Francisco en el Real de Pachuca, quien fue acusada de ilusa por afirmar ser acosada por el Demonio y haber experimentado apariciones y locuciones con Dios y la Virgen. En el caso de ambas mujeres, los eclesiásticos consideraron que las visiones experimentadas fueron fingidas. Este texto analizará las diferencias y convergencias en la representación que los eclesiásticos tuvieron con respecto a los eventos sobrenaturales narrados por ambas mujeres, partiendo de las siguientes interrogantes: ¿la calidad de las mujeres influyó en la forma en que presentan su interacción con lo sobrenatural? ¿Cuáles son las divergencias en el discurso que tuvieron sobre estas experiencias? ¿Qué opinaron sus coetáneos? ¿Cuál fue la relación entre las beatas y sus confesores? ¿Los confesores avalaron o impulsaron estas revelaciones? ¿Cuál fue el peso de los confesores en las experiencias místicas de las ilusas?

María Cayetana Loria, por un lado, fue una mulata originaria de la Ciudad de México, que tras quedar viuda se traslada a Ixmiquilpan, en donde vive con su hermano, allí busca la dirección espiritual del bachiller Ángel Vázquez, vicario de la parroquia y originario del pueblo. Ángel Vázquez escribió un libro de carácter biográfico dando cuenta de las experiencias sobrenaturales acontecidas a su hija de confesión entre 1776 y 1778. A lo largo de la temporalidad, se narran cinco sucesos milagrosos (sin la visión de ningún ser celestial), y 41 apariciones de Cristo, la Virgen, san José y los ángeles.<sup>3</sup> Este escrito se consideró una prueba de que ambos eran ilusos y fueron juzgados por el Tribunal del Santo Oficio.

Josefa Palacios, por otro lado, vecina del real de Pachuca, era terciaria de hábito de san Francisco en el Colegio de Pachuca. Ella afirmó haber presenciado apariciones de Cristo, tanto a ella como a su hermana Gertrudis; a la muerte de esta última, tuvo apariciones de Cristo y la Virgen, así como del alma de su hermana; de igual forma, fue víctima de posesiones demoniacas. Los sucesos milagrosos de esta beata fueron remitidos al Santo Oficio como parte de una denuncia hecha por Fray José Zubia y Martínez contra Eusebio Villarejo, confesor de la beata, a quien acusa de “estar poseído por una perniciosa ilusión”.<sup>4</sup> Ambos fueron procesados por ilusos. Como es de notar tanto las manifestaciones divinas como las demoniacas se consideraron parte esencial de los discursos que ambas beatas referían a los confesores, momentos de comunicación con lo sobrenatural que se daban a través de visiones, arrobos, locuciones y posesiones, que se consideraban intrínsecamente propios de un estado de santidad.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> 33 apariciones del Señor de Jalpan, cuatro de la Virgen del Carmen (en dos de ellas con el niño Jesús), una de san José y tres de ángeles.

<sup>4</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 1291, exp. 1, fs. 1v.

<sup>5</sup> Éstos han sido considerados como estados alterados de conciencia, al respecto véase Lagarriga Attias,



Cabe hacer hincapié que con el término *iluso* se designa a quienes tenían visiones, revelaciones, don de la profecía y la gracia de realizar milagros, vocablo que se volvió común en la Nueva España de la segunda mitad del siglo XVIII y que sustituyó a la categoría de alumbrados, locución jurídica que desde el siglo XVI utilizaron las autoridades inquisitoriales para referirse a todo aquel que a través de la práctica de la oración mental llegaba a un éxtasis y con éste, a la comunicación directa con Dios, negando así, la mediación de la clerecía entre el hombre y la deidad.<sup>6</sup> En otras palabras, rechazando la función social de la Iglesia católica.<sup>7</sup> Algo que caracterizó a los acusados de alumbradismo durante el siglo XVII fue el énfasis en la impecabilidad lograda a través del estado de gracia; por ello, experimentaban prácticas carnales que pensaban ausentes de pecado.<sup>8</sup> Parte de la doctrina del alumbradismo implicaba que no había infierno ni necesidad de confesión, negaban la eficacia de los ayunos y de las indulgencias,<sup>9</sup> y señalaban que había ardores, temblores y desmayos que eran indicios del amor de Dios, y ellos eran la prueba de que estaban en gracia y que tenían al Espíritu Santo.<sup>10</sup> Aunque el mayor número de casos de alumbrados se halla concentrado en el siglo XVII, para el siglo XVIII hubo un total de 38 casos bajo la acusación de ilusos.<sup>11</sup>

Es importante considerar que los casos que nos ocupan fueron juzgados por el Tribunal a finales del siglo XVIII, momento para el cual algunos postulados del pensamiento ilustrado podían apreciarse en la visión de los inquisidores y calificadores. En el caso concreto de María Cayetana Loria, la calificación de sus revelaciones, realizada por los carmelitas Mateo de la Santísima Trinidad y Juan de Santa María, utiliza la categoría de

---

Isabel, “Heterodoxia y estados alterados de conciencia en la Nueva España: los iluminados, alumbrados o ilusos”.

<sup>6</sup> Esta herejía estuvo extendida en España, de donde se ha propuesto que los migrantes provenientes de Extremadura fueron los que difundieron esta doctrina en el territorio novohispano. Rodríguez, Adriana, *Santos o embusteros*, p. 51. Rodríguez, Adriana y Fernando Ciaramitaro proponen que en el siglo XVIII hubo un cambio en la forma en que se percibía la transgresión, puesto que desapareció la categoría “alumbrado” para ser sustituido por la acusación de “lanas ilusiones o revelaciones de ahí el sobrenombre de ilusos o iludentes”. Rodríguez, Adriana y Fernando Ciaramitaro, “Alumbradas e ilusas de Nueva España...”, p. 115.

<sup>7</sup> Rodríguez Delgado, Adriana, *Santos o embusteros. Los alumbrados novohispanos del siglo XVII*.

<sup>8</sup> “Al perfecto alumbrado le estaba permitido cualquier tipo de deseo libidinoso: éste fue el mito erótico de la secta. Ésta, despreciando la figura del intermediario terreno, anhelaba un contacto directo con la divinidad, rechazando las ceremonias y practicando un culto de la personalidad reiteradamente sospechoso de herejía.” Rodríguez, Adriana y Fernando Ciaramitaro, “Alumbradas e ilusas de Nueva España...”, p. 112.

<sup>9</sup> Rubial García, Antonio, *Profetisas y solitarios*, p. 221.

<sup>10</sup> *Idem*.

<sup>11</sup> En el análisis cuantitativo que presentan, queda de manifiesto que la mayoría era soltera o doncella, dedicadas a labores manuales como costurera, españolas y criollas, y se ubicaron principalmente en las ciudades. Rodríguez, Adriana y Fernando Ciaramitaro, “Alumbradas e ilusas de Nueva España...”.

“milagros supuestos” propuesta por el beneditino Benito Jerónimo Feijoo.<sup>12</sup> La presencia de los ejes centrales de la Ilustración en el discurso de los calificadores e inquisidores merece un análisis más puntual que escapa a los intereses de este texto.

Entonces, partiendo de la existencia de un considerable número de casos a lo largo del siglo XVIII bajo el cargo de ilusos, cabe cuestionarse ¿qué entendían los religiosos por ilusos o iluminados? De acuerdo con el planteamiento de Luis Jiménez Abollado, se pueden resaltar cuatro ejes centrales para el iluminismo: “aura de santidad, comunicación con lo sobrenatural, dejamiento y la beata inducida a pecar por su confesor”.<sup>13</sup> Si retomamos este esquema, debemos partir de una relación carnal que se da por sentada entre el padre espiritual y la hija de confesión, así como un papel activo del religioso en las visiones y revelaciones que ellas afirmaban tener. Sin embargo, ¿podemos considerarlos ejes generales para los acusados de este periodo?

Los casos que se contrastaron, como se expuso anteriormente, se dieron en contextos diferentes: Josefa Palacios era española y tuvo sus revelaciones en Pachuca, una ciudad del virreinato novohispano, en tanto que las narraciones de los sucesos extraordinarios de María Cayetana Loria se desarrollaron en Ixmiquilpan. La República de indios fue una de las cinco cabeceras administrativas y de doctrina del Valle del Mezquital, ubicado en el sector oeste del actual estado de Hidalgo, con población india mayoritariamente otomí. Cabe resaltar que éste es el único caso conocido desarrollado en un pueblo de indios, pues se trató más de un fenómeno urbano como lo ha apuntado Antonio Rubial.<sup>14</sup> Consideramos que los diferentes contextos marcaron una diferencia en el tipo de visiones y revelaciones de ambas mujeres, así como en las devociones que impulsaron tales manifestaciones.

Es notorio que, debido a que Cayetana creció en la Ciudad de México, su espiritualidad estuvo regida por las características de la religiosidad de la capital; sin embargo, debido a que sus visiones tuvieron lugar (según el diario) en Ixmiquilpan, impulsó la devoción local al Señor de Jalpan. Este Cristo fue venerado en la doctrina desde mediados del siglo XVIII, creció en importancia llegando a sustituir al santo patrono del pueblo que era san Miguel Arcángel, al punto que la cofradía al príncipe de las milicias celestiales desapareció a finales del siglo. Por lo tanto, no es de extrañar que en el caso de Cayetana se impulsara la capacidad milagrosa de esta imagen.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 1173, exp. 1, fs. 7-44v, 82-90v y 150-206v. Al respecto del pensamiento de Feijoo frente a las creencias populares véase Ortiz, Alberto, *Feijoo y la tradición discursiva en contra de las supersticiones*.

<sup>13</sup> Jiménez Abollado, Francisco Luis, “El iluminismo en el Valle de México a fines del siglo XVIII: visiones y revelaciones de la beata Josefa Palacios”, p. 540.

<sup>14</sup> Rubial García, Antonio, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España; Paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*.

<sup>15</sup> Al respecto del desarrollo y crecimiento de la devoción al Señor de Jalpan, véase: González Torres, Annia,

Las apariciones que, según el escrito, se manifestaron a María Cayetana se describen con gran detalle. Es importante apuntar que el Señor de Jalpan se le aparecía vestido de sacerdote, afirmó llamarse Manuel y venir de Jalpan. A lo largo del diario se sostiene la idea de que Cayetana recibía todas estas manifestaciones sobrenaturales sin ser claramente consciente de su origen divino. Por ejemplo: para el 12 de diciembre, estando Cayetana, en la iglesia parroquial esperando al confesor, se apareció el sacerdote y le comunicó que su confesor no oficiaría misa y la invitó a que fuera a saludar a su madre que había venido al pueblo y se hallaba en la iglesia del Carmen, por lo tanto, Cayetana fue a la capilla y cuando entró:

[...] vio a una Señora de mucha majestad y grandeza, acompañada de dos hermosísimas niñas que eran las que la estaban sirviendo, y hallándose ella dentro de dicha capilla, temerosa y vergonzosa de la grandeza que representaba la Señora, no se atrevió a hablarle, sino que desde lejos la estuvo viendo, y determinada ya a salir de la dicha capilla, la llamó la señora y le dijo: “¿por qué no llegas hija?”, a lo que le respondió: “el padre me dijo que viniera aquí a ver una Señora, yo no sé si vuestra merced es”, “yo soy, le respondió. El padre, mi hijo, me ha dado noticia de las cosas que te han pasado a ti, y a la hija de tu padre que te confiesa”.<sup>16</sup>

Ángel Vázquez y Cayetana Loria se presentaron con el libro biográfico ante el arzobispo; sin embargo, su visita no tuvo el efecto buscado, puesto que el prelado encontró fuertes desviaciones a los dogmas religiosos en el texto y por ello ordenó al vicario del arzobispado que mandara a comparecer al bachiller. Esto se efectuó en ocho sesiones de interrogatorio que tuvieron lugar entre el 4 y el 20 de mayo de 1778, durante las cuales se cuestionó al padre Ángel Vázquez sobre los diversos acontecimientos narrados en el cuaderno de milagros que él mismo presentó al arzobispo, fueron un total de 97 preguntas en torno a la naturaleza de las afirmaciones, los milagros y las apariciones mencionadas.

El inquisidor fiscal consideró que el clérigo había dado crédito a la narración de su hija de confesión, la cual contenía muchos errores tocantes a la fe. Por lo cual expresa que todo lo que narra el libro de milagros es: “una pura ficción y falsedad digna de especial atención para corregir y castigar a estos embusteros tan perjudiciales a sus propias ánimas como a las de los demás fieles”.<sup>17</sup> Debido a esto, se remite a la censura de los

“Memoria e identidad: la devoción al Señor de Jalpan en Ixmiquilpan, siglo XVIII”.

<sup>16</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 1173, exp. 5, 1778. El señor inquisidor fiscal de este Santo Oficio, contra el bachiller don Ángel Vázquez, presbítero y confesor por iluso. Cuaderno primero, fs. 24- 25v.

<sup>17</sup> *Ibidem*, f. 76v.

calificadores del Santo Oficio el 16 de junio de 1778. Después del análisis y exposición de los argumentos en torno a las doctrinas y sucesos expresados en el libro de apariciones, los calificadores del Santo Oficio llegan a las siguientes conclusiones:

CALIFICADOR	CONCLUSIÓN
Fray Juan de Santa María y fray Mateo de la Santísima Trinidad, carmelitas	Este cuaderno contiene visiones, apariciones y locuciones falsas, milagros supuestos, expresiones o proposiciones contrarias e inconsecuentes respectivamente heréticas, erróneas, impías, perniciosas, capciosas, blasfemas, contrarias al uso, práctica y mandato de la Iglesia Universal.
Fray Antonio de León, dominico	Todo cuanto contiene ese libro y cartas es una sarta de ficciones y embustes, y si las dichas apariciones efectivamente han sucedido que todo esto ha sido ilusión diabólica, sino procurada expresamente, a lo menos tácitamente consentida y aprobada. A esto se agrega una vehemente presunción de incontinencia y solicitación.
Fray Antonio Blanco Valdez, franciscano	El libro está lleno de falacias, estratagemas y embustes de una mujer ilusa, sacrílega, idólatra, maleficiada y un confesor idólatra, hereje, impío, hechicero con pacto demoníaco que conspiraron en el texto que contiene prodigios, visiones y apariciones dolosas, siendo una doctrina heretical, blasfema, escandalosa y temeraria.

Fuente: AGN, *Inquisición*, vol. 1173, exp. 1, fs. 44v, 90v y 150v.

Como puede verse, las censuras de los calificadores coinciden en catalogar de heréticas las doctrinas contenidas en el libro de milagros y apariciones, que se adjudican a Jesús y a la Virgen María, en su representación del Señor de Jalpan y la Virgen del Carmen. Sin embargo, en cuanto a la naturaleza del origen de estas visiones que inspiraron la narración discrepan, puesto que los frailes carmelitas consideran que se tratan de invenciones, en tanto que, el dominico y el franciscano aluden a la intervención del Demonio en estos hechos, y el último de los calificadores le dio la categoría de mago y hechicero al confesor. De lo anterior, cabe resaltar que el pensamiento ilustrado que califica estas creencias como supersticiosas se halla presente en la postura de los carmelitas, quienes incluso califican los hechos extraordinarios, narrados, como *milagros supuestos*, misma categoría que (como ya se ha señalado) utilizaba Feijoo para referirse a las creencias inspiradas por la ignorancia y reproducidas por el pueblo.

Además es de vital importancia resaltar que una de las censuras realizadas por el fraile franciscano da un papel preponderante a la imagen, más allá de la que se atribuye a lo que representa, esta concepción es propia de la religiosidad popular en Ixmiquilpan, que se manifiesta hasta nuestros días, al igual que la creencia en la existencia de *hermanos* de Cristo (o más específicamente de la categoría de hermanos aplicada a las imágenes de Jesús veneradas en los pueblos aledaños). Por lo tanto, estos elementos son propios de la religiosidad popular del pueblo de Ixmiquilpan, que como lo muestra este caso, se hallaba bastante extendida entre los pobladores, tanto letrados como iletrados.



En tanto Josefa Palacios era española, doncella, dedicada a labores domésticas. Durante su juventud trabajó como sirvienta en la hacienda de don Pedro de Alvarado, en su discurso de vida reconoció que era susceptible a las tentaciones carnales desde temprana edad, por lo que decidió acercarse a la iglesia y conseguir un confesor de asiento.<sup>18</sup> Josefa Palacios compartía esta espiritualidad exacerbada con su hermana Gertrudis, quien había muerto para cuando se inició su proceso inquisitorial, y cuya alma se aparecía constantemente a Josefa para hablarle del más allá y de las glorias del cielo. Un elemento central en el desarrollo de la religiosidad de Josefa Palacios fue el Colegio de Misioneros Apostólicos de Propaganda Fide de Pachuca, a donde pertenecieron sus confesores: fray Mariano Visueto (tres meses), fray Bernardo Gómez, fray Clemente del Rey (siete meses), fray Luis de la Muela (dos años) y, finalmente, fray Eusebio Villarejo. Los confesores, anteriores a Villarejo, intentaron encauzar su afán religioso a través de oraciones, ayunos moderados y penitencias, con los que la beata intentaba contrarrestar las tentaciones en las que incurría. Sin embargo, fue a partir de la dirección de fray Eusebio, que dio rienda suelta a las manifestaciones sobrenaturales, tanto divinas como demoniacas, que terminaron por llevarlos ante el Tribunal del Santo Oficio en 1790.

En los dos casos existen manifestaciones divinas y demoniacas; el vínculo entre las experiencias en ambos sentidos es característico de la religiosidad novohispana posterior al siglo XVII; pues, como apunta Rubial, tanto católicos como protestantes desarrollaron una idea de Satanás, quien actuaba con autorización de Dios para castigar a los pecadores o, en el caso de nuestras ilusas, para tentarlas.<sup>19</sup> De esta forma, aparentemente vinculante, el diablo fungía como un medio para la salvación.<sup>20</sup>

Las diferencias entre Josefa Palacios y Cayetana Loria surgen desde el primer instante, por ejemplo, para el caso de la Palacios, como se refiere a ella el documento, se exaltaba el carácter divino de los sucesos, de los que ella tenía plena conciencia. Por ejemplo, resalta como uno de los cargos, que informó a su director “que la Santísima Virgen y las almas de su hermana y director difunto, *estaban* en empeño de llevarse a la beata y este director. Que cuando su hermana entró en el cielo se alegraron los citados directores que estaban ya en él los bienaventurados... que en este lance, dijo el señor a ésta: ¡Si vieras qué hermosa tengo a tu hermana y qué hermoso soy!”<sup>21</sup> A diferencia de Cayetana Loria y Ángel Vázquez, Josefa Palacios y Eusebio Villarejo fueron denunciados por fray José Zubia y Martínez, quien consideraba indecorosa la dirección espiritual de la

<sup>18</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 1291, exp. 1, fs. 122v-123r.

<sup>19</sup> Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 215.

<sup>20</sup> *Idem.*

<sup>21</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 1291, exp. 1, f. 114v.

Palacios. Las visiones que experimentó Palacios fueron juzgadas como “un accidente histórico” por los religiosos del Colegio de Propaganda Fide.

En el texto que refiere las apariciones y locuciones que Josefa afirmó tener se hace relación de los múltiples ataques de los demonios que no paraban de atormentarla, la poseían en repetidas ocasiones en las que era necesario exorcizarla. Algunos de estos pasajes fueron presenciados por los hermanos de hábito del confesor, como lo declara fray Matías de los Dolores: “habiendo bajado el declarante con el aviso del sacristán fray José Olaeta la halló tirada en el suelo como en medio de la capilla, haciendo paroxismos y que cuando llegó y oyó sus pasos, levantó la cabeza y se infiere que lo conoció porque se volvió a tirar”.<sup>22</sup> En esa ocasión que se presumía una posesión; por un lado, los frailes presentes llamaron al enfermero y recomendaron a la madre que la llevara a su casa y le diera caldos, pues consideraban que se trataba de un ataque de histeria, por otro lado, hubo testigos que, a partir de estos sucesos, juzgaros a Palacios de energúmena.

La consideración que los hermanos de hábito de Villarejo hacían de la relación entre él y Josefa Palacios, así como la identificación de la beata como energúmena e ilusa coinciden con el esquema presentado por Antonio Rubial, quien indica que existía una estrecha relación entre las posesiones demoniacas, que podía ser *energumeni* u *obsessio*, entre otros,<sup>23</sup> y una profunda desconfianza hacia el cuerpo.<sup>24</sup>

No todos los coetáneos fueron de la idea de que se trataba de fingimientos, a decir de don Mariano Iturria, comisario de Pachuca, Josefa Palacios era una mujer con una vida ordenada y modelo de virtud cristiana, que procuraba mantenerse alejada de lo mundano, frecuentaba los sacramentos y tenía una conducta ejemplar.<sup>25</sup> Esto es, sin duda, relevante en cuanto a la recepción de los vecinos de la villa de las manifestaciones sobrenaturales acontecidas a Josefa, puesto que al ser considerada una mujer virtuosa, se le confiere validez a sus visiones, arrobos y posesiones. Sin embargo, a decir de los religiosos se trató de una mujer fingidora de las revelaciones.

Fray Francisco Mateo fue uno de los detractores de la veracidad de las posesiones que Josefa decía padecer, en varias ocasiones acompañó a fray Villarejo a casa de las Palacios, aún en vida de Gertrudis, y presenció los repetidos exorcismos que practicaba el confesor. Quien era recibido con insultos por parte del Demonio que poseía a Josefa: “¿a qué vienes?, vete a tu colegio feo, ya vienes con el librito de los hechizos a confundir

---

<sup>22</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 1291, exp. 1, fs. 2v.

<sup>23</sup> Antonio Rubial, *op. cit.* p. 217.

<sup>24</sup> *Ibidem.*

<sup>25</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 1291, f. 4.



a estas pobres. Quita ese trapo morado [...] nunca hemos de salir, hasta que se mueran nos las hemos de llevar”.<sup>26</sup> La observó azotarse contra las paredes, retorcerse y entender el latín. A decir de fray Francisco, era probable que sufriera una enfermedad natural y afirmó que su antiguo confesor fray Luis de la Muela había expresado que Josefa llevaba una vida ordenada “como de un ángel”<sup>27</sup> por lo que él consentía que comulgara diariamente.

Para los frailes del colegio se hicieron recurrentes estas escenas, puesto que Josefa Palacios pasaba prácticamente todo el día ahí. Solía llegar a la primera misa y salía hasta que las puertas cerraban, se mantenía haciendo oración, confesándose, comulgando y manifestando continuas posesiones que tenían lugar en el confesionario y en la capilla a la vista de los religiosos. Éstos solían darle unas cucharadas de vino, caldo y enviarla a casa recomendando a su madre que la alimentara. Así que, mientras algunos religiosos se inclinaban a pensar que se trataba de un fingimiento deliberado, como el denunciante, otros más pensaban que se trataba de una enfermedad. Mientras las opiniones respecto a la veracidad del estado de santidad de Josefa estuvieron divididas, la percepción sobre fray Eusebio era la de un “perfecto religioso.”

Cabe resaltar que los inquisidores resaltaron el alto grado de sensualidad presente en las visiones de Josefa, que consideraron “carnales, blasfemas e indecentes”,<sup>28</sup> sobre todo en las visiones que afirmó tener con Cristo. Esta aura referente a las tentaciones de la carne es marcada en las visiones que sostenía y en las manifestaciones de la presencia demoníaca que aseguró tener, pues los diablos la obligaban a mantener acto carnal “como el de los casados”.<sup>29</sup>

Los calificadores, por un lado, parecen coincidir, entre los casos de Cayetana Loria y Josefa Palacios, al supeditar las experiencias de las ilusas, a la mala dirección de los padres de confesión, por ejemplo, en la primera calificación respecto a la beata de Pachuca, los calificadores, fray Gerónimo Campos y fray Domingo de Gandarias, aducían que los eventos estaban ya calificados en el caso del director “aún en mejor número y gravedad, juzgamos superfluo el retocarlos”.<sup>30</sup> Para estos calificadores, lo que resultaba de los extractos respecto a la Palacios, podían atribuirse a “debilidad de mujeriles, impresiones fomentadas y creídas por su director”.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 1291, fs. 5v-7.

<sup>27</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 1291, exp. 1, f. 8v.

<sup>28</sup> Jiménez Abollado, Francisco Luis, *op. cit.*, p. 547.

<sup>29</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 1291, exp. 1. Acerca de la noción de la impecabilidad en los casos de alumbrados del siglo XVII, véase Rodríguez Delgado, Adriana, “El goce del cuerpo. La impecabilidad entre los alumbrados de la Nueva España”.

<sup>30</sup> *Ibidem*, f. 116.

<sup>31</sup> *Ibidem*, fs. 116-116v.

Por otro lado, una diferencia sustancial radica en que los calificadores Campos y de Gandarias sugerían indagar más profundo para saber si Palacios era consciente o no de los errores que implicaban sus declaraciones. Los ministros calificadores se ratificaban “en que su espíritu es falaz, que es una fina hipócrita y afectadora de santidad”,<sup>32</sup> pero afirmaban no poder decir más hasta que el Santo Oficio “por medio de audiencia de cargos y otros arbitrios que le sugiera su prudencia, *sondeara* más su espíritu”<sup>33</sup> con la finalidad de probar, sin lugar a duda, la malicia de la beata, como se hizo con fray Eusebio. Tras las audiencias de oficio y de cargos, y la acusación, teniendo en cuenta la declaración de la beata, dichos calificadores la encontraron “levemente sospechosa de herejía”<sup>34</sup>, pues, a decir de ellos, no lograba concebir toda la gravedad de los hechos, calificándola de visionaria, ilusa, hipócrita y afectadora de santidad; autora de falsas revelaciones y doctrinas. Fue sentenciada a abjuración de *levi*, desterrada de Pachuca y la Ciudad de México por un periodo de diez años, durante dos años debía permanecer en el Recogimiento de Santa María Egipcíaca en Puebla donde debía cumplir su sentencia espiritual.<sup>35</sup>

Para Francisco Jiménez es cuestionable el proceder de los confesores del Colegio de Propaganda Fide, debido a “la posible perversidad que les envolvía a la hora de atender a una joven envuelta en una crisis de identidad personal que derivó en la búsqueda de respuesta en la religión”.<sup>36</sup> Para este autor es innegable el paralelismo entre el proceso contra Josefa y el célebre caso analizado por Solange Alberro de Juana de los Reyes en la ciudad de Querétaro a fines del siglo XVII, en el que los religiosos del Colegio de Propaganda Fide tuvieron un papel preponderante.<sup>37</sup> Sin embargo, esta postura es cuestionable si tenemos en cuenta que todos los confesores fueron del Colegio y sólo bajo la dirección espiritual de Villarejo tuvieron lugar el cúmulo de sucesos sobrenaturales que ella afirmó tener.

Parece, en efecto, que la percepción de los inquisidores era que las mujeres eran más susceptibles de este tipo de experiencias a causa de su debilidad y naturaleza.<sup>38</sup> Nora Jaffary abunda más en el aspecto de género al apuntar que las mujeres eran, aún antes de la presentación de testigos, sospechosas de ilusas o alumbradas,<sup>39</sup> especialmente si no

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, f. 117

<sup>33</sup> *Ibidem*, f. 118

<sup>34</sup> *Ibidem*, f. 216v

<sup>35</sup> *Ibidem*, fs. 269-269r.

<sup>36</sup> Francisco Jiménez, *op. cit.*, p. 551.

<sup>37</sup> Al respecto véase, Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en Nueva España*, Ayala, Javier, *El Diablo en la Nueva España*; Trejo Rivera, Flor, “El discurso inquisitorial sobre la brujería, lo femenino y el demonio en el siglo XVII novohispano. El caso de la Chuparratones”.

<sup>38</sup> Rubial, Antonio, *op. cit.* p. 216.

<sup>39</sup> Jaffary, Nora, “La percepción de clase y casta en las visiones de los falsos místicos en el México colonial” p. 69.



eran españolas, como el caso de Cayetana Loria, que es único en este sentido como se ha apuntado anteriormente.

### **A manera de conclusión**

Las apariciones divinas y demoniacas tuvieron una gran presencia en el imaginario novohispano, sobre todo en aquellas mujeres que vieron en la fama de santidad una forma de vida y subsistencia, validada por sus coetáneos siempre en busca de respuestas y pruebas de la injerencia de lo sobrenatural en el ámbito terrenal. Tanto Cayetana Loria como Josefa Palacios afirmaron tener contacto continuo con seres celestiales y demoniacos, narraron de forma pormenorizada estas apariciones e interlocuciones, que fueron plasmados por sus confesores en escritos de carácter biográfico.

Ambos textos fueron sometidos al escrutinio de los calificadores del Santo Oficio en búsqueda de herejías y revelaron una peculiar forma de entender las revelaciones del mundo sobrenatural a la gente del siglo, que durante el siglo XVII se hubieran considerado de forma inequívoca herejía, pero que a finales del siglo XVIII, en el marco del surgimiento de un nuevo imaginario racionalista fue considerado como supersticioso. La superstición fue una categoría que no tuvo la misma gravedad durante todo el periodo colonial, para finales del virreinato se consideraba un error, una mezcla de cosas sagradas con profanas, realizada sin malicia, sólo por ignorancia. En las calificaciones realizadas, se encuentran vistos de las categorías ilustradas tales como “milagros supuestos” coexistiendo con discursos sobre pacto demoníaco.

Las diferencias entre ambos casos son marcadas: Josefa Palacios cumple con las características comunes de las beatas novohispanas, española, dedicada a labores manuales, doncella, culpable de superstición y fingimientos místicos. En tanto que Cayetana Loria, una mulata viuda, que tiene sus revelaciones en un pueblo de indios, el único caso procesado de esta naturaleza, que presentó visiones, locuciones y posesiones similares a los de Josefa Palacios es juzgada como hereje junto a su confesor. Sin duda, las visiones que ambas narran están imbuidas de la religiosidad local, lo que se expresa de forma más evidente en el caso de Loria y Vázquez, en cuyo discurso se centra una devoción del pueblo y cuya particular concepción de la religiosidad fue considerada herejía por las autoridades inquisitoriales.

Estudios como el de Nora Jaffary señalan que el iluminismo y el alumbradismo pudieron ser mecanismos mediante los cuales, los sujetos no españoles y no blancos (o bien, españoles pobres) generaban respuestas a los valores que los sectores blancos proyectaban sobre ellos.<sup>40</sup> Sin embargo, si seguimos los trabajos de Annick Lempérière<sup>41</sup> y de

<sup>40</sup> Jaffary, Nora, *op. cit.*

<sup>41</sup> Cfr. Lempérière, Annick, *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México en los siglos XVI al XIX*; Rojas, Beatriz (coord.), *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas.*

Beatriz Rojas, quienes estudian la naturaleza de la sociedad corporativa novohispana, podemos pensar estas estrategias (iluminismo y alumbradismo) sí como un modo de vida, pero no como un mecanismo de respuesta a un sistema degradativo impuesto por los sectores blancos y resguardado por la Inquisición, sino articulado con un modelo social y político donde la pluralidad jurídica, ligada a las corporaciones, primaba el entendimiento y comportamiento de los sujetos. Los casos presentados, a pesar de las diferencias particulares, indican condiciones generales en sujetos de dos calidades diferentes, (una mulata y una española), que fueron calificadas de manera semejante por el tribunal del Santo Oficio, es decir, con fingimientos místicos, una vez descartadas las posesiones demoniacas. En este sentido, el fenómeno de alumbradismo atravesó divisiones de castas, sin embargo, la particularidad pudo ser de carácter localista.

El papel de los confesores también tiene sus propios matices en cada caso, mientras que Villarejo impulsó, en cierta medida, las visiones y revelaciones de Josefa; Ángel Vázquez no parecía tener particular interés en lo que Cayetana le refería y de acuerdo con su propia declaración, llegó a creer en la veracidad de sus manifestaciones sobrenaturales. Ambos confesores escribieron los diarios por mandato de la divinidad expresado por voz de sus hijas de confesión.

Estos discursos eclesiásticos nos muestran las representaciones que los teólogos elaboraron de las apariciones narradas en los textos de los confesores, que calificaron de invenciones, embustes y falacias en su mayoría, por una parte por la familiaridad que Cayetana y Josefa manifestaban tener con los seres celestiales; por otra, porque incurrían en errores que los teólogos podían identificar y a los que, en última instancia, algunos consideraban engaño del Demonio. Se juzgó a los padres de confesión por dejarse llevar por las invenciones de sus hijas espirituales a lo que se sumó una fuerte presunción de incontinencia. Lo que aumentaba el descrédito ante las apariciones, milagros y locuciones contenidas en los textos que fueron tenidos por fingimientos, errores y superstición por los calificadores del Santo Oficio, y que revelan devociones locales, dinámicas regionales e imaginarios compartidos en el virreinato novohispano.

## **Fuentes de consulta**

### **Archivo**

Archivo General de la Nación

AGN, *Inquisición*, vol. 1173.

AGN, *Inquisición*, vol. 1291.



## Bibliografía

- Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, FCE, México, 1996.
- Ayala, Javier, *El Diablo en la Nueva España*, Universidad de Guadalajara, México, 2010.
- González Torres, Annia, “Memoria e identidad: La devoción al Señor de Jalpan en Ixmiquilpan, siglo XVIII”, en Fernando López Aguilar y Haydeé López Hernández (eds.), *Identidad y territorio en la Teotlalpan y la provincia de Jilotepec*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes de Hidalgo, México, pp. 161-203, 2015.
- Jiménez Abolado, Francisco Luis, “El iluminismo en el Valle de México a fines del siglo XVIII: visiones y revelaciones de la beata Josefa Palacios”, en Fernando Navarro Antolín, (ed.), *Orbis Incognitus. Avisos y legajos del Nuevo Mundo. XII Congreso Internacional de la AEZ*, vol. II, Universidad de Huelva, Huelva, pp. 539-553, 2007.
- Lagarriga Attias, Isabel, “Heterodoxia y estados alterados de conciencia en la Nueva España: los iluminados, alumbrados o ilusos”, en Noemí Quezada (coord.), *Inquisición novohispana*, vol. II, IIA/UNAM/UAM, México, pp. 263- 276, 2000.
- Lempériere, Annick, *Entre dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, FCE, México, 2013.
- Millar, René, *Misticismo e inquisición en el virreinato peruano*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 2000.
- Ortiz, Alberto, *Fejoo y la tradición discursiva en contra de las supersticiones*, Universidad Autónoma de Zacatecas, México, 2006.
- Rodríguez Delgado, Adriana, “El estudio del procedimiento inquisitorial a través de los documentos del Santo Oficio Novohispano”, en Berenise Bravo Rubio y Doris Bieñko, *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI al XVIII*, INAH/CONACULTA/PROMEP, México, pp. 107-123, 2008.
- Rodríguez Delgado, Adriana, “El goce del cuerpo. La impecabilidad entre los alumbrados de la Nueva España”, en Estela Roselló (coord.), *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España*, UNAM, México, pp. 79-107, 2011.
- Rodríguez Delgado, Adriana, *Santos o embusteros. Los alumbrados novohispanos del siglo XVII*, Gobierno del Estado de Veracruz, México, 2013.
- Rojas, Beatriz (coord.), *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas*, CIDE/Instituto Mora, México, 2007.

*Annia González Torres y Adolfo Yunuen Reyes Rodríguez*

Rubial García, Antonio, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, UNAM/FCE, México, 2006.

Rubial García, Antonio, *Paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, FCE, México, 2014.

Trejo Rivera, Flor, “El discurso inquisitorial sobre la brujería, lo femenino y el demonio en el siglo XVII novohispano. El caso de la Chuparratones”, en Noemí Quezada *et al.*, *Inquisición novohispana*, vol. 1, UNAM/UAM, México, pp. 287-299, 2000.

### **Hemerografía**

Jaffary, Nora, “La percepción de clase y casta en las visiones de los falsos místicos en el México colonial”, *Signos Históricos*, núm. 8, julio-diciembre, pp. 61-88, 2002.

Rodríguez Delgado, Adriana y Fernando Ciaramitaro, “Alumbradas e ilusas de Nueva España. Un estudio a través de la documentación del Santo Oficio (1598-1803)”, *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*, vol. 20, pp. 109-130, 2016.



# EL CABILDO DE LA CATEDRAL METROPOLITANA DEL SIGLO XVIII ANTE EL CAMBIO DEL PARADIGMA MUSICAL IMPLEMENTADO POR EL MAESTRO JERUSALEM Y STELLA



*Anna Jurek-Nathan*  
*Escuela de Artes Escénicas*  
*Universidad Autónoma del Estado de México*  
ajurekn@uaemex.mx

## **Introducción**

La música interpretada en la Catedral Metropolitana, desde el principio del funcionamiento de este recinto religioso, ha sido de gran importancia, constante interés y preocupación para el cabildo. El repertorio musical interpretado durante las ceremonias religiosas tenía que agregarles solemnidad, adornarlas y fortalecer la fe del público en general. La capilla de música, bajo la dirección del maestro de capilla, era la encargada de la vida musical del recinto. Sin embargo, el cabildo supervisaba y vigilaba cuidadosamente todos los elementos relacionados con el repertorio: calidad de las interpretaciones, cumplimiento de los reglamentos y orden dentro de la capilla de música. Las decisiones relacionadas con el funcionamiento de la capilla de música, nombramientos de los músicos y maestros de capilla, así como las adquisiciones necesarias para el buen desarrollo y alto nivel de las interpretaciones musicales, se tomaban y discutían durante las sesiones del cabildo. El presente texto está basado en su mayoría en la información proveniente de las actas capitulares de la Catedral Metropolitana correspondientes a los más de 20 años del trabajo de Ignacio Jerusalem y Stella, maestro de capilla del máximo recinto religioso de la Nueva España del siglo XVIII.<sup>1</sup>

## **Repertorio religioso de la Catedral Metropolitana antes de Ignacio Jerusalem y Stella**

La música religiosa de la Nueva España del siglo XVI y XVII se desarrollaba en sus dos vertientes típicas para la iglesia católica: por un lado, la música litúrgica (misas, antífonas, salmos, magníficats, himnos) y, por el otro, la no litúrgica representada por el villancico. Las diferencias estribaban en el idioma, el carácter y el arreglo musical. Mientras que la música litúrgica se cantaba obligatoriamente en latín, la no litúrgica utilizaba textos en

---

<sup>1</sup> En todas las citas provenientes de las actas capitulares se conserva la ortografía del original.

lengua vernácula. En tanto que la litúrgica mantenía su carácter solemne, majestuoso, con la dominación de texturas imitativas, contrapuntísticas, aplicación de la técnica de *cantus firmus*; la no litúrgica era de carácter más alegre, a veces con elementos bailables y casi burlones, con más diversidad de texturas musicales y líneas melódicas con leve ornamentación que subrayaba el significado de algunas palabras o frases. El elemento que compartían ambos géneros era el uso de los instrumentos, cuya participación se limitaba a la realización de la línea del bajo en forma de basso continuo a cargo de órgano, arpa o bajón y realización simultánea de las líneas vocales por los instrumentos de viento (flautas dulces, sacabuches, fagot). Es decir, ambos géneros carecían de partes instrumentales independientes. El papel que desarrollaban los instrumentos era el de fortalecer las líneas vocales, agregarles diversidad sonora y aprovechar a cada músico presente durante la interpretación, ya que —según las reglas del cabildo— los miembros del coro tenían la obligación de cantar o tocar algún instrumento. Ningún miembro de la capilla de música podía permanecer en el espacio del coro sin participar activamente en el desarrollo de la obra interpretada.

Los primeros signos de cambio —hablando del estilo musical— llegaron a la Catedral Metropolitana a principios del siglo XVIII con la obra de Manuel de Sumaya.<sup>2</sup> Sin embargo, el verdadero y, de alguna manera hasta drástico giro estilístico, lo realizó el sucesor del maestro Sumaya: el italiano Ignacio Jerusalem y Stella.

### Ignacio Jerusalem y Stella

No se sabe cuándo exactamente ni por qué el italiano Ignacio Jerusalem llegó a la Nueva España. Las primeras menciones sobre su presencia en la Ciudad de México se encuentran en el libro 38 de los actas capitulares, en el que, con la fecha de 27 de mayo de 1746, quedó anotado: “dijo el Sr Jimenez que se podía conseguir en esta vacante el que entrase un hijo de Dn Ignacio Jerusalem/llamado Salvador/Maestro de Compositor del Coliseo, el que es mui Inteligente en tod a música y composición”.<sup>3</sup> Casi dos meses después, el 15 de julio, el cabildo metropolitano debatió sobre:

Dn Ignacio Jerusalem Compositor y Maestro de Musica del Coliseo pretendiendo Plaza en el Choro [...] Que saviendosse oído, y tratadosse sobre su mucha destreza en el Biolon y grande inteligencia en la música pues era el único Maestro de Compositor que savia en esta Ciudad, y que aun en España quando vino tenía fama.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Maestro de capilla de la Catedral Metropolitana a partir del 1715. En 1739, abandonó el puesto y la Ciudad de México y —aprovechando la invitación de su amigo el obispo Thomas Montañón— se fue a vivir a la ciudad de Oaxaca donde trabajó hasta su muerte en 1755.

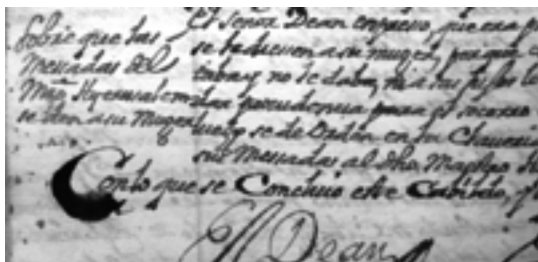
<sup>3</sup> Actas capitulares, libro 38, f. 96.

<sup>4</sup> *Ibidem*, fs. 106-106v.



El debate realizado resultó provechoso para el compositor, ya que fue admitido dentro de la capilla de música con múltiples obligaciones, dentro de las cuales destacaba la de componer “todos los villancicos que se ofreciesen en esta Santa Iglesia”.<sup>5</sup> A partir de este momento inició una tormentosa y difícil, pero al final muy fructífera relación, entre el cabildo y Jerusalem, y la capilla de música y su maestro. La lectura del contenido de los libros del cabildo nos permite recrear una imagen del maestro italiano: una persona de carácter conflictivo y envidioso; desordenado e incumplido, tanto en el trabajo como en su vida personal y con permanentes problemas económicos por mal manejo de sus recursos. A lo largo de 23 años, innumerables son las anotaciones de préstamos pedidos y otorgados al maestro de capilla, de adeudos externos a la Catedral, peticiones de su esposa —doña Antonia— de apoyos económicos, ya que al maestro Jerusalem no le alcanzaba su sueldo para asegurar la manutención de la familia, como lo comprueba la nota del 13 de septiembre del 1748:

El señor Dean expresso que era precisso el que las Messadas del Maestro de Capilla se le diesen a su muger porque el como tan desvaratado y perdulario, todo lo gastaba y no le daba ni a sus hijos lo necesario para comer, por lo que era [...] socorro de esta pobre mujer y sus hijos; y se resolvió luego [...] de que absolutamente le entreguen nada de sus messadas al dho. Maestro Hyerusalem si no que todas se le den a su mujer.<sup>6</sup>



Actas de cabildo, libro 39, 13 de septiembre de 1748

El manejo de la capilla de música tampoco era el idóneo bajo la dirección del maestro Jerusalem. No cumplía con lo establecido en su contrato<sup>7</sup> y tampoco lograba establecer una buena relación de trabajo con sus subordinados. En varias ocasiones el cabildo tuvo

<sup>5</sup> *Idem.*

<sup>6</sup> Actas capitulares, libro 39, f. 296v.

<sup>7</sup> En el libro 42, con la fecha 18 de enero de 1754, quedaron asentadas varias recomendaciones dirigidas hacia el maestro Jerusalem dentro de las que resaltan la exigencia de asistir puntualmente al coro, realizar los ensayos de los villancicos con anticipación, componer la música requerida y entregar los papeles de música al archivo catedralicio. En el libro 43, con la fecha 24 de mayo de 1758, quedó anotado: “sobre que al Maestro de Capilla Jerusalem se le quite la escoleta de los niños Infantes por su ninguna asistencia”. [subrayado de la autora].

que intervenir en los conflictos entre los miembros de la capilla de música y su director, como lo refleja la nota fechada 11 de marzo de 1755 y dirigida al maestro Jerusalem: “el Cabildo pide que se lleve bien con el Musico D<sup>o</sup> Martin Fernandez de Rivera”.<sup>8</sup> Lo difícil que resultaba el ambiente dentro de la capilla de música y lo problemático que era el proceder del maestro Jerusalem, lo revela el escrito del 01 de febrero de 1752: “D<sup>o</sup> Ignacio Jerusalem como Maestro de Capilla contra varios músicos, sobre la función de S<sup>o</sup> Pedro Nolasco [...] que no lo respetan, no le obedecen”.<sup>9</sup> Asimismo, quedó registrada la queja de: “Varios músicos contra el dho Maestro [...] que el Mtro. no compuso los villancicos y que cada quien llebo [*sic*] sus Areas y Cantadas, los que fueron los que solemnizaron la función [...] entonces no se le deben los 10 pesos al Mtro”.<sup>10</sup>

Sin embargo, y a pesar de los problemas que el maestro Jerusalem le causaba a la administración catedralicia, no solamente no fue despedido, sino que siempre encontraba en el cabildo el apoyo necesario: ayuda económica y recursos indispensables para trabajar y proveer a la Catedral de grandes y novedosas obras musicales.

### El nuevo estilo de Ignacio Jerusalem y Stella

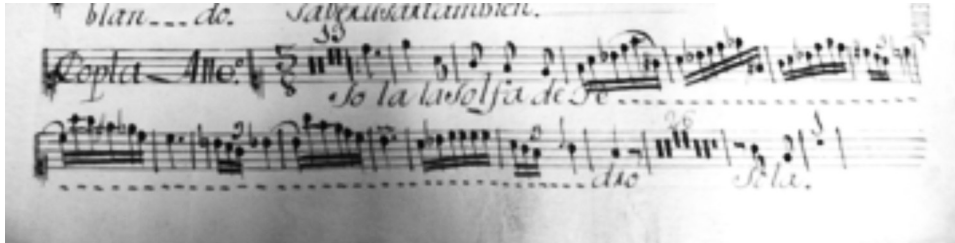
Durante los 23 años de trabajo en la Catedral Metropolitana, el maestro Jerusalem continuó con la tradicional coexistencia de ambos géneros religiosos: litúrgico y no litúrgico. Compuso una gran cantidad, tanto de misas, salmos, letanías, antífonas, como de villancicos. Sin embargo, introdujo un nuevo lenguaje musical, un estilo italiano con fuertes raíces operísticas de un elevado grado de virtuosismo vocal y —lo más destacado— una importante presencia de instrumentos tratados independientemente en un estilo *concertato*<sup>11</sup> tan popular y reconocido en Europa del siglo XVIII. En la obra de Jerusalem, las partes vocales e instrumentales se complementan, discuten entre sí, se enfrentan en un complejo discurso sonoro, imitan sus muy ornamentadas, largas y complicadas, técnicamente, líneas melódicas. Tanto en los cantos no litúrgicos, como en los de uso litúrgico, se observa la influencia de dos elementos operísticos: recitativo y aria. El primero con un acompañamiento tipo basso continuo realizado principalmente por el órgano; el segundo, con la participación activa al estilo *concertato* de diversos instrumentos, como violín, viola, flautas, clarinete, entre otros.

<sup>8</sup> Actas capitulares, libro 42, f. 156.

<sup>9</sup> Actas capitulares, libro 41, fs. 74v-75.

<sup>10</sup> *Idem*.

<sup>11</sup> Término utilizado desde los comienzos del siglo XVII para denominar un desarrollo musical basado en contraste o rivalidad entre grupos de instrumentos o entre instrumentos y voces.



Ornamentada línea melódica del tiple II; villancico “A la milagrosa escuela”, de Ignacio Jerusalem y Stella<sup>12</sup>

En algunos casos nos preguntamos si la voz humana es tratada instrumentalmente o al revés, si los instrumentos obtienen el trato vocal. Si bien en Europa este estilo ya era común y popular, en la Nueva España, definitivamente, resultaba revolucionario y controversial. Y lo más importante: Jerusalem aplicaba este nuevo estilo indistintamente en las obras de ambos géneros, destacando en la variedad de instrumentos utilizados al grado de dejar las primeras obras puramente instrumentales en forma de “versos para orquesta”.



Fragmento del manuscrito de la antífona *Sub tuum presidium* de Ignacio Jerusalem.<sup>13</sup>

El compositor estaba muy consciente de lo novedoso de su estilo, hecho que confirmó durante su examen de oposición (el cual se llevó a cabo cuatro años después de su ingreso a la capilla de música):

<sup>12</sup> El villancico “A la milagrosa escuela” fue compuesto por Jerusalem durante su examen de oposición para obtener el puesto de maestro de capilla. Archivo Histórico de la Catedral Metropolitana, papeles y libros de música A 1487.

<sup>13</sup> Los dos primeros pentagramas corresponden a los violines demostrando un trato muy independiente y contrastante a las líneas vocales. Archivo Histórico de la Catedral Metropolitana, papeles y libros de música A 1629.

explico y expuso por un buen rato de tiempo, las principales y mas sustanciales reglas de la Musica Armonica, o Canto Llano y también algunas de la Cromatica, o canto figurato; de el Contrapunto, concierto y composición diciendo a lo ultimo que assi se aprendia y enseñaba la Musica en su tierra la Italia y demás naciones estrangeras; y que no se necesitava de mas discursos, ni Libros antiguos, para comprehender, enseñar y aprender perfectamente la Musica.<sup>14</sup>

Las composiciones obligatorias durante el mencionado examen de oposición también reflejan la postura del compositor, para quien cada obra tenía que contar con los dos elementos: el vocal y el instrumental. Como lo expresa uno de los examinadores:

Assi el Contrapunto, como el Villancico a quatro, compuestos uno y otro en el precisso termino de veinte y quatro oras, que se le signo para cada uno [...] con la especialidad que compusso también dentro del mismo termino las voces de el acompañamiento de Instrumentos sin ser esto de la obligación de los que se examinen, si no tan solo meter las Vozes y no los Instrumentos.<sup>15</sup>

El maestro Jerusalem no solamente les asignó líneas independientes a los instrumentos participantes, sino además amplió la dotación de éstos. Sus composiciones requerían de un conjunto de instrumentos mucho más grande, diversificado y moderno. Uno que asegurara la presencia de un nuevo elemento musical, hasta el momento ausente en el repertorio catedralicio novohispano: el color y contraste sonoro.



Portada de la *Misa de difuntos*, de Ignacio Jerusalem con las especificaciones del reparto instrumental y vocal.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Actas capitulares, libro 40, fs. 91-91v-92-92v.

<sup>15</sup> *Idem*.

<sup>16</sup> Archivo Histórico de la Catedral Metropolitana, papeles y libros de música A 0467.



### El cabildo metropolitano ante el nuevo estilo de Jerusalem y Stella

No cabe duda que la implantación del nuevo estilo y lenguaje musical hubiera sido imposible sin el permiso y apoyo de las autoridades catedralicias. Varias de las expresiones anotadas en las actas de las sesiones del cabildo comprueban que los señores capitulares estaban conscientes, tanto de la urgente necesidad de renovación y “modernización” del repertorio musical, como de los antecedentes del maestro de capilla, y por lo mismo, del estilo musical que representaba el compositor italiano. En la sesión del 3 de agosto de 1750, durante la cual se tomó la decisión de otorgarle a Jerusalem el nombramiento como maestro de capilla, también se reconoció: “no haver otro oppositor mas que el dho. Dn. Ignacio Hyerusalem, ni otro Compositor en Mexico por ahora y que era cierto que le faltaba la práctica del canto de Choro, pues en la que se havia exercitado era en Arias y Lirico para teatros”<sup>17</sup> confirmando y aceptando de esta manera la presencia del estilo poco ortodoxo en las composiciones del nuevo maestro de capilla. Cabe mencionar que en el momento de la articulación de la frase citada los miembros del cabildo conocían ya perfectamente el nuevo estilo del compositor, debido a que escuchaban las obras de Jerusalem desde cuatro años atrás, lo cual nos afirma que estaban de acuerdo y apoyaban los cambios realizados y por realizarse en el lenguaje sonoro del repertorio catedralicio. Y mientras los mencionados cambios se llevaban a cabo cada vez se hacía más notoria la necesidad de: “que las notas y tonos antiguos de los Libros del Canto figurado se pongan en entonaciones y estilos modernos [...]”<sup>18</sup> debido a que: “con los tiempos se ha ido adelantando y puliendo mucho la Musica”<sup>19</sup> —como lo expresó el chantre durante la sesión del 19 de abril del 1757 confirmando a la vez el apoyo al cambio propuesto y realizado por el maestro de capilla—.

Sin embargo, la más clara evidencia de la postura del cabildo ante lo musicalmente novedoso la encontramos en el manejo de los recursos financieros destinados a la modernización de la capilla de música. La autoridad catedralicia estaba muy consciente de que las obras del maestro Jerusalem requerían de más músicos e instrumentos. La primera solución para este requerimiento fue la contratación por evento de los músicos externos. Bajo la fecha de 21 de marzo de 1758 quedó asentado:

Despues el Señor Cevallos, como Chantre, propuso que para mañana en la noche estaba dispuesto el Miserere con la maior pompa y solemnidad y para ello se necessitava de Musicos de Instrumento y de costos de Copiantes para varios Versos

<sup>17</sup> Actas capitulares, libro 40, fs. 91-91v-92-92v.

<sup>18</sup> Actas capitulares, libro 43, fs. 92-92v.

<sup>19</sup> *Idem.*

nuevos, assi del Miserere, como de las Lamentaciones, por lo que daba quenta a este V.e Cabildo para que los que se necessitasse, los pudiesse librar en la Contaduria; A lo que se condescendio dejando al arbitrio de el señor Chantre, el que traiga todos los Musicos de afuera que fuesen necesarios y escogue los gastos precissos.<sup>20</sup>

La citada disposición nos deja ver claramente la importancia que le daba el cabildo a la correcta interpretación de las nuevas obras, sin escatimar en los gastos aun cuando estos no estaban programados con tiempo. Posteriormente —en la sesión del 14 de abril del mismo año— se tomó la decisión de contratar músicos cantantes de voces bajas en España. Cabe mencionar que a lo largo de los 23 años del maestrazgo de Jerusalem y Stella, el tema de la búsqueda y posible contratación de los músicos españoles o napolitanos se trataba con significativa frecuencia. Durante la misma sesión se tomó también la decisión de encargar la compra de varios instrumentos necesarios para la capilla. Unos meses después, en septiembre de 1758, el chantre presentó la lista de requerimientos, aclarando que ésta fue elaborada después de consultarla con el maestro de capilla:

expresso el Señor Chantre haberse informado de los Maestros de Capilla de los que se necessitassen y de los que no havia aquí proporción, ni materiales con que hazersse, como eran unos buenos violines, violas, Oboes, Flautas trabisieras y Dulces: Fagotes: Clarines: Trompas: y Timbales: con un Clave grande para el Choro; que de todas estas cosas se podían traer Duplicados para que unas siviessen y otras se guardasen y con esto quedara completamente proveida la Capilla.<sup>21</sup>

Para cubrir la compra y la contratación de los nuevos músicos españoles, el cabildo destino una cuota de 2000 pesos, demostrando a la vez la consciencia de que los gastos podían aumentar, ya que: “(lo que) se debía considerar era quienes habían de tocar los Timbales, los Fagotes, Clarines y los otros Instrumentos de que aquí no ai uso”.<sup>22</sup> Un año después, el 22 de septiembre de 1759, se confirmó la compra de: “seis violines del Granadino [...] dos violas [...] Dos Oboes Largos y Dos cortos [...] Dos Flautas Traveseras [...] Dos dulces con octavinos [...] Dos Fagotes [...] Dos órganos portátiles [...] Dos Clarines [...] Dos timbales [...] Dos trompas [...]”.<sup>23</sup>

Una compra sin precedentes con la que la capilla de música metropolitana se colocaba en la vanguardia musical con la más amplia y mejor equipada orquesta de la Nueva España. Todo ello en apoyo a las necesidades de las composiciones del maestro italiano,

<sup>20</sup> *Ibidem*, f. 200v.

<sup>21</sup> *Ibidem*, fs. 257v-258-258v.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Actas capitulares, libro 44, fs. 60-60v.



cuyo trabajo revolucionó el estilo, el repertorio y las costumbres musicales de la más importante catedral novohispana.

### **Fuentes de consulta**

#### **Archivos**

Archivo Histórico de la Catedral Metropolitana (AHCM), actas capitulares

Libro 38 (1745-1747)

Libro 39 (1747-1749)

Libro 40 (1749-1751)

Libro 41 (1751-1753)

Libro 42 (1753-1756)

Libro 43 (1756-1759)

Archivo Histórico de la Catedral Metropolitana (AHCM), papeles y libros de música



## EL INSURGENTE FRANCISCANO FRAY LUIS GONZAGA OROÑOZ



Virginia Trejo Pinedo  
Universidad Autónoma de Zacatecas  
virginiatrejopinedo@yahoo.com.mx

### Introducción

La insurgencia en Zacatecas ha sido trabajada por algunos investigadores como Héctor Sánchez Tagle en *Insurgencia y contrainsurgencia*<sup>1</sup> y Mariana Terán *Por lealtad al rey, a la patria y a la religión*,<sup>2</sup> quienes se han enfocado en el movimiento desde una perspectiva más amplia. En este caso, el centro de atención es el franciscano Luis Gonzaga Oronoz, quien colaboró con los rebeldes en la región de Zacatecas y San Luis Potosí.

Cabe destacar que a principios del siglo XX el archivo y la biblioteca de la Secretaría de Hacienda publicaron el texto *Dos insurgentes*,<sup>3</sup> donde se narran las experiencias del franciscano Oronoz y las del bachiller José María Correa. Lo referente al corista es una recopilación de documentos, algunos escritos por él mismo y otros son testimonios que presentó para obtener pensión o empleo del gobierno. La primera parte titulada *Manifiesto analítico o vida política*, escrita en 1824 y publicada en Londres ese mismo año por L. Thompson, fue recuperada casi en su totalidad por el extinto José Gabriel Yurrieta Valdés, bajo el título *Un insurgente desconocido: fray Luis Gonzaga Oronoz*.<sup>4</sup>

El objetivo de este texto es observar la participación de Oronoz tanto en el movimiento insurgente en la Nueva España, como su posterior apoyo a los rebeldes barceloneses en 1820, cuando exigieron a Fernando VII restablecer la Constitución de Cádiz. Su colaboración no sólo fue en hechos armados, sino que además escribió documentos tanto para la defensa de su persona y para secundar las ideas liberales de los españoles.

---

<sup>1</sup> Sánchez Tagle, Héctor, *Insurgencia y contrainsurgencia en Zacatecas, 1810-1813*, UAZ/Legislatura del Estado de Zacatecas/Sindicato del Personal Académico de la Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, 2009.

<sup>2</sup> Terán Fuentes, Mariana, *Por lealtad al rey, a la patria y a la religión. Zacatecas (1808-1814)*, FOEM, México, 2012.

<sup>3</sup> *Dos insurgentes. Luis Gonzaga Oronoz y bachiller José M. Correa*, archivo y biblioteca de la Secretaría de Hacienda, Colección de documentos históricos, t. I, Tipografía de la Oficina Impresora de Estampilla de Palacio Nacional, México, 1914.

<sup>4</sup> Yurrieta Valdés, José Gabriel, *Un insurgente desconocido: fray Luis Gonzaga Oronoz*, UAEM, México, 2014.

¿Por qué poner la atención en un insurgente poco conocido, que no realizó hazañas extraordinarias y tampoco fue un gran ideólogo? El caso del franciscano Luis Gonzaga Oronoz es peculiar pese a su poca participación con los rebeldes, pues le tocó sobrevivir todo el proceso de insurgencia, la consumación de la independencia, el primer imperio y la república federal. La mayoría de estos sucesos los conoció desde su exilio, prisión en La Habana y España y luego de su liberación en 1820, participó activamente con los liberales barceloneses. En la ciudad de Barcelona conminó a los españoles a la defensa de sus derechos y los exhortó por medio de ejemplos americanos.

En la Nueva España un gran contingente de religiosos apoyó el movimiento insurgente, los principales caudillos fueron sacerdotes: Hidalgo, Morelos, Matamoros. Otros, como José María Cos, contribuyeron desde la redacción de periódicos como *El Ilustrador Americano* a propagar las ideales de la insurgencia. En contra parte, la jerarquía eclesiástica, sobre todo los obispos, siguieron fieles a la monarquía, defendiendo el *statu quo* por medio de sermones, cartas pastorales y excomulgando a los sediciosos.<sup>5</sup>

Mientras que algunos religiosos como Oronoz apoyaban la rebelión, otros eran requeridos por las autoridades para apaciguar a las multitudes. En 1811, el capitán del ejército de las provincias internas, José Manuel Ochoa, pidió al ayuntamiento de la ciudad de Zacatecas “que los reverendos padres del Colegio de Guadalupe predicaran el evangelio en la ciudad para desengañar al pueblo de los errores en que los han imbuido los fraccionarios de la insurrección, como que dichos padres tienen el mayor ascendiente sobre él”.<sup>6</sup> Los franciscanos gozaban de gran prestigio en la ciudad de Zacatecas, por ello el ayuntamiento comisionó a los frailes Antonio Gálvez y Rafael Miñón para que acudieran con los comandantes del ejército realista y manifestaran la fidelidad al rey y evitar derramamiento de sangre en la ciudad.<sup>7</sup>

Aunque el ayuntamiento zacatecano buscó impedir cruentas batallas en la región y proteger así a la población y la producción de las minas, amplios sectores de la sociedad simpatizaron con la insurgencia. A la causa se unieron muchos miembros del clero, sobre todo los que carecían de privilegios y prebendas. En los primeros años del movimiento se encuentran para Zacatecas algunos casos de infidencia, delito considerado como traición al rey y a la patria. Entre las causas de infidencia destacan la de fray Nicolás de Porres,

---

<sup>5</sup> Farriss, Nancy, *La Corona y el clero en el México colonial 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, FCE, México, 1995, pp. 184-186.

<sup>6</sup> Archivo Histórico del Estado de Zacatecas, (en adelante AHEZ) fondo Ayuntamiento, serie Libros de acuerdo de cabildo, 14 de enero de 1811, f. 12.

<sup>7</sup> AHEZ, fondo Ayuntamiento, 16 de febrero de 1811.



religioso de la orden de san Francisco<sup>8</sup>, la seguida al presbítero bachiller Pedro Talamantes, teniente de cura de la parroquia de Tepechitlán<sup>9</sup> y la del prior del convento hospital de los juaninos, fray Miguel de Castro y Acuña, acusado por Francisco de Oliva, hermano religioso de la misma orden, de poner en libertad a dos rebeldes heridos que estaban en dicho hospital.<sup>10</sup> También se inició causa por apostasía contra el de fray Antonio de la Luz Gálvez, el mismo que fue comisionado para dialogar con los jefes realistas.<sup>11</sup>

### Las andanzas del fraile

Se saben pocos datos biográficos de fray Luis Gonzaga Oronoz, Alejandro Villaseñor solo menciona que nació en Chihuahua y que era corista del convento franciscano de Zacatecas.<sup>12</sup> El propio Oronoz en su *Manifiesto analítico o vida política* refiere sus experiencias en la guerra y las consecuencias de su participación, pero no indica dónde nació ni quienes fueron sus padres. En ocasiones, proporciona datos vagos, como que su progenitor fue un militar, o que su madre y hermano buscaron testimonios para evitar su destierro. En cuanto a la obra de Yurrieta Valdés, no aporta datos biográficos concretos del corista y como ya se señaló, reproduce lo que el propio franciscano describió de sus experiencias.

Antes de la llegada de los insurgentes a la ciudad de Zacatecas, Oronoz ya había tenido problemas por manifestar su adhesión a las ideas de independencia, por lo que fue reprendido por el maestro de novicios, que lo puso preso para preservar el orden.<sup>13</sup> Cuando los sediciosos llegaron a la ciudad, Oronoz y fray Juan Castro, quien era enfermero de san Juan de Dios, decidieron apoyar el movimiento. Castro tenía la consigna de insurreccionar San Luis Potosí, y Oronoz partió hacia la villa de Sombrerete.

En Sombrerete, el corista fue aprendido por la denuncia del franciscano Juan Dávalos y lo llevaron a un calabozo inquisitorial, de donde escapó para reunirse en Zacatecas con la división del teniente coronel don Mariano Sotomayor. José Herrera lo elevó a rango de teniente de capitán de caballería ligera. Después de la batalla del Puente de Calderón, Hidalgo lo ascendió a teniente coronel. Luego se le envió en comisión reservada a San Luis Potosí.<sup>14</sup> En dicha ciudad, se puso de acuerdo con el teniente de los lanceros, don Antonio María Suárez Medrano, para informarse de los movimientos de

<sup>8</sup> AHEZ, fondo Poder Judicial, serie Criminal, 2 de noviembre de 1811.

<sup>9</sup> AHEZ, fondo Poder Judicial, serie Criminal, 21 de noviembre de 1811.

<sup>10</sup> AHEZ, fondo Poder Judicial, serie Criminal, 9 de junio de 1812.

<sup>11</sup> Terán Fuentes, Mariana, *op. cit.*, pp. 335-339.

<sup>12</sup> Villaseñor y Villaseñor, Alejandro, *Obras IV. Biografías de los caudillos de la independencia II*, Imprenta de Agüero, México, 1914, p. 175.

<sup>13</sup> *Idem.*

<sup>14</sup> *Dos insurgentes, op. cit.*, pp. 4-7.

los realistas. Con sus informaciones colaboró en la captura y muerte de Juan Antonio Reyes que llevaba \$60 000 pesos para entregarlos a Calleja.<sup>15</sup> Luego regresó a la ciudad de Zacatecas donde introdujo proclamas rebeldes. Ahí fue detenido como sospechoso, lo presentaron ante el comandante realista Manuel Ochoa, quien por relaciones con su familia le concedió el indulto. “Oronoz, solo las relaciones de amistad y de cariño con tu familia, me hacen hacer un sacrificio que me costaría mucho si se descubriese: yo puedo salvarte, porque sé que todos los jefes lo querrán, pero ha de ser por medio de que no quedemos comprometidos nosotros”.<sup>16</sup>

Ochoa le prometió acogerlo al indulto, aunque ya había expirado, argumentando que se presentó en tiempo. Se le concedió el perdón y volvió a su convento, pero quedó libre poco tiempo, ya que fue aprehendido por orden del Provincial de San Francisco de San Luis Potosí, para castigar la apostasía del corista.<sup>17</sup> Fue hecho prisionero y enviado a la capital potosina, donde se le recluyó en la cárcel inquisitorial de los carmelitas.

Los coristas Garcés, Dávalos y el lego Blas de San Francisco acusaron a Oronoz de cometer atrocidades después de la batalla de la Calera, pues “anduvo por el campo con furia y a sangre fría acuchillando y mutilando cadáveres realistas”.<sup>18</sup> Por estas imputaciones Oronoz fue condenado a muerte por los vocales de la Junta de Seguridad, Miguel Flores y Antonio Trancoso, pero como ya había recibido antes el indulto, se le conmutó la pena por 10 años de prisión en la cárcel de los betlemitas en La Habana.<sup>19</sup> El franciscano junto con otros presos fue conducido a la Villa de Tula y de ahí hasta Veracruz. En el embarcadero, un inmenso gentío se reunió para insultar a los presos, según Oronoz fue un “espectáculo digno de los tiempos de los Vespasianos y los Nerones”.<sup>20</sup> Luego fue trasladado al castillo de San Juan de Ulúa, donde según el testimonio de Oronoz, estuvo a punto de morir varias veces. En 1812 por la aproximación de José María Morelos, se trasladó a algunos de los presos a La Habana.<sup>21</sup> Ahí el corista escribió un manifiesto publicado en el *Diario Cívico* el 26 de marzo de 1814, donde lamentaba el maltrato a los reos acusados de infidencia.<sup>22</sup>

Con auxilio de algunos diputados, entre ellos Miguel Gordo de Zacatecas, Oronoz consiguió orden de la Regencia para que lo restituyeran a México, para ser oído por la justicia, pero Apodaca lo retuvo en La Habana, aduciendo enfermedad del franciscano.

---

<sup>15</sup> Villaseñor y Villaseñor, Alejandro, *op. cit.*, p. 176.

<sup>16</sup> *Dos insurgentes*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>17</sup> Villaseñor y Villaseñor, Alejandro, *op. cit.*, p. 177.

<sup>18</sup> *Dos insurgentes*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>19</sup> Villaseñor y Villaseñor, Alejandro, *op. cit.*, p. 179.

<sup>20</sup> *Dos Insurgentes*, *op. cit.*, p. 20.

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

<sup>22</sup> Villaseñor y Villaseñor, Alejandro, *op. cit.*, p. 180.



Después de la derogación de la Constitución de Cádiz, el fraile estuvo retenido dos años en el Hospital de Betlemitas.<sup>23</sup>

El 31 de julio de 1816 el virrey Calleja avisó a la Audiencia de México de la remisión del corista franciscano fray Luis Gonzaga Oronoz a uno de los conventos de Ceuta por 10 años, con la consigna de que no pudiera regresar a América, “por ser uno de los principales cabecillas de los rebeldes en San Luis Potosí, seductor del pueblo con dinero, participante de los robos hechos a los europeos y autor de la desastrada muerte de una partida de tropas que marchaba a incorporarse con el ejército del rey, con otros crímenes de no menor gravedad”.<sup>24</sup>

Hacia 1819 la situación del franciscano seguía sin definirse, aunque trató de conseguir pruebas para su defensa por medio de sus familiares y amigos, no logró avance en su caso y lo enviaron a Cádiz en la fragata de guerra Sabina. El fiscal del Supremo Tribunal de Guerra e Indias condenó a Oronoz a 10 años de confinación en Cataluña. Fue hasta 1820, con la restitución de la Constitución Gaditana, cuando obtuvo su libertad.

Ya libre participó en la Sociedad Patriótica de Barcelona, llegando a ser su presidente y donde se encargó de la redacción de varios documentos, entre los que destaca el manifiesto *A la nación española*, reimpresso en Nueva España y otras partes de América. Este manifiesto fue objeto de crítica por parte del Ciudadano Verdad, que escribió *Contra el padre fray Luis Gonzaga Oronoz*.

Después de la caída de Iturbide, el franciscano exigió, basándose en el Decreto de las Cortes de 1820, las dietas para regresar a su patria, por haber sido exiliado por sus opiniones políticas. Sin embargo, su retorno también estuvo marcado por varias adversidades, sobre todo la falta de recursos. Su periplo comenzó en Málaga, luego pasó a Cádiz, donde esperó hacer efectivo el decreto de las Cortes, pero el contingente donde viajaba fue interceptado por un buque francés y tuvo que regresar a Málaga y de ahí a Cartagena de Levante, desde ahí escribió al congreso mexicano pidiendo auxilio para volver a su patria, a través del cónsul de Estados Unidos en Gibraltar. Pero las circunstancias de la guerra en España lo hicieron marchar hacia Marsella, Francia, en donde le dieron poco tiempo para abandonar el territorio. Finalmente, llegó a Londres y buscó a don Francisco de Paula Migoni, agente del gobierno mexicano, pero éste no lo apoyó por no tener recursos. También solicitó ayuda al embajador de Estados Unidos, pero no consiguió nada.

<sup>23</sup> *Dos insurgentes, op. cit.*, pp. 22 y 23.

<sup>24</sup> Urbina, Luis G., (comp.), *Documenta insurgente. Catálogo de los documentos referentes a la independencia de México*, UNAM, México, 2003, p. 267.

Hasta 1827 pudo regresar a México y entonces pidió a la Cámara de Diputados que lo premiara por sus méritos, servicios y padecimientos a causa de la patria, ya fuera con un empleo o con una pensión, porque no contaba con los medios para subsistir. Como no se encontró expediente de su caso, se tuvo que iniciar un proceso para demostrar que había sido condenado al destierro por su participación en la insurgencia. Se realizaron diligencias e indagaciones para comprobar lo que el religioso afirmaba. Hicieron comparecer a don Miguel Flores Alatorre, fiscal en el tiempo que Oronoz estuvo en San Luis Potosí, cuando partió rumbo al exilio. Flores declaró que el franciscano “fue uno de los destinados a salir de la capital”, pero que él, por su avanzada edad, no recordaba si había sido fiscal en su causa.<sup>25</sup>

También se recurrió al testimonio del provincial franciscano de la sagrada provincia de Zacatecas, para averiguar sobre la colaboración del corista en la insurgencia. El provincial proveyó una copia de la reunión celebrada en San Luis Potosí el 21 de marzo de 1811, donde las autoridades religiosas del convento franciscano, de dicha ciudad, decidieron castigar a los religiosos que apoyaban la causa insurgente “ya sea admitiendo títulos o empleos de los insurgentes o acompañándolos en la clase de Capellanes, sean de la graduación que sean, por el mismo hecho, queden privados para siempre de todos sus oficios, honores, exenciones y privilegios que gozan por la religión, privados de decir misa, si son sacerdotes y de poder obtener dichos empleos si son coristas”.<sup>26</sup> En la lista de los franciscanos adeptos a la insurgencia, aparecía el nombre de Luis Gonzaga Oronoz y Antonio de la Luz Gálvez.

### Las ideas insurgentes de fray Luis Gonzaga Oronoz

*A la nación española*<sup>27</sup> es un manifiesto que primero fue publicado en el *Diario Constitucional de Barcelona* el 22 de abril de 1820 y reimpresso en Nueva España, ese mismo año por la Imprenta de Ontiveros. En este texto el franciscano exhibió a los españoles el estado de las cosas en México, su amada patria, como la llama. “Justo es españoles, hermanos míos, conozcáis hasta qué grado de sublimidad y fiereza ha entronizado su estandarte en América el Despotismo.”<sup>28</sup> También habló de la servidumbre vergonzosa en que tenían sumidos a los americanos, gobernados por hombres “ineptos”, condenando a la sumisión bajo la estulticia y la antipolítica.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> *Dos insurgentes, op. cit.*, p. 59.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>27</sup> El título completo es *Fray Luis Gonzaga Oronoz-Religioso Franciscano Americano.- A la nación española*.

<sup>28</sup> *Dos insurgentes, op. cit.*, p. 36.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 37.





Cruelles imposiciones, excesivos tributos, horribles castigos, duros tratamientos gravitaban sobre estos infieles habitantes, que lanzando gritos de miseria y desesperación devoraban sus entrañas en las cárceles de la esclavitud. Ni aún disfrazar sabían los torpes artificios de aquella refinada apatía y arbitrariedad: todo lo sostenía la vil seducción, la simulada hipocresía, la maligna perversidad, sin que el peso del yugo tan tiránico permitiese ni aun nivelar la cerviz de los opresos.<sup>30</sup>

Oronoz justificó a los insurgentes que querían sacudirse el yugo español. A los realistas los llamó “lobos carniceros”, criticó al Santo Tribunal de la Inquisición por olvidarse de los fundamentos de Jesucristo, arremetió contra Venegas y Calleja al que llamó “cafre fermentado” (él lo desterró) y narró las crueldades de la guerra cometidas por realistas, principalmente en Guanajuato. Lo anterior con el fin de describir el horror y la injusticia, para que los españoles conocieran las iniquidades y aprendieran del ejemplo de los americanos, sobre todo de los novohispanos, que querían obtener su libertad. Además acudió a su propio ejemplo, sus andanzas, cadenas, prisiones, exilio, ultrajes, calamidades, para exhortarlos a la defensa de sus ideales.

No, hermanos, vuestra causa y la de los americanos es la mía, y antes rendiré el último aliento en el campo del honor que cometer la bajeza de agobiar mi cerviz en los altares de Baal. Españoles no hagáis ilusorias vuestras esperanzas, Amor a nuestra *Religión, Constitución y derechos*, ese sea el vínculo indisoluble que enlace a todos los hijos de este vasto imperio, extendido en las cuatro partes del mundo.<sup>31</sup>

*A la nación española* fue refutado por folleto *Contra el P. Fr. Luis Gonzaga Oronoz*, que apareció bajo el seudónimo de El Ciudadano Verdad, impreso el 26 de septiembre de 1820 en la oficina de Juan Bautista de Arizpe. La crítica al escrito del franciscano se dio en medio del auge de los folletos y pasquines, los cuales fueron parte de las nuevas prácticas políticas que surgieron en México en el tránsito de colonia a nación independiente. Otras de las prácticas que destaca Rafael Rojas son los grupos parlamentarios, las logias masónicas, corrientes de opinión y pronunciamientos militares.<sup>32</sup>

El folleto de El Ciudadano Verdad fue compuesto como él mismo lo dijo, para “impugnar” las imposturas del manifiesto de Oronoz. La estructura del pasquín es similar a la de los diálogos que utilizó José Joaquín Fernández de Lizardi en varios de sus pe-

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 48. Las cursivas están en el original.

<sup>32</sup> Rojas, Rafael, *La escritura de la independencia, el surgimiento de la opinión pública en México*, CIDE, Taurus, México, 2003, p. 89.

riódicos, como en “Conversaciones del payo y el sacristán”,<sup>33</sup> salvo que El Ciudadano Verdad no empleó personajes para rebatir al franciscano. Lo que sí, es que en el texto hay un esquema de transcribir partes del escrito en cuestión, para posteriormente hacer la censura e inducir al lector a la opinión del crítico. Y por supuesto, con el seudónimo que escogió el autor, El Ciudadano Verdad, se da por entendido que lo que él decía era cierto y lo que había escrito el corista Oronoz, patrañas.

El Ciudadano Verdad tomó la pluma para desmentir las calumnias del manifiesto, ya que mencionó que se propagaba en la Ciudad de México sin que nadie hubiera refutado su contenido. Es notorio que el texto de Oronoz sólo tuviera la respuesta de El Ciudadano Verdad, ya que existen para la época interesantes polémicas que se suscitaron por varios temas, por ejemplo, la que se dio por la supresión de la Inquisición, acontecimiento que provocó una serie de panfletos y pasquines, a favor y en contra del Santo Tribunal.<sup>34</sup> Por ello, El Ciudadano Verdad no entendía cómo se había permitido la difusión en la Península y en la Nueva España de dicho libelo: “¡Ah! Padre mío, quien no te conoce que te compre. Y sólo así han podido circular en la Península sin contradicción (que se sepa) el asombroso cúmulo de falsedades de inicuas imposturas de que se compone tan desatinado libelo infamatorio”.<sup>35</sup>

Recordemos que el 10 de noviembre de 1810, las Cortes de Cádiz decretaron, en el artículo IX, la libertad de imprenta, por el cual los ciudadanos de la monarquía española tenían derecho a expresar sus ideas, siempre y cuando no atentaran contra los principios de la religión.<sup>36</sup> La libertad de imprenta propició un sin número de publicaciones, incluso en *Diarrea de las imprentas*, impreso en Cádiz en 1811, su autor bajo el seudónimo de Pedro Recio de Tirte Afuera, expresó su preocupación sobre el tema, ya que dicha libertad estaba provocando una enfermedad, pues en la vorágine todos se sentían con derecho a opinar y no había crítica ni censura que los contuviera.<sup>37</sup>

Retornando a los cuestionamientos que hizo El Ciudadano Verdad al texto de Oronoz,

---

<sup>33</sup> Cfr. Fernández de Lizardi, José Joaquín, “Conversaciones del payo y el sacristán”, en *Obras: V Periódicos*, UNAM, México, 1973.

<sup>34</sup> Trejo Pinedo, Virginia y Víctor Manuel Bañuelos Aquino, “El debate intelectual por la muerte de la señora de la Vela Verde. Nueva España, 1814-1821”, en *Legajos. Boletín del Archivo General de la Nación*, México, núm. 12, enero-abril de 2017, pp. 67-93.

<sup>35</sup> El Ciudadano Verdad, *Contra el P. Fr. Luis Gonzaga Oronoz*, Oficina de Juan Bautista de Arizpe, México, 1820, p. 4.

<sup>36</sup> *Colección de decretos y órdenes que han expedido las cortes generales y extraordinarias desde su instalación de 24 de septiembre de 1810 hasta igual fecha de 1811*, tomo I, Imprenta Nacional, Madrid, 1820.

<sup>37</sup> Recio de Tirte Afuera, Pedro, *Diarrea de las imprentas. Memoria sobre la epidemia de este nombre, que reina actualmente en Cádiz: se describe su origen, sus síntomas, su índole pernicioso, su terminación y su curación*, oficina de la viuda de Cosmes, Cádiz, 1811, pp. 1 y 2.



destacaba las diferencias entre la insurgencia en Nueva España y los acontecimientos recientes de España, la revuelta encabezada por Rafael del Riego.

Ahora quiero preguntarle ¿qué entiende o quiere que entiendan los Españoles por la causa de los Americanos? Dos casusas se han disputado en las Américas; una por conservar los vínculos de unión con la metrópoli, y otra con que han intentado los insurgentes romperlos y hacer la independencia, y siendo cierto que una y otra se han sostenido y sostienen en la mayor parte por americanos, dígame pues el fraile, ¿cuál de estas dos causas es igual a la de España? Su reverencia me dirá que la de los insurgentes, pues acá es de lo que habla, y por sostenerla ha trabajado y padecido tanto; por ella es por la que está dispuesto a morir en el campo de honor ¿y cómo se compecede que esta causa sea igual a la de los Españoles, cuando está visto por repetidas experiencias que los insurgentes ni con Constitución ni sin ella se han querido unir a la madre Patria?<sup>38</sup>

También debatió sobre quiénes eran los verdaderos americanos, los que permanecieron fieles o los que osaron destruir el orden “¿unas partes de las gentes del reino, las más incultas y soeces que se levantaron, o la masa de la nación que permaneció obediente al gobierno establecido?”<sup>39</sup> Además recriminó los inhumanos asesinatos cometidos por los rebeldes en Guanajuato, Valladolid y Guadalajara. El Ciudadano Verdad defendió a Venegas y a Calleja de las injurias que según él, Oronoz cometió en su contra, y si los citados virreyes habían cometido algún exceso contra los eclesiásticos delincuentes o sospechosos “no son cosas para mí dignas de alabanza, ni pueden disculparse a título de que los insurgentes hiciesen otras cosas peores, pero aún esto es una niñería, comparando con lo que les acumula el P. Oronoz, acusando calumnias sobre calumnias, sin señalar hechos ciertos ningunos”.<sup>40</sup>

El manifiesto de Oronoz, según su propio testimonio, movió un terremoto sordo contra él:

que todos mis actos eran juzgados de republicanismo y a cada paso se me vi envuelto en desazones políticas [...]. La polvareda creció más con un impreso del Ciudadano Verdad, publicado en México, quien erigiéndose en panegirista de la tiranía, vaciaba en él no sólidas objeciones de que carecía, sí personalidades negras e inyectivas, con que en vez de herirme me coronaba de laureles.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> El Ciudadano Verdad, *op. cit.*, p. 4.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p.5.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>41</sup> *Dos insurgentes, op. cit.*, pp. 26 y 27.

## **A manera de conclusión**

El caso de fray Luis Gonzaga Oronoz, por una parte, es peculiar y digno de atención puesto que a través de sus andanzas podemos reconstruir parte de un periodo convulso de la historia de México. Todos los acontecimientos que vivió dan cuenta de la difícil transición de colonia a nación: el ocaso del dominio español, la crítica a la monarquía, los nuevos ideales, la apuesta por la libertad de Nueva España, son visibles en su vida y escritos.

Por otra parte, los debates que se dieron a favor y en contra de la insurgencia fueron sostenidos principalmente por religiosos, pues ellos eran los letrados de la época. Los defensores de la monarquía utilizaron el púlpito, la cátedra, las cartas pastorales y los sermones impresos para condenar la sedición. Pero también apareció otro tipo de escritor, el panfletista, quien emergió al amparo de la libertad de imprenta y que como en la mayoría de las ocasiones firmaba con seudónimo, no se sabe en realidad a qué sector pertenecía. La controversia que originó el manifiesto *A la nación española* del corista franciscano Luis Gonzaga Oronoz no fue la primera ni la última, basta revisar la gran cantidad de pasquines y folletos que resguarda la Biblioteca Nacional de México en la Colección Lafragua, para comprender la magnitud del cambio profundo que sufrió México.

## **Fuentes de consulta**

### **Archivo**

Archivo Histórico del Estado de Zacatecas (AHEZ)

Fondo Ayuntamiento, serie Libros de acuerdo de cabildo

Fondo Poder Judicial, serie Criminal

### **Bibliografía**

*Colección de decretos y órdenes que han expedido las cortes generales y extraordinarias desde su instalación de 24 de septiembre de 1810 hasta igual fecha de 1811*, tomo I, Imprenta Nacional, Madrid, 1820.

*Dos insurgentes. Luis Gonzaga Oronoz y bachiller José M. Correa*, archivo y biblioteca de la Secretaría de Hacienda, Colección de documentos históricos, tomo I, Tipografía de la oficina Impresora de Estampilla de Palacio Nacional, México, 1914.

El Ciudadano Verdad, *Contra el padre fray Luis Gonzaga Oronoz*, Oficina de Juan Bautista de Arizpe, México, 1820.

- Fernández de Lizardi, José Joaquín, “Conversaciones del payo y el sacristán”, en *Obras: V Periódicos*, UNAM, México, 1973.
- Farriss, Nancy, *La Corona y el clero en el México colonial 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, FCE, México, 1995.
- Rojas, Rafael, *La escritura de la independencia, el surgimiento de la opinión pública en México*, CIDE, Taurus, México, 2003.
- Recio de Tirte Afuera, Pedro, *Diarrea de las imprentas. Memoria sobre la epidemia de este nombre, que reina actualmente en Cádiz: se describe su origen, sus síntomas, su índole perniciosa, su terminación y su curación*, Oficina de la viuda de Cosmes, Cádiz, 1811.
- Sánchez Tagle, Héctor, *Insurgencia y contrainsurgencia en Zacatecas, 1810-1813*, Universidad Autónoma de Zacatecas/Legislatura del Estado de Zacatecas/Sindicato de Personal Académico de la Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, 2009.
- Terán Fuentes, Mariana, *Por lealtad al rey, a la patria y a la religión. Zacatecas (1808-1814)*, FOEM, México, 2012.
- Urbina, Luis G. (comp.), *Documenta insurgente. Catálogo de los documentos referentes a la independencia de México*, UNAM, México, 2003.
- Villaseñor y Villaseñor, Alejandro, *Obras IV. Biografías de los héroes y caudillos de la independencia II*, Imprenta de Agüero, México, 1910.
- Yurrieta Valdés, José Gabriel, *Un insurgente desconocido: fray Luis Gonzaga Oronoz*, UAEM, México, 2014.

## Hemerografía

- Trejo Pinedo, Virginia y Víctor Manuel Bañuelos Aquino, “El debate intelectual por la muerte de la señora de la Vela Verde. Nueva España, 1814-1821”, *Legajos. Boletín del Archivo General de la Nación*, México, núm. 12, enero-abril, pp. 67-93, 2017.



## FUENTES PARA EL ESTUDIO DE LA MEDICINA VIRREINAL EN EL ARCHIVO HISTÓRICO DE LA FACULTAD DE MEDICINA



*Martha Eugenia Rodríguez*  
*Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina*  
*Facultad de Medicina, UNAM*  
martha.eugenia.rp@gmail.com

El Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina de la Facultad de Medicina de la UNAM, ubicado en el antiguo Palacio de la Inquisición de la Ciudad de México fue fundado en 1956 por el doctor Francisco Fernández del Castillo, graduado de médico cirujano en 1923 y titular del Departamento hasta 1983, año en que falleció. Dicha instancia, conocida inicialmente como Departamento de Historia de la Medicina y Enseñanza Complementaria, empezó con funciones docentes y de investigación. Pronto, el doctor Fernández del Castillo abrió un espacio más en el Departamento recién fundado, dado que una de sus “pasiones” eran los libros. En ese contexto, nacieron el Archivo Histórico y la Biblioteca Dr. Nicolás León, que en conjunto reúnen un material médico invaluable, documentos sueltos, bandos, cartillas y libros fechados entre los siglos XVI y XX.

Si bien es cierto que en ambos acervos se incrementa el número de volúmenes a partir del siglo XIX, resguardando múltiples documentos relacionados con la vida académica de la Universidad, es necesario señalar que tanto el Archivo como la Biblioteca cuentan con fuentes fechadas en el periodo virreinal. Son fuentes de gran valor, que nos permiten reconstruir la medicina de la época.

El objetivo de nuestro estudio consiste en presentar dos fuentes virreinales que resguarda el Archivo Histórico de la Facultad de Medicina, el Fondo Protomedicato (1762-1831), que fue la instancia rectora de la medicina y el libro de registro de estudiantes del Real Colegio de Cirugía, intitulado *Libros de matrículas* (1770-1834). Ambos expedientes permiten reconstruir facetas particulares de dos instancias del México virreinal. Dos organismos que traspasaron el límite oficial entre una y otra época de la historia mexicana. Fueron más allá de 1821 debido no sólo a que la transformación institucional se fue dando de manera paulatina, dando prioridad a los organismos de carácter jurídico, sino también porque en el ámbito de la medicina el corte epistemológico entre los saberes antiguos y modernos, los que dictaba la clínica francesa, se dio en 1833.

## Fondo Protomedicato

El Archivo Histórico de la Facultad de Medicina posee una sección de documentos institucionales, que enmarca, entre otros, el Fondo Protomedicato, constituido por 17 volúmenes, que en total suman 368 expedientes fechados entre 1762 y 1831. El Real Tribunal del Protomedicato fue el organismo rector de la medicina. Fue establecido por la Corona española con el propósito de inspeccionar en las tierras conquistadas el ejercicio de los especialistas de la salud, el de los médicos, cirujanos, boticarios, parteras y flebotomianos. Debía examinar y certificar la idoneidad de aspirantes y profesores; apoyaba a las autoridades gubernamentales a confeccionar ordenanzas sanitarias; intervenía en querellas entre los doctores y censuraba libros, entre otras tareas más.

Desde el mismo siglo XVI, se evidenció en la Nueva España la necesidad de regular y vigilar una serie de cuestiones médico-sanitaristas, por lo que se nombró un protomédico; es decir, una figura sobresaliente, en este caso el doctor Pedro López, de origen español, que empezó a ejercer en la Ciudad de México por la década de los setenta. Entre las labores que emprendió, sobresale la fundación de dos hospitales, el de San Lázaro en 1572 con el fin de evitar la propagación de la lepra y el Hospital de Nuestra Señora de los Desamparados en 1582 enfocado a la asistencia de negros, mestizos, mulatos y en general, la población desprotegida.

Fue hasta el siglo XVII cuando se instituye el Tribunal del Protomedicato en el virreinato novohispano. Empezó a sesionar en 1628 en el Palacio Virreinal,<sup>1</sup> aunque hubo que esperar a la expedición de la cédula real del 18 de febrero de 1646 para que dicho organismo se integrara por tres protomédicos, como sucedía en la metrópoli. Correspondió al catedrático de Prima de Medicina en la Real y Pontificia Universidad de México gozar del nombramiento de primer protomédico.<sup>2</sup> La designación de segundo protomédico recayó en el decano de la Facultad de Medicina y el tercero era un médico nombrado por el virrey.

Al cabo del tiempo, el Tribunal que se reseña llegó a su término. Fue clausurado el 21 de noviembre de 1831 como producto de la reorganización de las instituciones médicas en el México recién independizado.

---

<sup>1</sup> Fernández del Castillo, Francisco y Alicia Hernández Torres. *El Tribunal del Protomedicato en la Nueva España según el Archivo Histórico de la Facultad de Medicina*, México, 1965, p. 3.

<sup>2</sup> *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*, edición facsimilar de 1681, edición conmemorativa al V Centenario del Descubrimiento de América en el LXXV aniversario de la Escuela Libre de Derecho, 5 tomos, México, Escuela Libre de Derecho, Miguel Ángel Porrúa, 1987, Libro V, Título 6°.





## Los documentos

El Fondo Protomedicato se integra por expedientes de diversa índole. Contiene información sobre peticiones de exámenes por parte de todos los especialistas que ejercieron en la Nueva España, médicos, boticarios, cirujanos, farmacéuticos, parteras y flebotomianos. Cabe mencionar que estos últimos ejercieron su práctica hasta 1866, año en que las autoridades sanitarias recibieron la última solicitud de examen para ejecutar las flebotomías.

El Fondo Protomedicato también contiene expedientes sobre el ejercicio ilegal de la medicina, los “intrusos” que practicaban sin licencia, contra curanderas, ejercicio de la medicina con título falso, nombramiento de empleados, catedráticos, sinodales, visitantes, inspecciones, licencias y cierre de boticas; reconocimiento y aprobación de medicamentos para su venta; títulos de bachiller impresos, incorporaciones de grado, purezas de sangre, informes de higiene pública, etc. (véase imagen 1).

Las siguientes líneas presentan dos ejemplos de los asuntos que estaban bajo la responsabilidad del Protomedicato.

El señor Francisco Javier Tello y Meneses solicitó al Tribunal del Protomedicato la aprobación de cirujano. Para permitir que el señor Tello y Meneses presentara su examen, el Tribunal procedió a una serie de investigaciones. Realizó un interrogatorio acerca de la ascendencia del interesado y recabó el juramento de que no pertenecía a ninguna otra “raza” que no fuera cristiana. El segundo punto consistía en presentar testigos, ya fueran sus padres, padrinos o vecinos para que afirmaran lo antes dicho. El siguiente paso consistía en pedir la opinión de cirujanos reconocidos, con los que hubiera trabajado el sustentante por un periodo de tres o cuatro años.

El Tribunal empezó el proceso de selección que consistía en comprobar su bautismo como cristiano y su pureza de sangre; es decir, “no provenir de alguna otra raza no cristiana o de recientes conversión”. Dicha instancia recurrió a las autoridades eclesiásticas para obtener el documento en el que se lee:

En siete de marzo del año del Señor de mil setecientos sesenta y quatro, con licencia del S.D. Alonso Velásquez García, cura más antiguo de esta santa Iglesia, Yo el R.D. José Córdova, bautice a un Infante que nació el día seis de este mes, púsele por nombre Francisco Xavier.<sup>3</sup>

Tras cotejar los datos concernientes a la Iglesia, el Protomedicato solicitó información del ámbito estrictamente médico. Requirió de la declaración de reconocidos especia-

<sup>3</sup> Archivo Histórico de la Facultad de Medicina (AHFM), ramo Protomedicato, leg. 5, exp. 8, fs. 1- 2.

listas. Interrogó a los doctores Vicente Cervantes, farmacéutico titulado en Madrid, miembro de la expedición botánica que llegó a la Nueva España y catedrático de botánica en la Universidad de México; Felipe de la Vega, catedrático de anatomía en la Universidad de México y cirujano mayor del Regimiento de Infantería de Tlaxcala y Antonio Serrano, “director catedrático del anfiteatro de la capital”; es decir, Serrano era médico y cirujano egresado del Colegio de Cirugía de Cádiz, llegó a la Nueva España para desempeñarse como segundo cirujano del Real Colegio de Cirugía y en 1803 ocupó la dirección de esta institución. En conjunto, los doctores citados fungían como avales, “abalaban sus estudios acerca del tema”. Posterior a esta revisión, Francisco Javier Tello y Meneses fue autorizado a presentar el examen de cirugía.<sup>4</sup> Una vez aprobado, el sustentante debía hacer el juramento; defender el misterio de la purísima concepción de la Virgen María, obedecer y cumplir las leyes dictadas por el Tribunal del Protomedicato y ejercer la caridad entre los pobres. Un último punto previo al otorgamiento del permiso para ejercer consistía en la descripción del sustentante, quien no debía tener defectos físicos. En su expediente quedaba apuntada su estatura, color de piel, de ojos, cabello, tamaño de las orejas, de la nariz, tipo de labios, si tenía lunares, etc.

Un segundo ejemplo de los casos que resguarda el Archivo Histórico de la Facultad de Medicina hace referencia a la jurisdicción del Protomedicato. Manuel de San Ciprián, flebotomiano de 18 años, aprobado por el Tribunal en cuestión, era propietario de dos barberías en la Ciudad de México, hecho que estaba prohibido. El doctor José Ignacio García Jove, presidente del Protomedicato, había notificado en varias ocasiones a San Ciprián que debía cerrar uno de los establecimientos. Ante su negativa, don José Carabantes, ministro ejecutor visitó la barbería, sin orden escrita, a decir de San Ciprián, para tomar el local, quemar los utensilios propios de un barbero y meter a la cárcel al propietario. El flebotomiano respondió que el Protomedicato le daba esa orden porque él no sobornaba a los protomédicos, que solicitaban un pago de 22 pesos. El encuentro entre el ministro ejecutor y el propietario de la barbería se tornaba cada vez más tenso. Carabantes dijo haber notificado de manera amable que tenía órdenes verbales del Tribunal para cerrar la barbería. Por su parte, San Ciprián y su esposa, de 16 años y embarazada, declararon que la actitud de Carabantes fue altanera e insultante. Cuando este último ordenó al alguacil que trajera un cargador para retirar la celosía de la barbería, San Ciprián, con un garrote en la mano, dijo que les iba a sacar las tripas. Acto seguido, el hijo del ministro, Demetrio Carabantes, desenvainó su espada, por lo que Manuel de San Ciprián huyó, dejando que su esposa enfrentara la situación.<sup>5</sup> Para correr tras el

<sup>4</sup> AHFM, ramo Protomedicato, leg. 5, exp. 8, fs. 3-8.

<sup>5</sup> AHFM, ramo Protomedicato, leg. 4, exp.1, fs. 1-2.



flebotomiano, José Carabantes hizo a un lado a la esposa de San Ciprián, dejándole un moretón en el brazo.

Cuando José Carabantes metió a San Ciprián a la cárcel, a empujones; el carcelero, Vicente Elizalde, se negó a encerrar al flebotomiano porque los representantes del Protomedicato no llevaban por escrito la orden de detención. Mientras se discutía el asunto, San Ciprián se escapó, con rumbo al Palacio Virreinal, donde puso una queja. Expresó que no tenía necesidad de someterse al reglamento del Tribunal, que él podía tener mejores ingresos apostando en las peleas de gallos en vez de practicar la flebotomía. San Ciprián estaba dispuesto a regresar su licencia para ejercer, siempre y cuando el Protomedicato le regresara los 100 pesos que había pagado.

El caso presentado revela información sobre el poder que tenía el Tribunal del Protomedicato para hacer ejecutar lo juzgado, ya que para dar solución al problema iniciado en mayo de 1791, intervinieron el virrey, los protomédicos y la Audiencia. Finalmente, esta última instancia señaló que el caso competía al Tribunal del Protomedicato, quien procedió a encarcelar a San Ciprián el 8 de agosto. Poco después, tras el pago de una fianza, el joven flebotomiano quedó en libertad el día 17.

Los dos ejemplos aquí presentados enmarcan mucha información que permite conocer el desarrollo de la medicina del México ilustrado. Por una parte, la presencia de las instituciones médico-sanitarias, como la Facultad de Medicina de la Real y Pontificia Universidad, el Tribunal del Protomedicato y finalmente el Real Colegio de Cirugía, cada una cumpliendo una función particular. Los dos primeros organismos tenían una larga trayectoria, desde los siglos XVI y XVII respectivamente, permaneciendo en el siglo XVIII fieles al modelo médico que les dio origen, el hipocrático-galénico y al método educativo prevaleciente, el de memorización y discusión del texto lectivo.<sup>6</sup> Por su parte, el Real Colegio de Cirugía, establecido por real cédula de Carlos III el 16 de marzo de 1768 e inaugurado dos años más tarde fue una institución moderna y laica, producto del movimiento ilustrado. Se creó a semejanza de los reales colegios de cirugía peninsulares, el de San Fernando de Cádiz abierto en 1748 y el de Barcelona en 1760, ya que el de Madrid se fundado hasta 1774.

La información que resguarda el Archivo Histórico de la Facultad de Medicina también advierte de la gama de especialistas que ejercían en la Nueva España. El de mayor prestigio social y profesional fue el médico, que por estar a la cabeza de las instituciones citadas, la Facultad de Medicina y el Protomedicato, controlaba a los demás practicantes. El médico

---

<sup>6</sup> Guerra, Francisco, *Historia de la medicina*, p. 133.

de entonces siempre guardó su distancia con respecto al cirujano, quien ejercía un oficio bajo y vil, trabajando con las manos, no con el intelecto, realizando amputaciones y tratando heridas. Sin embargo, en rango inferior estuvo el barbero flebotomiano. El barbero, que desde el comienzo de la Edad Media cortaba la barba y el cabello, fue adquiriendo otras habilidades, como extraer piezas dentales, hacer drenajes de abscesos, aplicar ventosas, concertar huesos luxados y realizar sangrías, de ahí que se le terminó conociendo como barbero-flebotomiano.<sup>7</sup>

### ***Libro de matrículas***

En otras cosas, el Archivo Histórico de la Facultad de Medicina posee un documento muy valioso, el *Libro de matrículas del Real Colegio de Cirugía*; es decir, el libro de registro de estudiantes de entre 1770 y 1834. La sede del Colegio fue el Hospital Real de Naturales en la capital novohispana. En él se impartió, como ya quedó apuntado, una enseñanza laica, como sucedía en los colegios quirúrgicos españoles (véase imagen 2).

Hasta entonces, 1770, los aspirantes a ser cirujanos adquirían sus conocimientos y habilidades ejerciendo por tres o cuatro años al lado de un cirujano examinado por el Tribunal del Protomedicato, denominándoseles *cirujanos romancistas*, para diferenciarlos de los *cirujanos latinistas*, que tenían estudios médicos y conocimiento de la lengua latina.

Por una parte, la apertura del Colegio citado fue un hecho muy significativo, la institucionalización de la cirugía en la Nueva España, y por ende, su revaloración, ya que hasta entonces la formación de los cirujanos se daba de manera empírica, y su estatus, respecto a los médicos, era inferior. La instrucción institucional de cirujanos era necesaria, fundamentalmente para atender al ejército y la marina, quienes defendían los intereses de la monarquía y su integridad territorial.<sup>8</sup> Por otra parte estaba, desde luego, la asistencia de la población novohispana. Cabe mencionar que la enseñanza oficial y moderna de la cirugía se dio al margen de los estudios de Medicina que impartía la Facultad de Medicina de la Real y Pontificia Universidad de México, cuyo plan de estudios contemplaba la asignatura de Anatomía y Cirugía, pero muy apoyada en los textos grecorromanos. Por tanto, fue en el Colegio donde realmente se profundizó y avanzó en el estudio de la cirugía.

El primer director del Real Colegio de Cirugía de la Nueva España y catedrático de Anatomía Práctica fue don Andrés Montaner y Virgili, cirujano de la clase de primero

---

<sup>7</sup> Sanfilippo y Borrás, José, “Dentistas de a bordo en el siglo XVI”, *Práctica Odontológica*, p. 24.

<sup>8</sup> Ramírez Ortega, Verónica, *El Real Colegio de Cirugía de Nueva España, 1768-1833. La profesionalización e institucionalización de la enseñanza de la cirugía*, p. 23.



de la Armada y como disector se nombró a don Manuel Antonio Moreno, quien se desempeñaba como rector del Colegio de Cirugía de Cádiz.<sup>9</sup> Así, desde su arribo a la Nueva España contribuyeron a la profesionalización de la cirugía, cuya revaloración favoreció la fusión que años más tarde tendrían la Medicina y la Cirugía, para formar una sola carrera, la de Médico Cirujano a partir de 1833.

La carrera de Cirujano que impartió el Colegio citado se dio en cuatro años. La cátedra de Anatomía debía fomentar la práctica de disecciones, por lo que desde 1769, el año previo a la inauguración del Colegio, don Antonio de Arroyo, mayordomo administrador del Hospital Real de Indios, en conjunto con Manuel Antonio Moreno reconocieron el sitio más a propósito para construir el “teatro para las operaciones anatómicas”.<sup>10</sup> Dicha cátedra contemplaba varios temas: osteología, artrología, miología, angiología y esplanología. Una segunda cátedra fue la de Operaciones de Cirugía, cuyo temario incluía la práctica de suturas, colocación de vendajes y patología quirúrgica. La tercera cátedra era de Fisiología o uso de las partes, que explicaba la estructura, composición y situación de ellas.<sup>11</sup> Asimismo, daba a conocer las funciones de los órganos del cuerpo humano. La siguiente cátedra era la Clínica, en la cual los estudiantes acompañaban a sus profesores al hospital donde trabajaran a pasar la visita a los enfermos, es decir, la clínica no necesariamente se llevaba a cabo en el Hospital Real de Indios.

Para enriquecer la documentación del Archivo Histórico de la Facultad de Medicina y contribuir al esclarecimiento de la historia de la medicina, en 2010 el entonces director de la institución, el doctor Enrique Graue adquirió el *Libro de matrículas del Real Colegio de Cirugía*.<sup>12</sup>

El *Libro de matrículas*, de 699 folios, está encuadernado en pergamino. Contiene registros de inscripciones de alumnos por un periodo de 64 años, desde 1770, año de inauguración del Colegio, como ya se apuntó, hasta 1834, no obstante que en la portada se lee el año 1823. En su primer año de funciones, el Colegio inscribió a nueve alumnos. En 1820 estaban inscritos 79 estudiantes y en 1830 habían 94.

A partir de 1780, 10 años después de haberse fundado el Colegio, la información del registro es breve, sólo se apunta el nombre del estudiante, la fecha de matrícula y la de certificación. Esto indica que con el paso de los años disminuyeron las exigencias de

<sup>9</sup> Velasco Ceballos, Rómulo (selección y preliminar), *La cirugía mexicana en el siglo XVIII*, p. 55.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p.116.

<sup>12</sup> Martínez, María Xóchitl, “Los registros de cirujanos del Real Colegio de Cirugía”, *Revista de la Facultad de Medicina*, p. 32.

ingreso al Colegio. Este punto también lo ratifica Francisco Flores,<sup>13</sup> al expresar que el Colegio de Cirugía fue modificando las condiciones para matricular a los aspirantes conforme transcurría el tiempo. De inicio, los requisitos fueron: poseer una edad entre 15 y 20 años de edad, ser cristiano “viejo”; es decir, no tener entre sus antepasados a judíos o moros; ser de buenas costumbres, limpio de sangre, refiriéndose a ser hijo legítimo de matrimonio, sin antecedentes de familiares penados por la Inquisición y sin defectos físicos, había que demostrar el origen étnico y la religión que se profesaba.

Sobre los requerimientos, un caso particular data de 1773, cuando el joven José María Alvino se inscribió al Colegio, pero en breve fue expulsado porque “su abuela materna es negra y por consiguiente no es acreedor a la certificación, y menos digno de seguir la cirugía por lo que se expulsó”<sup>14</sup> (véase imagen 3).

El *Libro de matrículas* da seguimiento de los alumnos, año con año. Por ejemplo, Dionisio Francisco Montes de Oca y Ramírez se inscribió en 1805, en 1806 pasó al segundo año con evaluación de “mediano”, lo mismo sucedió en el tercer año, pero en los siguientes, empezó a faltar y en 1810 se lee en su expediente que “no asistió... y se borró”.<sup>15</sup>

Respecto a los alumnos inconstantes, Joseph Pardo, natural de México, se matriculó en 1774, pero dejó los estudios para reincorporarse en 1782. Su expediente dice “lo hace muy regularmente”.<sup>16</sup>

El *Libro de matrículas* también señalaba qué tan aptos eran los estudiantes y si los certificaban o se les negaba la aprobación. Por ejemplo: “En 3 de marzo de 1817, se presentó a esta Real Escuela el Br. Don Mariano Cavallero Carranza Espinosa de los Monteros, natural de Puebla, y habiéndosele encontrado medianamente apto, acompañándole las certificaciones del Hospital de San Pedro en Puebla, se le dio certificación, y se recibió de Cirujano en el Protomedicato”,<sup>17</sup> quien tenía la última palabra.

Una vez cursados los cuatro años de estudio, de manera gratuita, el Colegio de Cirugía emitía una constancia de término; sin embargo, para ejercer como cirujano, se requería acudir al Tribunal del Protomedicato, como “instancia examinadora y verificadora” y hacer el pago correspondiente.

En suma, el *Libro de matrículas del Real Colegio de Cirugía* da cuenta del número de alumnos inscritos, de su situación étnica, religiosa y de su comportamiento, ya que, por una parte,

<sup>13</sup> Flores, Francisco, *Historia de la medicina en México desde la época de los indios hasta la presente*, (1886), p. 155.

<sup>14</sup> *Libro de matrículas del Real Colegio de Cirugía*, 1823, s.p.i., f. 46.

<sup>15</sup> *Ibidem*, f. 235.

<sup>16</sup> *Ibidem*, f. 66.

<sup>17</sup> *Ibidem*, f. 372.



algunos fueron expulsados por irresponsables, por no atender debidamente a los enfermos internos o por malos modales. Por otra parte, también quedó registro de los que mostraban buena conducta. En el *Libro de matrículas* se puede conocer el movimiento escolar, ingresos, egresos y nivel escolar.

### **A manera de conclusión**

En síntesis, las fuentes aquí presentadas, el Fondo Protomedicato y el *Libro de matrículas del Real Colegio de Cirugía* resguardados en el Archivo Histórico de la Facultad de Medicina representan un material invaluable para conocer el saber médico del México virreinal, la organización institucional, la escolar, los parámetros de evaluación, la movilización de estudiantes de la provincia mexicana hacia la capital del virreinato y muchos puntos más que en conjunto permiten reconstruir la historia de la medicina en el periodo virreinal.

### **Fuentes de consulta**

#### **Archivo**

Archivo Histórico de la Facultad de Medicina (AHFM), ramo Protomedicato.

#### **Bibliografía**

Fernández del Castillo, Francisco y Alicia Hernández Torres. *El Tribunal del Protomedicato en la Nueva España según el Archivo Histórico de la Facultad de Medicina*, México, 1965.

Flores, Francisco, *Historia de la medicina en México desde la época de los indios hasta la presente*, (1886), tomo II, [edición facsimilar], Instituto Mexicano del Seguro Social, México, 1982.

Guerra, Francisco, *Historia de la medicina*, Ediciones Norma, Madrid, 2007.

Ramírez Ortega, Verónica, *El Real Colegio de Cirugía de Nueva España, 1768-1833. La profesionalización e institucionalización de la enseñanza de la cirugía*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 2010.

*Recopilación de leyes de los reinos de las Indias* [edición facsimilar de 1681, edición conmemorativa al V Centenario del Descubrimiento de América en el LXXV Aniversario de la Escuela Libre de Derecho, 5 tomos, México, Escuela Libre de Derecho, Porrúa, 1987, Libro V, Título 6°.

Velasco Ceballos, Rómulo [selección y preliminar], *La cirugía mexicana en el siglo XVIII*, México, Archivo Histórico de la Secretaría de Salubridad y Asistencia, 1946.

Martha Eugenia Rodríguez

## Hemerografía

Martínez, María Xóchitl, “Los registros de cirujanos del Real Colegio de Cirugía”, *Revista de la Facultad de Medicina*, Facultad de Medicina, UNAM, vol. 58, núm. 6, noviembre-diciembre, México, 2015.

Sanfilippo y Borrás, José, “Dentistas de a bordo en el siglo XVI”, *Práctica odontológica*, junio, vol. 13, núm. 2, pp. 24-27, 1984.

## Anexos



Imagen 1. Real Tribunal del Protomedicato. Ignacio Esquivel, practicante de cirugía, da prueba de ser hijo legítimo.



Imagen 2. Libro de matrículas del Real Colegio de Cirugía.

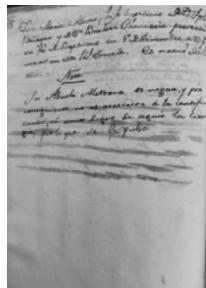


Imagen 3. Libro de matrículas. En 1773 se expulsa a José María Alvino porque su abuela es negra.





OMENAJES



**SIT TIBI TERRA LEVIS.**  
**HOMENAJE A LUCIANO BARP FONTANA, TRADUCTOR DE FRAY**  
**ALONSO DE LA VERA CRUZ<sup>1</sup>**



*Elisa Salinas Rojas*  
*Provincia Agustiniense de Michoacán, A. R.*  
*elisalinas22@gmail.com*  
*María Alejandra Valdés García*  
*Facultad de Filosofía y Letras, UNAM*  
*filosare@gmail.com*

En 1554, fray Alonso de la Vera Cruz escribió: “Aceptad, repito, este mi ardientísimo deseo de ayudar a los buenos estudiosos, cortando lo superfluo y procurando la viril claridad de la mente. Y ciertamente no por la aportación de cosas nuevas, sino recogiendo los granos de entre las espinas y zarzas”.<sup>2</sup>

Palabras que trascienden en la vida y obra del doctor Luciano Barp Fontana,<sup>3</sup> quien era originario de Turín, Italia; radicó desde 1970 en México, profesó en la *Ordo Praedicatorum*, aunque no se ordenó. Estudió la licenciatura en Filosofía, y la maestría y el doctorado en Letras en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde defendió las tesis *Paradigmas del pensamiento antiguo medieval para una metodología en antropología física* (1988), *El Speculum coniugiorum de fray Alonso de la Vera Cruz, traducción y comentarios* (2007) y *Matrimonio, familia y divorcio: actualidad de los principios del derecho matrimonial y familiar, según El Speculum coniugiorum de fray Alonso de la Vera Cruz* (2010). Fue, además, profesor emérito de Filosofía, Ciencias Religiosas y Ciencias Sociales en la Universidad La Salle y miembro de la Asociación Filosófica de México (AFM), de la Asociación Mexicana de Estudios Clásicos (AMEC) y de la Sociedad Internacional Santo Tomás de Aquino.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Texto leído en la mesa de homenajes del XXX Encuentro de Investigadores del Pensamiento Novohispano, Ciudad de México, noviembre de 2017.

<sup>2</sup> Fray Alonso de la Vera Cruz, *Dialectica resolutio*, México, 1554.

<sup>3</sup> Cfr. Barp Fontana, Luciano, “Fundamentos filosóficos de los derechos humanos en el *Speculum coniugiorum*, de Alonso de la Vera Cruz”, en *Innovación y tradición en fray Alonso de la Vera Cruz*, p. 249.

<sup>4</sup> Cfr. Barp Fontana, Luciano, “La virtud de la prudencia según el pensamiento clásico”, *Revista Académica*, pp. 27-54.

Sus áreas de investigación fueron antropología filosófica, ética filosófica y teológica, Filosofía de la ciencia, derechos humanos y letras clásicas. Se especializó en filosofía novohispana, por lo que en 2003 tuvo su primera participación en la XVI edición del Encuentro de Investigadores del Pensamiento Novohispano con la ponencia “Los maestros fundadores de la Universidad de México frente al problema filosófico de la existencia de Dios”.<sup>5</sup> En el XVIII Encuentro, con sede en San Luis Potosí, en la mesa Filosofía y pensamiento político novohispano, contribuyó con los avances de su investigación *El Speculum coniugiorum de Alonso de la Vera Cruz, la enciclopedia de los derechos humanos para nuestros días*,<sup>6</sup> exponiendo el análisis antropológico acerca de los derechos humanos a partir de los valores sociales (axiología) y del deber de cada individuo (deontología) que fray Alonso fundamentó en su *Speculum*, seguido de una semblanza acerca de la vida y obra del fraile, y concluyó que la vida cognoscitiva humana (abstracción, juicio y razonamiento), el fundamento de igualdad acerca de la diversidad personal de cada individuo; la vida volitiva humana (prudencia, justicia, fortaleza y templanza), las fuerzas inmateriales (ciencias, inteligencia, sabiduría y arte), así como el perfeccionamiento de cada hombre mediante la educación de la inteligencia, del lenguaje articulado y del lenguaje del cuerpo, demuestran el principio único y unificador de la universalidad de la naturaleza humana y confirman que todo ser humano es semejanza de Dios.

En 2009, el doctor Barp Fontana terminó de traducir la primera parte del *Speculum coniugiorum*, incluida en su investigación de tesis de maestría, publicada posteriormente en coedición por la Universidad La Salle y la Universidad Nacional Autónoma de México, la cual fue presentada durante el XXII Encuentro de Investigadores del Pensamiento Novohispano. En la introducción, el doctor Barp advierte al público que se apejó al texto original para respetar el estilo escolástico, filosófico, teológico y bíblico que fray Alonso de la Vera Cruz utilizó; basándose en la edición de Alcalá de 1572, ya que contiene las adaptaciones a las nuevas normas del Concilio de Trento (1545-1563). Este tratado de derecho familiar está sustentado en la ley universal y el derecho positivo; habla sobre el derecho del matrimonio y de la familia a partir de los usos y costumbres de las diversas culturas mesoamericanas; distingue entre las costumbres indígenas y las occidentales, y analiza su idiosincrasia para relacionarlas desde sus estructuras sociales y religiosas.

De acuerdo con el doctor Luciano, Alonso Gutiérrez nació en 1507, en Caspueñas, España, realizó sus estudios de latín, retórica y humanidades en la Universidad de Alcalá y de filosofía y teología en Salamanca en la cual ejerció como profesor de Filosofía. En

<sup>5</sup> Cfr. Consultable en: “Estudios del Pensamiento Novohispano”: <http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/index.php?page=xvi-puebla-2003-2> [18 de noviembre de 2017].

<sup>6</sup> Cfr. *Pensamiento Novohispano*, núm. 7, 2006, pp. 55-76.



1535, fray Francisco de la Cruz, misionero agustino, lo invitó a conocer la Nueva España, y así formó parte de la segunda expedición evangelizadora de los agustinos. En 1536, desembarcó en el puerto de Veracruz e inmediatamente ingresó a la *Ordo Eremitarum Sancti Augustini*; cambió su nombre por Alonso de la Vera Cruz y profesó al año siguiente en el Convento de Santa María de Gracia en la Ciudad de México. Fue maestro de novicios en la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de México hasta 1540; después maestro en la Casa de Estudios Mayores en Tiripetío, Michoacán, donde fundó la que es considerada la primera biblioteca del Nuevo Mundo, los centros de estudios en los conventos de Cuitzeo, Yuriria, Charo y Cupándaro; además, enseñó en los seminarios de formación de Tacámbaro y Atotonilco. En 1556, formó parte del claustro de profesores de la Universidad de México, donde impartía Sagrada Escritura y Teología.

Fray Alonso escribió una *relectio* defendiendo el dominio público y privado de los indios, *De dominio infidelium et iusto bello* (1553); publicó su curso de Artes sobre el racionamiento del intelecto humano, intitulándolo *Recognitio summularum* y el tratado de metodología acerca del intelecto humano para investigación, *Dialectica resolutio* (1554); elaboró un manuscrito donde sostiene que los indios no debían pagar diezmo, ya que éste no era un derecho divino, sino eclesiástico y civil, *De decimis* (1555); así como una obra de física, astronomía, meteorología, biología, botánica y filosofía, llamado *Physica speculatio* (1557); además, escribió cartas, sermones, comentarios, *relectiones* y, en 1556, el *Speculum coniugiorum*, un tratado ético y jurídico expuesto en 103 artículos, divididos en tres partes: matrimonio general, matrimonio de los indios y divorcio.

El primer volumen, publicado en 2009, como se mencionó, contiene los 60 primeros artículos, divididos en cinco partes: la esencia del matrimonio, el consentimiento, los esponsales, los impedimentos para el matrimonio y la unión matrimonial. Ahí define al matrimonio como un contrato a partir de la unión de un varón con una mujer, ya sea legítimo, presunto, putativo, canónico, civil u oculto; cuyo consentimiento debe ser de mutua voluntad y con plena aceptación; de lo contrario (si hubiese un impedimento, porque uno de los esponsales haya sido forzado, esclavo, pariente o porque lo prohíbe la Iglesia) el matrimonio sería nulo. La unión entre esponsales debe ser un vínculo reafirmado públicamente, y su mayor compromiso sería engendrar y educar a su prole.<sup>7</sup>

En el segundo volumen, impreso en 2013, el doctor Luciano plasmó los 36 artículos siguientes de la obra. En dichos artículos, fray Alonso defiende el matrimonio entre los infieles y toma como ejemplo las ceremonias nupciales de otras culturas y de diversos pueblos mesoamericanos. En ellos, plantea que la familia es esencia del matrimonio. Trata del repudio y de sus causas: odio, violencia e infidelidad. Discierne entre la poligamia y la ley natural, y demuestra así que el concubinato o la convivencia de un varón con varias

<sup>7</sup> Vera Cruz, fray Alonso de la, *Speculum coniugiorum/Espejo de matrimonios. Matrimonio y familia*, 404 p.

mujeres se contraponen a la ley moral. Aclara que la invalidez se suscita entre madre e hijo o padre e hija.<sup>8</sup>

En el tercer volumen, también de 2013, publicó los últimos 20 artículos en los que se aborda el divorcio y sus dos procedimientos de disolución: civil o eclesiástico; en el primer caso, las leyes civiles dictan que es posible cuando los esposales no pueden permanecer juntos; en el segundo, las leyes eclesiásticas establecen que dicha comunión podrá ser deshecha, pero el sacramento seguirá mientras ambos tengan vida. Otras causas, según fray Alonso, son la fornicación con otras personas, la bestialidad y la herejía del infiel.<sup>9</sup>

Por ende, podemos decir que, después de la obra *The Writings of Alonso de la Veracruz* de Burrus, y la traducción de *Dominio infidelium et iusto bello* de Roberto Heredia en 2007, nuestro autor complementa la magna obra que fray Alonso constituyó sobre el derecho de los indígenas. Así, podemos decir que Luciano Barp Fontana, siempre sonriente, siempre amable en cada conferencia y en cada una de sus introducciones, con un estilo sencillo y explícito, exponía los lineamientos metodológicos que utilizaba en sus traducciones, por lo que escribía:

Respeto y coherencia con el método que distingue a fray Alonso de la Vera Cruz en la composición de su obra. El método alonsino es diametralmente opuesto al método racionalista. El racionalista, con su parámetro egoístico y solipsístico, tiende a negar a los hombres de otra cultura y esto puede equivaler a no reconocer a otro hombre fuera de sí mismo. En cambio, seguiremos el camino típico de Alonso de la Vera Cruz, que consiste en un método histórico-hermenéutico que se basa en el respeto del otro, le da la palabra y acepta aprender del otro, precisamente en su diversidad.<sup>10</sup>

En 2015, El doctor Barp Fontana terminó y publicó la transcripción y traducción de la *Relectio de decimis*<sup>11</sup> tratado constituido en cuatro partes, donde fray Alonso de la Vera Cruz plantea: 1. La condición del diezmo (cuestiones 1-4), 2. Su carácter obligatorio (cuestiones 5-12), 3. Los bienes sobre los que obliga (cuestiones 13-20) y 4. Obligaciones tanto de los parroquianos como las debidas por parte de la Iglesia en general (cuestiones 21-26).

Esta última traducción, Luciano la dedicó al doctor Heredia: “Pocas semanas antes de dejarnos, me animó a traducir el *De decimis* de fray Alonso de la Vera Cruz. Ya puedo dedicar mi traducción *De decimis* a Roberto, que nos espera allá donde no hay noche. Ahora puedo regresar al libro *Acerca del cielo* de la *Physica speculatio* del mismo fray”.

<sup>8</sup> Vera Cruz, fray Alonso de la, *Speculum coniugiorum/Espejo de matrimonios. Matrimonio verdadero*, vol. 2, 512 p.

<sup>9</sup> Vera Cruz, fray Alonso de la, *Speculum coniugiorum/Espejo de Matrimonios. Matrimonio y divorcio*, vol. 3, 408 p.

<sup>10</sup> En cada una de sus traducciones, Barp Fontana, en su metodología de lineamientos, dejaba claro el respeto que tenía en seguir fielmente las palabras de Alonso de la Vera Cruz al traducirlas.

<sup>11</sup> Vera Cruz, fray Alonso de la, *Relectio de decimis/Tratado acerca de los diezmos*, 490 p.

Cabe mencionar que ya había una traducción titulada *Sobre los diezmos*, hecha por el fraile agustino Rubén Pérez Azuela del año 1994.<sup>12</sup> De ambas traducciones del *Tratado sobre los diezmos* existen sendas reseñas, una publicada en la revista *Relaciones*, del Colegio de Michoacán,<sup>13</sup> la otra en el anuario *Pensamiento Novohispano*.<sup>14</sup> Entre las ventajas que tiene la publicación realizada por el doctor Barp y editada por la Universidad La Salle está el ser actualmente asequible, pues es apenas del año 2015, y el ser una edición bilingüe, ya que nuestro homenajeado elaboró también la transcripción a partir del facsimilar dado a conocer por Ernest J. Burrus.

Sin embargo, hay que hacer, necesariamente, la precisión de que ha habido una equivocación en el título, en la introducción claramente se nos especifica que esta *relectio*, o discurso inaugural, fue pronunciado con motivo del segundo curso escolar de la Real y Pontificia Universidad de México, recién fundada en 1553, de modo que el título debería decir: *Relectio de decimis, 1554-1555* y hay que especificar que el escrito está dirigido y dedicado a Felipe II y que la imagen de la moneda que aparece en la portada es de Felipe III. Valga la aclaración.

Esta *relectio*, como ya se mencionó, fue pronunciada en 1554, pero no vio la luz, sino hasta el año 1976, pues en su momento afectaba gravemente los intereses de la Corona española y, en consecuencia, del virreinato de la Nueva España. El asunto que se trata en este prolijo tratado es si los naturales deben o no cumplir con el pago de la consabida obligación del diezmo.

El excelente jurista que es fray Alonso esgrime a favor de los naturales del Nuevo Mundo que Cristo no estipuló nada sobre el diezmo en el Nuevo Testamento y que, a pesar que desde el Antiguo se estipula la obligación de su pago, éste puede ser dispensado por el papa.

Dentro de sus varios argumentos, la cuestión VI debe leerse con profunda reflexión, ya que aquí de la Vera Cruz formula “si los neófitos están obligados al diezmo”. Fray Alonso no afirma que los naturales no deban pagar el diezmo; por supuesto que deben, siendo una obligación estipulada por la Iglesia, sino que, a través de varios argumentos de solidez indiscutible, opina que el diezmo está incluido en los tributos ya pagados, los cuales bastan y sobran para la manutención de los ministros, que es para lo que el

<sup>12</sup> Vera Cruz, fray Alonso de la, *Sobre los diezmos*, 296 p.

<sup>13</sup> Consultable en: <http://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/063-064/FrayAlonsoDeLaVeracruz.pdf> [13 de noviembre de 2015].

<sup>14</sup> “Barp Fontana, Luciano, *Fray Alonso de la Vera Cruz: Relectio de decimis, 1554-1555. Tratado acerca de los diezmos*, introducción, transcripción, traducción y notas, México, De La Salle ediciones, 2015, 490 p.”, *Pensamiento Novohispano*, núm. 17, 2016, pp. 81-86.

diezmo está destinado, y que, por lo tanto, ya no deben pagarlo otra vez, más aún cuando es evidente que a los indígenas les falta incluso lo necesario. Dicha en unas cuantas palabras, la conclusión de fray Alonso es que los indígenas paguen el diezmo “una vez que tengan raíces profundas en la fe”.

Agradecemos que el doctor Luciano Barp haya sido entusiasta traductor de estas magnas obras de Alonso de la Vera Cruz, que no sólo son importantes, sino también extensas, por lo que requirieron de paciencia. Valoramos el trabajo acucioso que requiere la transcripción y el cuidado, acierto y conocimiento que necesita la traducción. Después de haber traducido el *Speculum coniugiorum* y el *Tratado sobre los diezmos*, ya era un experto en fray Alonso, pero dejó todavía una tarea pendiente: él había comenzado la transcripción y traducción de la *Physica speculatio*, de la que, hasta donde tenemos noticia, tradujo el primer libro, pero esta labor, desafortunadamente, quedó inconclusa.

Nuestro colega puede descansar en paz, *allá en donde no hay noche*, pues no faltan ni faltarán epígonos: tesis y académicos que siguen y seguirán ocupándose de las obras alonsinas con la dedicación que merecen.

Querido Luciano, que la tierra te sea leve...

Otras publicaciones:

1. “Fundamentos filosóficos de los derechos humanos en el *Speculum coniugiorum* de Alonso de la Vera Cruz”, *Revista Académica*, núm. 3, pp. 33-62, 2004.<sup>15</sup>
2. “Fundamentos antropológicos de los derechos humanos”, *Revista del Centro de Investigación*, vol. 6, núm. 23, pp. 53-79, 2005.
3. “Fundamentos antropológicos de los derechos humanos”, *Revista Académica*, núm. 5, pp. 29-64, 2005.
4. “El valor educativo de las humanidades”, *Revista del Centro de Investigación*, núm. 7, vol. 26, pp. 93-99, 2006.
5. “La Providencia y el mal”, en *La cuestión social: ensayos, documentos, comentarios y reseñas de libros acerca de lo social*, núm. 15, vol. 1, pp. 81-83, 2007.
6. “Somos personas”, en *La cuestión social: ensayos, documentos, comentarios y reseñas de libros acerca de lo social*, núm. 15, vol. 4, pp. 357-361, 2007.

---

<sup>15</sup> Consultable en: [http://delasalle.ulsu.edu.mx/derecho/show/spanish/about/revista\\_acad\\_mica.aspx](http://delasalle.ulsu.edu.mx/derecho/show/spanish/about/revista_acad_mica.aspx) [19 de noviembre de 2017].





7. “Fundamentos antropológicos de los derechos humanos”, *Derechos Humanos México. Revista del Centro Nacional de Derechos Humanos*, núm. 4, pp. 7-44, 2007.
8. “La justicia como virtud social”, *Derechos Humanos México. Revista del Centro Nacional de Derechos Humanos*, núm. 8, pp. 27-56, 2008.
9. “La justicia como virtud social”, *Revista Académica*, núm. 11, pp. 51-78, 2008.
10. “La ley natural moral, según el pensamiento clásico”, *Revista del Centro de Investigación*, núm. 8, vol. 30, pp. 97-104, 2008.
11. “La virtud de la prudencia según el pensamiento clásico”, *Revista Académica*, núm. 18, pp. 27-54, 2011.
12. “México: somos un pueblo profundamente religioso”, *Revista del Centro de Investigación*, núm. 11, vol. 43, pp. 11-20, 2015.

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

- Barp Fontana, Luciano, “Fundamentos filosóficos de los derechos humanos en el *Speculum coniugiorum* de Alonso de la Vera Cruz”, en Carolina Ponce Hernández (coord.), *Innovación y tradición en fray Alonso de la Vera Cruz*, UNAM, México, pp. 247-270, 2007.
- Pérez Azuela, Rubén, *Fray Alonso de la Veracruz. Sobre los diezmos*, Quito, Organización de Agustinos de Latinoamérica [Colección Cronista y Escritores Agustinos de América Latina], 1994.
- Vera Cruz, fray Alonso de la, *Relectio de decimis, 1554-1555. Tratado acerca de los diezmos* [introducción, transcripción, traducción y notas de Luciano Barp Fontana], México, De La Salle Ediciones, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Speculum coniugiorum/Espejo de matrimonios. Matrimonio y familia*, vol. 1, [introducción, transcripción, traducción y notas de Luciano Barp Fontana], De La Salle Ediciones/UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Speculum coniugiorum/Espejo de matrimonios. Matrimonio verdadero*, vol. 2, [introducción, transcripción, traducción y notas de Luciano Barp Fontana], De La Salle Ediciones, México, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Speculum coniugiorum/Espejo de Matrimonios. Matrimonio y divorcio*, vol. 3, [introducción, transcripción, traducción y notas de Luciano Barp Fontana], De La Salle Ediciones, México, 2013.



## 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 completo del autor
3. Institución donde labora o estudia
4. Correo electrónico
5. Introducción
6. Títulos y subtítulos del artículo no llevarán numeración.
7. 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
8. Para el cierre del capítulo, se prefiere **a manera de conclusión**; no escribir conclusiones, conclusión, a modo de conclusión, consideraciones finales.
9. Todas las notas se colocarán a pie de página; en el caso de referencia, deberán incluir sólo 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.
10. Al final del documento se colocarán las fuentes. Se ordenarán de la siguiente manera:

Fuentes de consulta

Archivos

Bibliografía

Hemerografía

Mesografía

Anexos

11. Cada fuente deberá ordenarse alfabéticamente e incluir los datos completos de los documentos de archivo, libros, publicaciones periódicas y referencias electrónicas.

12. A continuación, se dan algunos ejemplos:

Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Heder, Barcelona, 1997, 280 p. (El número de la edición y el nombre de la colección deberán incluirse después de la editorial).

García Martínez, Bernardo, “Los años de la conquista”, en Erik Velázquez García *et. al.*, *Nueva historia general de México*, Colmex, México, 2016, 818 p.

Revistas o capítulos de libros:

Pueyo Zoco, Víctor, “Gongorismo y criptogongorismo en América: la norma virreinal del siglo XVII”, *Calíope*, vol. 18, núm. 2, Temple University, Estados Unidos, 2013, pp. 92-105.

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.

13. 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.

14. 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-ROM, disquete, disco, CD de música, DVD y programa de páginas web, en cuyo caso se deberá escribir la dirección exacta).

Ejemplo: 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/pperror/esthom/estuhom20/19-37.pdf> [18 de septiembre de 2008].

15. 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.

16. En esta publicación se utilizarán las siguientes locuciones latinas con la forma, significado y función que a continuación se señalan:

*Sic*: así (indica, léase tal cual o así fue escrito).

*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.

17. Todas las colaboraciones deberán entregarse en formato Word y se enviarán a la siguiente dirección: [seminario.pnovohispano@gmail.com](mailto:seminario.pnovohispano@gmail.com) o [noehectoresquivel49@gmail.com](mailto:noehectoresquivel49@gmail.com)

*Pensamiento Novohispano 19*, coordinado por Noé Héctor Esquivel Estrada, se terminó de imprimir el 10 de septiembre de 2018, 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*

María de los Ángeles García Moreno

Iván Pérez González

*Corrección de estilo y ortotipográfica*

### Otras publicaciones UAEM

*Tláloc: teogonía, cosmogonía y epistemología atmosféricas precortesianas*

Antonio Arellano Hernández

*Cultura y sociedad en movimiento*

José Luis Arriaga Ornelas, José Concepción

Arzate Salvador, Ignacio Medina Alegría e Itzel

Abril Tinoco González (comps.)

*Tren de palabras. La escritura de Fernando del Paso*

Carmen Álvarez Lobato (coordinadora)

*Catálogo y estudio introductorio de la presencia de las personas de origen africano y afrodescendientes durante los siglos XVI y XVII en el valle de Toluca*

Georgina Flores García, María Elena Bribiesca Sumano, María Guadalupe Zárate Barrios y Brenda Jacqueline Vázquez Montes de Oca

*Deleuze, Borges y las paradojas*

Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal y María Luisa Bacarlett Pérez

Consulta éstos y otros títulos en el catálogo de Producción Editorial de la Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados, en: <http://ri.uaemex.mx>



**E**n este número nos encontramos con investigaciones que tienen por objetivo mostrarnos tanto la diversidad de temas estudiados como la riqueza cultural correspondiente al mundo novohispano. En el trabajo titulado “Algunos puntos de Filosofía Novohispana”, el autor nos presenta consideraciones correspondientes a los tres siglos de la colonia.

Otra aportación relevante, compilada aquí, en el contexto de la conquista y la evangelización, es “El pecado de avaricia en el *Tratado sobre los siete pecados mortales*, de fray Andrés de Olmos” en donde su autor nos brinda una serie de reflexiones acerca del pecado de avaricia y sus implicaciones.

Además, la investigación “Secularización de los *Diezmos piadosos* en la Nueva España” tiene como finalidad aclarar cuál fue el verdadero sentido de la práctica “obligatoria” de los diezmos y cuál fue la postura de algunos frailes respecto a esa práctica piadosa en el periodo colonial.

