

# PENSAMIENTO NOVOHISPANO



Noé Héctor Esquivel Estrada  
*Coordinador*





**PENSAMIENTO  
NOVOHISPANO**



Universidad Autónoma del Estado de México

Doctora en Ciencias Sociales  
**Martha Patricia Zarza Delgado**  
*Rectora*

Doctora en Ciencias Computacionales  
**Arianna Becerril García**  
*Secretaria de Ciencia*

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

Maestra en Análisis y Visualización de Datos Masivos  
**Alma Rosa Segundo Escobar**  
*Directora de Bienes Públicos del Conocimiento*

# PENSAMIENTO NOVOHISPANO



**Noé Héctor Esquivel Estrada**

*Coordinador*

nhesquivele@uaemex.mx



*“2025, 195 Años de la Apertura del Instituto Literario en la Ciudad de Toluca”*

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, 2025

Pensamiento Novohispano 24 / Noé Héctor Esquivel Estrada, coordinador.  
1 ed.  
Toluca, México : Universidad Autónoma del Estado de México, 2025.  
432 p.

ISBN 978-968-9718-21-5 (impreso)  
ISBN 978-968-9718-22-2 (PDF)

Incluye referencias bibliográficas.  
1. Literatura mexicana — Historia y crítica.

PQ 7111 P46 2025



## PENSAMIENTO NOVOHISPANO

Noé Héctor Esquivel Estrada  
Coordinador

Imagen de portada: *Mundus Symbolicus*. Colonie Agrippine Apud Heredes Thom/ Von collen & Josephum Huisch, Anno 1729. Propiedad del Fondo Reservado Bibliográfico de la Dirección General de Patrimonio y Servicios Culturales de la Secretaría de Cultura y Turismo del Gobierno del Estado de México.

Primera edición: 24 de noviembre de 2025

ISBN 978-968-9718-21-5 (impreso)  
ISBN 978-968-9718-22-2 (PDF)

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

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

Libro sometido a sistema antiplagio y publicado con la previa revisión y aprobación de pares doble ciego externos que forman parte del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, nivel I y II. Expediente de la obra: 421/08/2024, Dirección de Bienes Públicos del Conocimiento (anterior Dirección de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados), adscrita a la Secretaría de Ciencia (anterior Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados) de la Universidad Autónoma del Estado de México.

El contenido de esta publicación es responsabilidad de los autores.



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

Disponibles para su descarga en acceso abierto en: [ri.uaemex.mx](http://ri.uaemex.mx).

Impreso y hecho en México

## CONTENIDO

- 9      **Presentación**
- SIGLO XVI**
- 13      **La llegada del humanismo cristiano a Texcoco: fray Pedro de Gante**  
*Antonio Cano Castillo*
- 37      **El pensamiento económico y filosófico de Tomás de Mercado**  
*Napoleón Conde Gaxiola*
- 53      **Acercamiento de los indios a la fe cristiana: un recorrido a través de la vida y obra de Bartolomé de las Casas**  
*Noé Héctor Esquivel Estrada*
- 99      **Antropología filosófica de fray Bartolomé de las Casas. Reflexiones de su actualidad desde la comprensión y el diálogo gadameriano**  
*Nayeli Palma Valdós y Cihualpilli Palma Valdós*
- 129      **Cristóbal Cabrera, pionero del humanismo novohispano. Hacia las fuentes de la Biblia y los Padres de la Iglesia**  
*Miguel Santiago Flores Colín*
- 165      **Toda la filosofía de Cristo condena la guerra, o del pacifismo en Erasmo de Rotterdam, Juan Luis Vives y Bartolomé de las Casas**  
*Eduardo Quintana Salazar y Luz Mariana Ramírez Guerra*
- 191      **Análisis de tratados arquitectónicos renacentistas militares usados en Nueva España para la construcción de presidios en la frontera norte**  
*Margarita Isabel Sena Sánchez*
- 223      **La desestructuración de la nobleza indígena a partir de la formación del cabildo de indios en pueblos asentados en la Sierra de las Cruces, en el Valle de Toluca, en los siglos XVI y XVII**  
*Florencio Barrera Gutiérrez*
- 251      **Para que puedan vivir en policía y ser bien administrados y doctrinados. La congregación en el discurso virreinal: reorganización espacial y representaciones en torno a la dicotomía policía/barbarie en la audiencia de México, siglos XVI-XVII**  
*Annia González Torres y Raúl del Carmen García Delgado*

## SIGLO XVII

- 295 **Trabajadores esclavos, esclavos aprendices según los protocolos de la Notaría Núm. 1 de Toluca, siglo XVII**  
*Georgina Flores García y Teresa de Jesús Corral González*
- 333 **La escribanía en Toluca: el caso de Andrés Ruiz de Cáceres**  
*Maribel Reyna Rubio*
- 347 **La virtud de la paciencia en el *Panegírico a la paciencia*, de Luis de Sandoval Zapata**  
*Salvador Vera Ponce*

## SIGLO XVIII

- 367 **Devoción o temor a Dios a través de los testamentos del Valle de Toluca en 1760-1780.**  
*María Guadalupe Fuentes Jordán*
- 391 **Providencias contra la viruela durante el virreinato del marqués de Branciforte**  
*Martha Eugenia Rodríguez Pérez y Jimena Pérezblas Pérez*
- 411 **Las propuestas educativas de Fernández de Lizardi y los diputados mexicanos y su impacto en la Reforma de 1833**  
*Ma. de Lourdes Ortiz Sánchez*

## PRESENTACIÓN

En *Pensamiento Novohispano 24* hemos reunido 15 trabajos de investigación organizados de la siguiente forma: nueve correspondientes al siglo XVI; tres al siglo XVII y tres al siglo XVIII.

No podemos dejar de mencionar que la temática correspondiente a cada siglo es muy variada, pero al mismo tiempo enriquecedora y responde al interés de cada uno de los investigadores. Por lo que, a modo de ejemplo, en este momento me referiré al primer trabajo titulado “La llegada del humanismo cristiano a Texcoco: fray Pedro de Gante”, el cual se expuso en la conferencia magistral dictada en el VI Coloquio Nacional sobre Pensamiento Novohispano: Filosofía, Arte e Historia, realizado en octubre de 2023. En esta participación el doctor Antonio Cano Castillo hizo una amplia exposición sobre el contexto y los requerimientos que tuvo que asimilar fray Pedro de Gante para llevar a cabo su misión evangelizadora en el “altépetl de Texcoco” (Centro Cultural del Anáhuac), así lo comentó: “el fraile flamenco asistió a los indígenas, a través de su labor como catequista y como excelente educador, una vez que se familiarizó con el pensamiento, la lengua y las costumbres prehispánicas”.

Se integraron tres textos acerca de los dominicos para el apartado del siglo XVI: Tomás de Mercado y Bartolomé de las Casas; el primero, en su obra *Suma de tratos y contratos*, desarrolla sus preocupaciones por los asuntos filosóficos y económicos en Nueva España; sobre el segundo, se analizan dos temas centrales de su pensamiento: la transmisión de la fe cristiana en el mundo indígena y su antropología filosófica. Los demás escritos, que forman parte de este siglo, exploran y presentan situaciones específicas que dan cuenta de la riqueza y variedad del periodo colonial. Respecto al siglo XVII, el capítulo “Trabajadores esclavos, esclavos aprendices según los protocolos de la Notaría Núm. 1 de Toluca, siglo XVII”, narra en qué consistió el trabajo que realizaron los negros esclavos; otra



de las investigaciones, perteneciente a este periodo, expone cuál fue la tarea que desempeñaron los escribanos llegados a Nueva España, se enfoca en la labor, sobre todo, de Andrés Ruiz de Cáseres; el último texto ofrece una amplia exposición sobre la virtud de la paciencia en el *Panegírico a la paciencia*, de Luis de Sandoval Zapata.

El siglo XVIII está integrado, también, por tres investigaciones; una de ellas dedicada a explorar la devoción o el temor a Dios en los testamentos del Valle de Toluca (1760-1780); otra investigación se dedica a cuestiones de salud pública; en este caso, sobre las providencias contra la viruela durante el virreinato del marqués de Branciforte; el último trabajo centra su atención sobre las cuestiones educativas de Fernández de Lizardi y sobre los diputados mexicanos (impacto en la Reforma de 1833).

Como en los números anteriores, agradezco sinceramente la colaboración de colegas estudiosos de este periodo colonial, pues con su trabajo hacen posible continuar con esta publicación que nos honra y brinda la oportunidad de ampliar nuestro conocimiento sobre la llamada conquista del Nuevo Mundo y, además, nos abre horizontes que darán lugar a nuevas investigaciones.

Mi respeto y gratitud a todos los colaboradores.

A large, ornate initial letter 'S' in a black and white woodcut style. The letter is filled with intricate floral and scrollwork patterns. To the right of the 'S', the words 'SIGLO' and 'XVI' are printed in a bold, black, serif font, stacked vertically.

**SIGLO  
XVI**



## LA LLEGADA DEL HUMANISMO CRISTIANO A TEXCOCO: FRAY PEDRO DE GANTE



*Antonio Cano Castillo*  
*Universidad Pontificia de México*  
*dr\_acano@hotmail.com*

### **Introducción**

En el marco conmemorativo de los 500 años del inicio de la evangelización de los indígenas que habitaban el inmenso territorio mesoamericano, presento este estudio sobre el trabajo misionero de fray Pedro de Gante en el altépetl de Texcoco. En este importante centro cultural del Anáhuac, el fraile flamenco asistió a los indígenas, mediante su labor como catequista y como excelente educador, una vez que se familiarizó con el pensamiento, la lengua y las costumbres prehispánicas. El contacto con este pueblo lo capacitó para realizar un diálogo sereno y respetuoso con la cosmovisión náhuatl, que le permitió tomar los elementos de esta cultura que le podían ayudar a la presentación de la doctrina cristiana, insertando el mensaje cristiano en las expresiones culturales de los pueblos nahuas. Con esta iniciativa, comenzó la nahuatlización del cristianismo, al adaptar la doctrina cristiana a los modelos lingüísticos e ideológicos de la cultura náhuatl.

En una carta dirigida al rey Felipe II en 1558, Pedro de Gante expresa la dificultad que había encontrado en los inicios de su labor misionera para derribar los ídolos y los altares de los indígenas como él hubiera querido, y le indica “[...] por la gracia de Dios empecelos a conocer y entender sus condiciones y quilates, y como me había de hacer con ellos



[...].<sup>1</sup> Si tenemos en cuenta que el quilate es una medida para pesar piedras finas, el fraile se vale de esta expresión en sentido metafórico para dar a entender que había comenzado a valorar la sabiduría y las tradiciones religiosas de los indígenas.

Los indígenas también manifestaron su reconocimiento al fraile franciscano en un canto que titularon “pilcuícatl”, que se traduce como el canto de niños. En él encontramos la expresión: “in tlapalamoxtli moyollo, tipalapetolo, in quexquich mocuic, in toconehuilia Jesucristo”, cuyo significado en castellano es “libro de colores es tu corazón, tu padre Pedro, los que son tus cantos, que a Jesucristo entonamos”.<sup>2</sup> El difrasismo náhuatl “in *tlilli in tlapalli*” significa literalmente ‘la tinta negra, la pintura de colores,’ pero en sentido metafórico puede traducirse como la escritura pintada y por extensión el conocimiento, la sabiduría y la tradición.<sup>3</sup>

Esta expresión pudo haberse inspirado en un canto del sabio texcocano Netzahuacóyotl, titulado “xopan cuicatl” o el canto de la primavera. En él se dice “amoxtlacuilotl in moyollo, tocuicaticaco, in tictzotzona in mohuehueuh, in ticuicanitl” que se traduce como “libro de pinturas es tu corazón, has venido a cantar, haces resonar tus tambores, tú eres el cantor”.<sup>4</sup> Se relaciona el corazón con un libro de pinturas, porque en él se van guardando imágenes de cosas hermosas que hay en la tierra y se convierten en pinturas. La primavera es la estación más bella cuando el poeta comienza a inspirarse para crear los poemas más hermosos y alegres de esta tierra.

---

<sup>1</sup> Cfr. Carta de fray Pedro de Gante al rey don Felipe II, 13 de junio de 1558, en Ernesto de la Torre Villar, “Fray Pedro de Gante, maestro y civilizador de América”, p. 58.

<sup>2</sup> Para el estudio del Pipilcuicatl véase Katarzyna Szoblik, “¿El canto a San Francisco o las exequias de Sebastián Ramírez de Fuenleal? Una aproximación al llamado *Pipilcuicatl* o “Canto de los niños” del manuscrito *Cantares Mexicanos*”, p. 56.

<sup>3</sup> Cfr. David Charles Wright Carr, “La tinta negra, la pintura de colores. Los difrasismos metafóricos translingüísticos y sus implicaciones para la interpretación de los manuscritos centromexicanos de tradición indígena”, pp. 285-286.

<sup>4</sup> Cfr. Miguel León Portilla, *Quince poetas del mundo náhuatl*, pp. 142-143.

Estos textos nos muestran la importancia del diálogo cultural que se estableció entre Pedro de Gante y los indígenas nahuas en los inicios de la evangelización. Por esta razón, buscamos responder las siguientes preguntas que nos ayuden a conocer la importante labor educativa de este fraile franciscano: ¿qué relevancia tiene para México su obra humanizadora y misionera?, ¿qué lugar ocupa Texcoco en este primer proceso misionero de los frailes franciscanos?, ¿qué aspectos de la personalidad de fray Pedro se pueden resaltar mejor en su trabajo educativo y evangelizador?, ¿qué métodos pedagógicos utilizados por el fraile de Flandes inspiraron a otros misioneros que llegaron a Nueva España?

### **Fray Pedro de Gante**

Sobre la vida de Pedro de Gante, antes de su llegada al altépetl de Texcoco, se conoce muy poco. No se tienen noticias sobre quiénes fueron sus progenitores, él nunca mencionó el nombre de sus padres, lo único que sabemos es que tenía cierto parentesco con el emperador Carlos V. Lo que nos lleva a descubrir su ascendencia nobiliaria. Esta información nos la proporciona el mismo fraile cuando nos dice en su carta de febrero de 1552, que escribe al mismo emperador “[...] dame atrevimiento ser tan allegado a V. M. [Vuestra Majestad] y ser de su tierra”<sup>5</sup> El historiador texcocano Fernando de Alva Ixtlilxóchitl ratifica esta información cuando narra la llegada a Texcoco de los primeros franciscanos: “[...] entre ellos el Padre Fr. Pedro de Gante, primo de su majestad”<sup>6</sup> El origen social de este fraile no fue un obstáculo para servir con humildad a los indígenas en su trabajo apostólico, antes bien le ayudó para interceder en favor de ellos ante el emperador.

<sup>5</sup> Cfr. Carta de fray Pedro de Gante al emperador don Carlos V, 15 de febrero de 1552, en *op. cit.*, p. 52.

<sup>6</sup> Cfr. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, “Compendio histórico del reino de Texcoco”, en *Obras históricas*, vol. 1, pp. 483-484.



Recibió una adecuada educación en las escuelas de los Hermanos de la Vida Común que se distinguían por su educación universal, humanista y práctica. Su espiritualidad la vivían en comunidad, conviviendo clérigos y laicos juntos. Los Hermanos promovieron un cristo-centrismo y un voluntarismo de origen franciscano, junto con la imitación de Cristo y una literatura devocional en la lengua del pueblo, lo que se llamó la “devotio moderna”. Entre sus actividades culturales encontramos el estudio y traducción de la Biblia y de los Padres de la Iglesia y la copia de códices antiguos. Impulsaron también una nueva gramática, introduciendo en sus escuelas-internados la nueva pedagogía humanista de la enseñanza de una segunda lengua. Además de impulsar la enseñanza mutua en sus clases por grados, dieron consejos exhortativos a los alumnos, privilegiando la mnemotecnia y la retórica a través de los sermones, introdujeron también el teatro escolar para la enseñanza del catecismo y la moral. Promovieron el encuentro entre maestro-alumno y la formación del corazón mediante ejercicios de piedad.<sup>7</sup> Con esta formación humanista se comprende mejor la labor educativa de Pedro de Gante en sus colegios de indios.

El fraile flamenco prosiguió, posteriormente, sus estudios en la universidad de Lovaina, centro del humanismo cristiano en los Países Bajos. Aquí enseñó Juan Luis Vives, quien promovía la educación de las mujeres y de los pobres, y daba importancia a la enseñanza de las artes, por lo que carpinteros, zapateros, pescadores, campesinos y soldados fueron invitados para intercambiar la riqueza de sus experiencias diarias con los estudiantes.<sup>8</sup> Sus estudios superiores en la comunidad franciscana de Lovaina también se inspiraban en la cultura humanística del Renacimiento europeo. El humanismo se caracteriza por ser un movimiento internacional de cultura, formación, erudición, centrado en la literatura y disciplinas afines como la filología, la gramática, la retórica, la poesía, la historia y la filosofía sobre el aspecto ético. En una perspectiva cristiana

<sup>7</sup> Cfr. Geertrui van Acker, “El humanismo cristiano en México: los tres flamencos”, pp. 801-802.

<sup>8</sup> Véase Alfonso Capitán Díaz, “El humanismo pedagógico de J. L. Vives”, pp. 5-28.

esto incluye los orígenes evangélicos, apostólicos y patrísticos de la fe. Por lo tanto, es un error definir el humanismo como movimiento exclusivamente pagano. La cultura clásica se descubre en un contexto cristiano buscando una fusión entre las dos. Entre las características de un humanista podemos mencionar las siguientes: debía conocer perfectamente latín y griego no para ser un filólogo, pero si un gramático; cultivaba de manera particular la retórica con el fin de reproducir la figura del *orator* antiguo, que no sólo era el abogado, sino el educador, formador de las conciencias, guía de la vida cívica; frecuentemente era un pedagogo que escribe tratados de pedagogía. Esto no dependía únicamente de la actividad del preceptor de los hijos de los príncipes, sino también del deseo de renovar la formación e instrucción de los jóvenes.<sup>9</sup>

Esta formación humanista permitió a Pedro de Gante unirse como parte del séquito del emperador antes que ingresara al convento franciscano, tal como él mismo lo afirma en su carta a Felipe II en 1558: “desde muy mozo, siempre me he ocupado en las cosas tocantes al servicio de la Corona Real, antes de mi conversión, y después acá mucho mejor”.<sup>10</sup> Con esta formación humanista llegó a México para trabajar en la conversión de los indígenas. Una prueba de ello es que dominaba el latín, puesto que escribió cartas en esta lengua. Las obras educativas realizadas en Nueva España son el testimonio de su esmerada educación humanista en la Europa del Renacimiento.

Sobre su ingreso a la orden franciscana tampoco se posee una información precisa. El cronista franciscano Jerónimo de Mendieta indica que poseía una sólida formación como fraile, al decir que “aunque por su suficiencia pudiera ser del coro, no quiso sino ser lego, por su gran humildad. En la cual mudanza mostró bien ser varón de mucha caridad y maciza cristiandad”.<sup>11</sup> No se ha encontrado información precisa sobre

<sup>9</sup> Cfr. Guy Bedouelle, “De l’humanisme aux reformes”, en Pierre Chaunu, *L’Aventure de la Réforme. Le monde de Jean Calvin*, pp. 64-81.

<sup>10</sup> Cfr. Carta de fray Pedro de Gante al rey don Felipe II, 13 de junio de 1558, en *op. cit.*, p. 55.

<sup>11</sup> Cfr. Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. IV, p. 53.



el convento al que ingresó, aunque se supone que tuvo que haber sido el de Gante. Este convento formaba parte de los frailes observantes desde 1503 y poseía un hospital, una biblioteca, una fábrica de tejidos y una cervecería. Los frailes realizaban algunas actividades pastorales como la predicación, celebración de la eucaristía y atención a cofradía, además de tener una escuela y hospital.<sup>12</sup>

### **Pedro Gante llega al reino de Texcoco**

Hernán Cortés, después de derrotar a los mexicas, solicita al emperador Carlos V el envío de misioneros para instruir y catequizar a los indígenas. Cuando los franciscanos Francisco de Quiñones y Juan Glapion recibieron la noticia, se dispusieron a participar en esta labor misionera. Como fray Quiñones fue nombrado comisario general de la llamada Familia Ultramontana de la orden franciscana, fray Juan Glapion originario de Flandes continuó con el proyecto. A él se unieron otros tres frailes que residían en el convento de Gante: dos sacerdotes Johann Van den Auwera y Johann Dekkers y el hermano lego Pieter van der Moere. El emperador, después de consultar al papa Adriano VI y con la venia de su provincial, aprobó su partida hacia las Indias. De esta forma, se embarcaron hacia América los tres frailes flamencos, el 1º de mayo de 1523, cuyos nombres castellanizados son Juan de Tecto, prior del convento de Gante, confesor del emperador y exprofesor de la Sorbona de París; Juan de Agora calificado como excelente predicador en la necrología del convento de Brujas y Pedro de Gante, excelente humanista y pariente cercano del emperador Carlos V.<sup>13</sup> La presentación de estos primeros frailes misioneros nos deja ver la calidad de los primeros misioneros que envió el emperador para iniciar la conversión de los indígenas de Nueva España.

<sup>12</sup> Cfr. Geertrui van Acker, *op. cit.*, p. 798.

<sup>13</sup> Cfr. Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, p. 25-27.

El 13 de agosto de 1523 desembarcaron en las playas de la Vera Cruz. En su carta de 1529 dirigida a sus hermanos de Flandes, fray Pedro les decía: “Digamos ahora algo de nosotros mismos y de nuestro estado: de cómo con tan grandes trabajos nuestros y peligros de tierra y mar llegamos por fin a puerto, que fui muchas veces tentado a volverme a Flandes. Pero el Señor me guió y libró”.<sup>14</sup> En su trayecto hacia la capital del reino mexica, México-Tenochtitlán, estos frailes pudieron darse cuenta de la situación de dolor en la que se encontraban los indígenas después de la conquista armada y al mismo tiempo pudieron contemplar las riquezas del territorio mexicano.

Llegados a la capital mexica el 30 de agosto de 1523, encontraron a Hernán Cortés en plena reconstrucción de la ciudad. Ésta es la razón por la que los frailes de Flandes se establecieron Texcoco, en donde el tlatoani Ixtlilxóchitl II les dio algunos niños de la nobleza indígena para que fueran instruidos. En esto comenzaron a ocuparse, además de aprender algunos vocablos del náhuatl sin salir regularmente de su aposento, pues así se los había pedido su huésped para que los otros indígenas no se alborotasen.<sup>15</sup>

Texcoco, en vísperas de la llegada de Pedro de Gante, era la capital del señorío de Acolhuacan, situada al noreste del Valle de México, el Anáhuac, y al borde de un gran lago. Políticamente formaba parte de la Triple Alianza, junto con México-Tenochtitlán y Tlacopan, por ser una de las naciones más poderosas del Anáhuac. Religiosamente Texcoco recibió el influjo del pensamiento religioso del sacerdote rey de Tula, Topiltzin Quetzalcóatl, por lo que algunos de los sabios texcocanos como Nezahualcóyotl llegaron a percibir la existencia del ser supremo a quien llamaban Ometéotl. Finalmente, en el aspecto cultural fue un importante centro del saber náhuatl por lo que muchos historiadores le han llamado la Atenas de América. Los acolhua que llegaron al valle de México fueron

---

<sup>14</sup> *Cfr.* Carta de fray Pedro de Gante a los padres y hermanos de la Provincia de Flandes, 27 de junio de 1529, p. 41.

<sup>15</sup> *Cfr.* Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, p. 57-58.



asimilando poco a poco las doctrinas y creencias de la cultura tolteca. Se conservó la antigua visión del mundo, pero interpretada a la luz de las nuevas ideas. Esto dio origen a diversas interpretaciones de su cosmología religiosa.

De acuerdo con el cronista Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, el pueblo texcocano al igual que otras etnias de habla náhuatl heredó el patrimonio cultural del pensamiento teotihuacano y tolteca. Texcoco llegó a ser así un centro importante del saber náhuatl en el que había una diversidad de sabios:

Unos trataban de los anales, quienes ponían por orden las cosas que acontecían cada año, cada mes y cada hora; otros tenían a su cargo escribir las genealogías y descendencia de los reyes y personas de linaje; unos tenían cuidado de las pinturas acerca de los límites de las ciudades, provincias y pueblos, así como el repartimiento de las tierras a quien pertenecía; otros se encargaban de los libros que contenían leyes, ritos y ceremonias; y los sacerdotes de los templos estudiaban la doctrina y fiestas de sus dioses. Finalmente, los filósofos y sabios tenían por tarea pintar todas las ciencias que sabían y enseñar de memoria todos los cantos que contenían su saber y su historia. Prueba de este saber es que en la ciudad de Texcoco se encontraban los archivos reales de todas las cosas referidas, por haber sido la ciudad de buenos usos y costumbres, siendo sus reyes los legisladores del imperio azteca.<sup>16</sup>

El esplendor cultural del reino de Acolhuacan se dio en tiempos del tlatoni Nezahualcóyotl, intelectual preminente del México precortesiano, quien fue gobernante, poeta, sabio y constructor. Además de realizar importantes obras materiales en Tenochtitlán y Texcoco, creó instituciones que tenían por misión difundir la cultura, las cuales se hallaban en pie al llegar los castellanos. Se dice, sobre su legislación, que las leyes y buenas

<sup>16</sup> Cfr. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, "Sumaria relación de la historia de esta Nueva España", en *Obras históricas*, vol. 1, p. 527.

costumbres que se observaban en las comunidades indígenas sujetas a México, Texcoco y Tlacopan procedían de la ciudad de Texcoco, en donde se encontraba un archivo de leyes y ordenanzas dadas para que los hombres pudieran vivir civilizadamente.<sup>17</sup> La lengua náhuatl se hablaba en Texcoco con elegancia y retórica, debido a que sus reyes se preocuparon por crear escuelas para la enseñanza de la lengua. Llegaron a tener los mismos acentos y sentidos de la lengua clásica de los toltecas por lo que habitantes de otros reinos iban a las escuelas texcocanas aprender la lengua.<sup>18</sup>

### **Pedro de Gante conoce y dialoga con la cultura náhuatl en el altépetl de Texcoco**

Los tres franciscanos flamencos llegados a Nueva España, inmediatamente después de la toma de México-Tenochtitlán, pudieron conocer profundamente la cultura náhuatl en la ciudad de Texcoco. Aquí conocieron las celebraciones en honor de los dioses, oyeron los cantares en los que se exponían los mitos y exaltaban las grandezas del reino, apreciaron la sabiduría de los tlamatime y entendieron la organización de la sociedad texcocana con sus instituciones educativas y de gobierno. En este reino, los religiosos pudieron comprender el ser profundo del alma indígena, apreciar sus creencias, sus costumbres y sus ideas. Aquí fue donde los indígenas, después de la conquista, pudieron también conocer con más tranquilidad las motivaciones que animaron a los frailes en su tarea evangelizadora.

La actitud de tolerancia manifestada por los tres religiosos hacia las creencias indígenas fue una demostración concreta de la intención que tenían para dialogar con la cultura indígena, después de la amarga experiencia de la guerra. Antes de derribar templos o destruir ídolos, los religiosos se interesaron por aprender el náhuatl, de lo que se podía decir su

<sup>17</sup> Cfr. Juan Bautista Pomar, *Relación de Tezcoco (siglo XVI)*, p. 43.

<sup>18</sup> Cfr. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, p. 527.



buena disposición para aceptar aquellos elementos positivos que pudieran ayudar en la exposición del mensaje cristiano. Juan de Tecto explica la importancia del aprendizaje del náhuatl a sus hermanos franciscanos que llegaron a Nueva España un año después: “Aprendemos la teología, que de todo punto ignoró San Agustín; llamando teología a la lengua de los indios y dándoles a entender el provecho grande que de saber la lengua de los naturales se había de sacar”.<sup>19</sup>

Una vez que aprendieron la lengua, comprendieron que exterminar aquella vida espiritual era inconveniente y crear otra totalmente nueva que la sustituyera era imposible. Les quedaba el recurso de tomar todos los elementos positivos, aquellos que no comprendían afirmaciones contrarias a la fe cristiana, para transmitirles un sentido nuevo a la luz del mensaje evangélico por lo que antes de bautizar a los hombres tenían que bautizar sus expresiones de pensamiento y sus costumbres. Así, además de enseñar la doctrina, pudieron familiarizarse con el pensamiento, lengua y costumbres de los indígenas.

Esta actitud descubre la sensibilidad humana y cristiana que animaba a los religiosos que pertenecían a las congregaciones de observancia regular, fruto de la reforma franciscana, que tuvo su origen en Italia durante el siglo XIV, como reacción al relajamiento de la regla que les dio su fundador. Esta reforma se extendió por España y los Países Bajos y fue precisamente en el convento de los observantes de Brujas, donde fray Juan de Tecto fue el primer guardián.<sup>20</sup>

## La primera escuela en Nueva España

Pedro de Gante fundó la primera escuela conventual en Texcoco, en donde ya existía una floreciente escuela del saber náhuatl. Los acolhuas, al

<sup>19</sup> Cfr. Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. IV, p. 51.

<sup>20</sup> Cfr. Geertrui van Acker, *op. cit.*, p. 806

igual que los mexicas, tenían entre sus instituciones educativas el cal-mecatl, escuelas donde recibían a los hijos de la nobleza indígena para enseñarles “a bien hablar, a bien gobernar, a oír de justicia, a pelear con la rodela y macana; a otros se les enseñaba a cantar y a bailar, otros al juego de la pelota”. Para los hijos de la gente común, los macehualtin, se educaban en otras casas llamadas telpochcalli, en donde se les enseñaban las mismas costumbres y doctrina, excepto lo referente a las ceremonias.<sup>21</sup>

Existía además una escuela típicamente texcocana llamada tlacateo, en donde se criaban y doctrinaban los hijos del rey, para enseñarles lo referente a las virtudes. Aquí los hijos del rey recibían una educación de alta calidad que los capacitaba para gobernar, debido a que “[...] les enseñaban toda la policía de su buen modo de vivir, y todas las ciencias y artes que se sabían y alcanzaban [...]”. Los educaban además para que aprendieran oficios que los macehuales realizaban con el fin de comprendieran a sus súbditos: “[...] y alcanzaban hasta las mecánicas de labrar oro, pedrería y plumería y las demás y así mismo el ejercicio militar, con tanto cuidado que no los dejaban un punto estar ociosos”. El mismo tlatoani Netzahualcóyotl cada 80 días se reunía con sus funcionarios y maestros de sus hijos para escuchar a uno de los tlamatini, que los reprendía si era necesario: “Hacía esta plática muy elocuente este orador, que abominaba todos los vicios y engrandecía la virtud y lo que de ella se seguía hasta mover el afecto a las lágrimas, y otras muchas cosas que decía y persuadía, de muy buena moralidad”<sup>22</sup>

En este importante centro educativo prehispánico, Pedro de Gante fundó la escuela conventual para los hijos de la nobleza indígena, que se convirtió en uno de los métodos más eficaces de evangelización en Nueva España. El éxito consistió en que además de apoyarse en la tradición educativa indígena, se asentó también en la tradición educativa europea, en donde los franciscanos acostumbraban a recibir y a hospedar

<sup>21</sup> Cfr. Juan Bautista Pomar, *op. cit.*, p. 30.

<sup>22</sup> Cfr. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, “Historia de la nación chichimeca”, en *Obras históricas*, p. 98.



en sus conventos a los hijos de la nobleza, a los que se les impartía la educación cristiana.

Gerónimo de Mendieta nos dice que Pedro de Gante trabajó incansablemente en la escuela de Texcoco “donde enseñaba a leer y escribir, cantar y tañer instrumentos musicales, y la doctrina cristiana”.<sup>23</sup> La habilidad que tenían los niños para aprender todo aquello que les enseñaban sus profesores, seguramente se debía a que estos niños estaban familiarizados con la enseñanza que se impartía en las escuelas indígenas. Toribio de Benavente Motolinía nos dice que el escribir no fue difícil para ellos “porque en pocos días que escriben contrahacen la materia que les dan sus maestros”. La prueba de ello fue que “el segundo año que los comenzamos a enseñar dieron a un muchacho de Tezcucó por muestra una bula, y sacóla tan a el natural, que la letra que hizo parecía el mismo modelo [...]”. Al descubrir los religiosos que sus alumnos tenían muchas aptitudes para el aprendizaje, les enseñaron a cantar, y aunque “[...] algunos se reían y burlaban de ello, así porque parecían desentonados como porque parecían tener flacas voces”, no se desanimaron, el tiempo y la constancia les dio el triunfo.<sup>24</sup>

La experiencia educativa realizada en Texcoco sirvió de modelo a los demás padres franciscanos que fueron llegando posteriormente. La idea de educarlos en las casas conventuales fue buena, porque así el cambio para los niños no fue tan brusco. Se les instruía en los conventos, durmiendo en la casa que ex profeso se le había construido, al lado del convento, y se les acostumbraba a levantarse a media noche para rezar los maitines. Esta disciplina era semejante a la que se observaba en las escuelas prehispánicas, en donde, “[...] criaban a los niños con regalo hasta que tenían entendimiento y uso de razón, y en conociéndosele los quitaban a las madres y llevaban luego a ciertas casas muy grandes que en los templos habían, y allí eran enseñados por el sacerdote principal a todo ejercicio de virtud, honestidad y crianza, y especialmente en el arte

<sup>23</sup> Cfr. Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. IV, p. 53.

<sup>24</sup> Cfr. Toribio de Benavente o Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 169.

militar”.<sup>25</sup> Era tan rigurosa la educación con un ascetismo tan riguroso a fin de disciplinarlos para la guerra.

Las fuentes encontradas no informan lo referente al tiempo que duró esta escuela, ni tampoco sobre quiénes se quedaron a cargo de ella cuando Pedro de Gante pasó en 1527 a México. Se conocen sus frutos por los 25 alumnos que habían estudiado en esta escuela y sabían la doctrina, música, lectura, escritura y el latín. Llevados en 1532 por fray Antonio de Ciudad Rodrigo al Hospital de Santa Fe de México, fundado en 14 de septiembre de este año, para que sirvieran de maestros a los indios ahí congregados. Estas instituciones fueron la obra de don Vasco de Quiroga, tanto en México como en Michoacán.<sup>26</sup>

### **Catecismos de Pedro de Gante**

La enseñanza de la doctrina cristiana en el tardo medioevo europeo se realizaba oralmente, recurriendo a las artes visuales y a la música. La instrucción religiosa se transmitía a través de la liturgia, la predicación y los sacramentos, especialmente en la misa. Se preparaba a los niños para la comunión a través de catecismos en imágenes como ayuda para afirmar la memorización. El catequista era el sacerdote que se valía de la imagen, la predicación, la lectura y el rezo para la enseñanza de la fe. En las escuelas se impartía la instrucción religiosa juntamente con la enseñanza de la lectura y la escritura a través de cartillas para aprender a leer con contenido de oraciones, mandamientos y los sacramentos. Esta enseñanza se impartía de memoria. Los niños que estudiaban la gramática latina deberían recibir también la instrucción religiosa en la misa dominical. Los catecismos para la enseñanza en este nivel acentuaban el diálogo como método pedagógico. Los predicadores franciscanos daban sus sermones

<sup>25</sup> Cfr. Juan Bautista Pomar, *op. cit.*, p. 27.

<sup>26</sup> Cfr. Ignacio Osorio Romero, *La enseñanza del latín a los indios*, pp. XVII-XLVII.



con una intensidad dramática y emocional más allá del mensaje verbal valiéndose también del teatro devocional.<sup>27</sup>

Los misioneros franciscanos, como Pedro de Gante, trajeron esta pedagogía cuando enseñaron la doctrina cristiana a los indígenas. En los primeros años, se comunicaban a través de gestos y señales teniendo en cuenta que ni el latín, ni el castellano eran comprendidos por los indígenas, además que había muy pocos intérpretes. Esto llevó a los primeros frailes a aprender el náhuatl en la convivencia con los niños. Gerónimo de Mendieta dice que los misioneros se hicieron como niños para que a través de los juegos aprendieran la lengua: “[...] y tenían siempre papel y tinta en las manos, y en oyendo el vocablo al indio, escribíanlo, y al propósito que lo dijo. Y a la tarde juntábanse los religiosos y comunicaban los unos a los otros sus escritos, y a lo mejor que podía conformaban a aquellos vocablos el romance que les parecía más convenir”.<sup>28</sup> Una vez que los evangelizadores conocieron las lenguas indígenas se dieron a la tarea de componer gramáticas, diccionarios y catecismos para la enseñanza de la fe.

Cuando llegó a Texcoco, Pedro de Gante sólo conocía el flamenco y el latín, por lo que tuvo que aprender el castellano y el náhuatl. En la correspondencia que envía a España hacia 1529, México era para él el más importante de todos los reinos temporales, y en la redacción de éstas recurría a citas de frases en lengua náhuatl, en lugar de citas tomadas de los clásicos como era de moda en Europa.<sup>29</sup> Durante su estancia en esta ciudad prehispánica, Pedro de Gante aprendió el náhuatl y aunque tartamudeaba fue un lingüista excelente que predicaba con gran precisión la doctrina cristiana.<sup>30</sup> En este centro del saber aprendió esta lengua que se hablaba con elegancia y retórica, llegando a tener los mismos acentos y sentidos de la lengua clásica de los toltecas, razón por la que indígenas

<sup>27</sup> Cfr. Geertrui van Acker, *op. cit.*, pp. 802-804.

<sup>28</sup> Cfr. Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. I, p. 62.

<sup>29</sup> Cfr. Carta de fray Pedro de Gante a los padres y hermanos de la Provincia de Flandes, 27 de junio de 1529, p. 40-43.

<sup>30</sup> Cfr. Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. IV, p. 54.

de otros señoríos iban a aprenderla a las escuelas texcocanas.<sup>31</sup> En estos años Gante debió de haber empezado a componer textos en náhuatl con la ayuda de sus estudiantes de Texcoco.

Una vez que Pedro de Gante aprendió la escritura prehispánica en este centro importante de la cultura náhuatl elaboró su catecismo en pictogramas. Siguiendo este sistema de escritura, utilizó la imagen como vehículo de trasmisión de la fe, acompañado de una explicación oral. Este catecismo, compuesto entre 1527-1529, se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid y ha sido descifrado recientemente por Justino Cortés Castellanos.<sup>32</sup> Este autor nos indica que los medios de comunicación que usaron los misioneros en los primeros años fueron a través de señas, de intérprete, del canto y de la danza. De manera particular recurrieron al método audiovisual, es decir, a la contemplación de la imagen acompañaba invariablemente su explicación hecha por el misionero mismo o por medio del intérprete.

Pedro de Gante dividió este catecismo pictográfico en 13 partes: señal de la cruz, Padrenuestro, Ave María, credo, salve, confesión general, doctrina breve (por preguntas y respuestas), artículos de la fe, mandamientos de Dios, mandamientos de la Iglesia, sacramentos, obras de misericordia y oración final. Se trata de un breve y elemental catecismo destinado a servir de manual a los indios que durante la semana se preparaban para ir a enseñar la doctrina a otros indios más distantes.<sup>33</sup> Como ejemplo podemos analizar la representación del Espíritu Santo, tanto en la señal de la cruz como en el credo. Se representa con un huitzilín (colibrí) en actitud de volar, que aparece circundando por una franja amarilla y que se asienta sobre una línea constituida por pequeñas rayas discontinuas. Representa dos divinidades: a Huitzilopochtli, cuyo símbolo es el huitzilín y a Quetzalcóatl representado por el viento. Probablemente el

<sup>31</sup> Cfr. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, "Sumaria relación de las cosas de la Nueva España", p. 307.

<sup>32</sup> Véase Justino Cortés Castellanos, *El catecismo en pictogramas de Fray Pedro de Gante*.

<sup>33</sup> Cfr. Luis Resines Llorente, *Catecismos americanos del siglo XVI*, vol. 1, p. 124.



tlacuilo prefirió el colibrí a la paloma, para representar al Espíritu Santo, porque el colibrí al ser el símbolo de la máxima deidad azteca. Asimismo, eligió a Quetzalcóatl-Viento, como símbolo del Espíritu Santo, por la semejanza real que hay entre el viento (ehécatl) y el Espíritu de acuerdo a lo que narra el libro de los Hechos de los Apóstoles 2, 2-6.<sup>34</sup>

Pedro de Gante elaboró otro catecismo que tituló *Doctrina christiana en lengua mexicana* y se publicó en la imprenta de Juan Pablos en 1547 y en 1553. El franciscano Agustín de Vetancourt en su crónica *Teatro mexicano* de 1697 menciona que Gante escribió una versión manuscrita de su doctrina en 1525, la cual envió a Amberes para su impresión.<sup>35</sup> Si bien no existe una edición realizada en esta ciudad europea, pero esta información indica que fray Pedro pudo haber iniciado la composición de su doctrina en náhuatl con la ayuda de sus estudiantes de Texcoco.

La edición de 1553 tiene una estructura compleja que se amolda a los diferentes niveles educativos de los nahuas. Está dividida en tres partes: la doctrina larga, la doctrina corta (*tepiton*) y la parte devocional. La doctrina larga consiste en un diálogo entablado por dos individuos, un nahua cristiano que explica y cuestiona los elementos principales de la doctrina cristiana y un nahua que acaba de convertirse al cristianismo. La doctrina *tepiton* resume la doctrina larga sin el formato de pregunta/respuesta. Ambas partes incluyen secciones del texto en latín. La parte devocional contiene un examen de conciencia, una guía para escuchar misa (siguiendo una recapitulación de la vida de Cristo), una instrucción para recibir la eucaristía, un rezo al ángel guardián, una serie de rezos para decir antes de dormir, un tratado para morir bien, una serie de rezos para decir en las comidas, una meditación para cuando se escuchan las campanadas del reloj. La copia de la edición de 1547 se encuentra en la Spanish American Collection de la Biblioteca John Carter Brown.<sup>36</sup> Las

<sup>34</sup> Cfr. Justino Cortés Castellanos, *op. cit.*, p. 198.

<sup>35</sup> Cfr. Luis Resines Llorente, *op. cit.*, pp. 125-129.

<sup>36</sup> Cfr. Estefanía Yunes Vincke, "La doctrina christiana en lengua mexicana de fray Pedro de Gante: una herramienta pedagógica para el Nuevo Mundo", pp. 121-124.

imágenes contenidas en la doctrina servían como una herramienta pedagógica. Los grabados tenían entonces un doble uso, el primero como ilustración y el segundo como recurso mnemónico.

## **Métodos pedagógicos para la enseñanza de la doctrina cristiana**

La *Cartilla para enseñar a leer* a los niños indígenas, elaborada por Pedro Gante, fue uno de los primeros métodos pedagógicos para la enseñanza de la doctrina cristiana. Fue elaborada como los textos catequéticos del tardo medioevo que contenían las oraciones principales y los preceptos religiosos en latín, además que presentaba el alfabeto latino para enseñar a leer. Comenzaba con el alfabeto y un silabario, posteriormente presentaba las oraciones y los artículos de la fe cristiana<sup>37</sup>. La cartilla fue impresa en 1569 para la instrucción de los nahuas, con el fin que aprendieran los conocimientos de la cultura europea y es considerada como el primer texto de alfabetización de América y el primer subsidio catequético trilingüe con una multitud de grabados.<sup>38</sup> En esta época, la educación llegó a ser uno de los aportes más importantes del humanismo, ya que el humanista era frecuentemente un educador que escribía tratados de pedagogía. Esto no dependía sólo de la actividad del preceptor de los hijos de los príncipes, sino también del deseo de renovar la formación e instrucción de los jóvenes.

La cartilla de Pedro de Gante tiene en la portada a San Francisco, en medio de un paisaje mexicano con magueyes y águilas, que manifiesta el conocimiento de la cultura indígena que poseía el fraile franciscano. En las siguientes páginas se encuentran las vocales y consonantes formando las sílabas elementales, después de las oraciones principales. Contenía las letras del alfabeto latino, las oraciones más comunes presentadas en tres

<sup>37</sup> Cfr. Luis Resines Llorente, *op. cit.*, pp. 21-22.

<sup>38</sup> Cfr. Yamilet Solano, "Acercamiento a un discurso pedagógico-religioso del siglo XVI: la cartilla para enseñar a leer, de fray Pedro de Gante", pp. 157-159.



lenguas: latín, náhuatl y castellano. El aporte pedagógico más interesante lo encontramos en la presentación de los cinco sentidos, relacionados con actitudes morales del cristiano. En la enseñanza de los números arábigos y latinos, viene presentada la imagen de un santo de la orden religiosa o de la Virgen María. En el credo hay un grabado con los 12 apóstoles.<sup>39</sup> Esto expresa la tradición de la Iglesia que atribuía a cada uno de los apóstoles un artículo de la fe, por lo que se denominaba el credo de los apóstoles.

Pedro de Gante se valió también de otro recurso didáctico como la música, el canto y la danza para instruir religiosamente a los indígenas. Al conocer la importancia de estas expresiones simbólicas en el ritual prehispánico las cristianizó, al darse cuenta que los adultos indígenas no se sentían atraídos a la fe. De esta manera, compuso cantos con contenido cristiano para que fueran entonados en las festividades religiosas acompañados de música y danza. Los jóvenes indígenas no sólo aprendieron a cantar, sino también a tocar instrumentos, a transcribir y escribir las notas musicales. Los cantos indígenas eran monótonos, a una sola voz, pero con esta educación musical aprendieron un modo nuevo, el canto polifónico.

En la época prehispánica bailar o danzar se consideraba como una forma de merecimiento o penitencia por lo que también se le denominaba macehualiztli. En la cosmovisión prehispánica, el hombre en movimiento expresaba la vida. Por esta razón en las danzas participaba toda la comunidad en la explanada de los templos, en los palacios, patios y mercados. En los bailes rituales se revivía el tiempo mítico primordial, más directamente conectado con los dioses. En todas las fiestas —antes y después del sacrificio— se bailaba.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Véase la *Cartilla para enseñar a leer de Fray Pedro de Gante*, impreso por Pedro Ocharte en la Ciudad de México, Año 1569, editado por Academia Mexicana de la Educación, México, 1959.

<sup>40</sup> Sobre la danza prehispánica véase Mirjana Danilovic, “Las danzas indígenas del centro de México según las fuentes coloniales”, pp. 179-203.

En su carta de 1558, dirigida al rey Felipe II, expresa esta dificultad en los inicios de su actividad evangelizadora y la imposibilidad de derribar ídolos y altares, para decir después:

[...] y es que toda su adoración dellos a sus dioses era cantar y bailar delante de ellos, porque cuando hablan [habían] de sacrificar algunos por alguna cosa, así como para alcanzar victoria de sus enemigos, o por temporales necesidades, antes que los matasen debían de cantar delante del ídolo; y como yo vi esto y que todos sus cantares eran dedicados a sus dioses, compuse metros muy solemnes sobre la Ley de Dios y de la fe [...] y también diles libreas para pintar en sus mantas para bailar con ellas, porque así se usaba entre ellos, conforme a los bailes y cantares que ellos cantaban así se vestían de alegría o luto o de victoria.<sup>41</sup>

Cuando los niños indígenas aprendieron a cantar y a tocar instrumentos pudieron acompañar sus festividades con alabanzas y danzas. El fraile lego decía al emperador Carlos V en 1532 que los indios tenían mucha habilidad y que habían aprovechado bastante: “[...] y habían cantores que podrían cantar en la capilla de V.M., tan bien, que si no se ve quizá no se creará”.<sup>42</sup> En otra carta al rey Felipe II, años después, decía que en la celebración de la Navidad de 1528 hubo gran participación de los indígenas, pues cantaron con gran regocijo “Hoy nació el Redentor del mundo: [...] como yo vi esto y que todos sus cantares eran dedicados a sus dioses, compuse metros muy solemnes sobre la Ley de Dios y de la fe, y cómo Dios se hizo hombre por salvar el linaje humano, y cómo nació de la Virgen María, quedando ella pura e sin mácula. Desde entonces se continuaban las iglesias y patios de gente, que no cabían a honra de nuestro Salvador Jesucristo lo que antes se hacía a honra de los demonios”.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> *Cfr.* Carta de fray Pedro de Gante al rey don Felipe II, 13 de junio de 1558, p. 58.

<sup>42</sup> *Cfr.* Carta de fray Pedro de Gante al emperador don Carlos V, exponiéndole sus trabajos en la doctrina e instrucción de los indios de México, 31 de octubre de 1532, p. 44

<sup>43</sup> *Cfr.* Carta de fray Pedro de Gante al rey don Felipe II, 13 de junio de 1558, p. 58.



Aunque Gante logra una participación consciente y festiva al introducir expresiones propias de la cultura mexicana, para hacer más viva la liturgia, los obispos y superiores religiosos que se reunieron en la Junta Eclesiástica de 1539 prohibieron que los indios hicieran fiestas de sus advocaciones en que haya “areitos” (danzas) ni usen libres de manta, ni voladores que parezca cosa de teatro, “porque distraen del recogimiento, quietud y devoción”.<sup>44</sup> A pesar de esta prohibición, los indígenas continuaron celebrando sus festividades religiosas con danzas y cantos tal como se los habían enseñado sus maestros misioneros entre los que encontraba Pedro de Gante.

Como tercer recurso pedagógico para la enseñanza de la doctrina cristiana a los indios, el fraile franciscano preparó a los jóvenes indígenas en sus escuelas para que auxiliaran en la evangelización a los demás misioneros, a donde ellos no podían llegar. En su carta enviada a sus hermanos de Flandes en 1529, les informaba que había instruido en la fe cristiana a los niños de la nobleza indígena para que a su vez ellos enseñaran a sus padres. Para ello, escogió a 50 alumnos entre los más preparados con el fin de que predicaran los domingos y prepararan a otros nativos para recibir el bautismo.<sup>45</sup> Estos testimonios nos indican que Pedro de Gante, además de trabajar por la conversión de los indígenas, formaba algunos de ellos para que fueran catequistas en sus comunidades, demostrando así su preparación como gran pedagogo. En su carta a Felipe II en 1558, fray Pedro le informaba sobre los jóvenes egresados del colegio de San José de los Naturales: “[...] toda la semana los más hábiles y alumbrados en las cosas de Dios estudiaban lo que habían de predicar y enseñar a los pueblos los domingos y fiestas de guardar, y los sábados los enviaba de dos en dos (que no había otro sino yo con otros religiosos que no éramos más

<sup>44</sup> Cfr. Cristóforo Gutiérrez Vega, *Las primeras juntas eclesíásticas de México (1524-1555)*, Centro de Estudios Superiores, p. 267.

<sup>45</sup> Cfr. Carta de fray Pedro de Gante a los padres y hermanos de la provincia de Flandes, 27 de junio de 1529, p. 52

que cuatro para un mundo)”.<sup>46</sup> Es así como los niños indígenas auxiliaron a los frailes en sus comunidades de origen, no sólo como traductores, sino como catequistas, tal como lo hicieron los niños mártires tlaxcaltecas Cristóbal, Antonio y Juan.

### **A manera de conclusión**

La actividad misionera de fray Pedro de Gante contribuyó a la fundación de una Iglesia mexicana centrada en la evangelización que buscaba la promoción integral del hombre y no sólo la administración de los sacramentos. Enseñó además que el diálogo con la cultura de un pueblo es indispensable para anunciar eficazmente las enseñanzas de Jesucristo, razón por la que él mismo aprendió la lengua y las expresiones religiosas de los indígenas. Su amor por los indios lo llevó a realizar algunas obras de asistencia social, con el fin de dignificar al indígena que había sido vencido por los conquistadores, a través de la fundación de sus escuelas para los niños y jóvenes y de un hospital para la asistencia de los enfermos y necesitados.

En Texcoco, centro muy importante de la cultura náhuatl, los tres frailes flamencos conocieron las celebraciones en honor de los dioses, escucharon los poemas que Nezahualcóyotl compuso para venerar a Ometeotl, apreciaron la sabiduría de los tlamatinime y entendieron la organización de la sociedad texcocana con sus instituciones educativas y de gobierno. Así pudieron familiarizarse con el pensamiento, lengua y costumbres de los indígenas que los capacitó para entablar un diálogo sereno y respetuoso con la cultura náhuatl, al tomar todos los elementos que les podía ayudar a la presentación de la doctrina cristiana y adaptar el mensaje cristiano en las expresiones culturales del patrimonio náhuatl. Con esta iniciativa, comenzó la “nahuatlización del cristianismo” como

---

<sup>46</sup> *Cfr.* Carta de fray Pedro de Gante al rey don Felipe II, 13 de junio de 1558, p. 57.



queda expresado en el catecismo pictográfico de Pedro de Gante y que los frailes continuaron en los años sucesivos.

La tarea principal de este insigne misionero franciscano fue la trasmisión de la doctrina cristiana a través de la educación integral de los indígenas en sus colegios, con el fin de ofrecerles una formación que promoviera su dignidad como seres humanos y los capacitara para defenderse de las atrocidades que cometieron los encomenderos. Así es como la tarea de Pedro de Gante como educador, misionero y protector de los naturales estuvo entrelazada mutuamente.

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, en *Obras históricas*, II vols., UNAM, México, 1977.
- Bedouelle, Guy, “De l’humanisme aux reformes”, en Pierre Chaunu, *L’Aventure de la Réforme. Le monde de Jean Calvin*, Desclée de Brouwer, París, 1986.
- Benavente de o Motolinia, Toribio, *Historia de los indios de la Nueva España*, Ed. Porrúa, México, 1973.
- Cartilla para enseñar a leer de Fray Pedro de Gante*, impreso por Pedro Ocharte en la Ciudad de México, año 1569, editado por Academia Mexicana de la Educación, México, 1959.
- Cortés Castellanos, Justino, *El catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante*, Fundación Universitaria, Madrid, 1987.
- Gutiérrez Vega, Cristóforo, *Las primeras juntas eclesiásticas de México (1524-1555)*, Centro de Estudios Superiores, Roma, 1991.
- León-Portilla, Miguel, *Quince poetas del mundo náhuatl*, Diana, México, 1994.
- Mendieta de, Gerónimo, *Historia Eclesiástica Indiana*, IV tomos, Salvador Chávez Hayhoe, México, 1945.
- Osorio Romero, Ignacio, *La enseñanza del latín a los indios*, UNAM, México, 1990.

Pomar, Juan Bautista, *Relación de Tezcoco (siglo XVI)*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México 1975.

Resines Llorente, Luis, *Catecismos Americanos del siglo XVI*, 11 vols., Junta de Castilla y León, 1992.

## Hemerografía

Acker van, Geertrui, “El humanismo cristiano en México: los tres flamencos”, en *Simpósio Internacional sobre la Historia de la Evangelización de América*, Ciudad el Vaticano, 1992.

Capitán Díaz, Alfonso, “El humanismo pedagógico de J. L. Vives”, en *Anales de Pedagogía*, núm. 2, 1984.

Danilovic, Mirjana, “Las danzas indígenas del Centro de México según las fuentes coloniales”, en *Trace*, núm. 78, 2020.

Solano, Yamilet, “Acercamiento a un discurso pedagógico-religioso del siglo XVI: La cartilla para enseñar a leer, de Fray Pedro de Gante”, en *Filología y Lingüística*, núm. 2, año XIV, 1988.

Szoblik, Katarzyna, “¿El canto a San Francisco o las exequias de Sebastián Ramírez de Fuenleal? Una aproximación al llamado *Pipilcuicatl* o “Canto de los niños” del manuscrito *Cantares Mexicanos*” en *Sztuka Ameryki Łacińskiej*, no. 9, 2019.

Torre de la Villar, Ernesto, “Fray Pedro de Gante, maestro y civilizador de América”, en *Estudios de Historia Novohispana*, n. 15, v.15, 1992.

Wright Carr, David Charles, “La tinta negra, la pintura de colores. Los difrasismos metafóricos translingüísticos y sus implicaciones para la interpretación de los manuscritos centromexicanos de tradición indígena”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 42, 2011.

Yunes Vincke, Estefanía, “La *Doctrina christiana en lengua mexicana* de fray Pedro de Gante: una herramienta pedagógica para el Nuevo Mundo”, en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 59, 2018.



## EL PENSAMIENTO ECONÓMICO Y FILOSÓFICO DE TOMÁS DE MERCADO



*Napoleón Conde Gaxiola*

*Escuela Superior de Turismo-Instituto Politécnico Nacional*

*napoleon\_conde@yahoo.com.mx*

### **Introducción**

En el presente capítulo, se reflexiona acerca del pensamiento económico y filosófico del dominico español Tomás de Mercado (1523-1575). Para ello, se abordan algunas ideas de su obra principal *Suma de tratos y contratos*, publicada en su primera versión en 1569. Se trata de tomar en cuenta algunos pensamientos sobre la economía, en especial de su teoría del precio justo y su importancia en la construcción de una filosofía económica de nuevo tipo. Así como sentar las bases de la economía política fundada en el siglo XVII por Jean-Baptiste Colbert (1619-1683), Antoine de Montchrestien (1575-1621) y François Quesnay (1694-1774), Thomas Mun (1571-1641) y otros. La gran aportación de Mercado es en el marco de la edificación de una filosofía de la economía dado que aborda la problemática vinculada con la justicia, en especial la conmutativa, siendo su pensamiento un momento doctrinal y práctico de gran relevancia en la filosofía de Nueva España. En ese sentido, se pretende aplicar la hermenéutica analógica como instrumento teórico y metodológico para interpretar de manera más pertinente las ideas del notable intelectual de la Orden de Santo Domingo.



## Desarrollo

Para iniciar esta exposición, se señalan los puntos a tratar. Se comienza, por un lado, con una breve semblanza del autor. Después, se tratarán la relación existente entre la hermenéutica analógica y el marco conceptual de Mercado. Por otro lado, se estudian los conceptos fundamentales de su pensamiento económico y filosófico. Finalmente, se verá la importancia de sus tópicos en la elaboración de una ciencia económica de nuevo tipo, así como la posibilidad de configurar una filosofía de la economía tan vital en los momentos actuales. La primera, de gran impacto ante la crisis de las grandes teorías desde los fisiócratas y los mercantilistas hasta la Escuela de Chicago, el Análisis Económico del Derecho, las posturas keynesianas y las corrientes matematizantes y totalitaristas. En el caso de la filosofía de la economía, es necesaria la ética, la ontología, la epistemología, la lógica y un modelo de *homo aeconomicus* que proponga una antropología filosófica de la economía, es decir, un paradigma de hombre de acuerdo con los retos y desafíos de nuestra época. Esto parece justificarse a partir de la valoración que Mauricio Beuchot hace de la escolástica novohispana:

Resulta patente la importancia de estudiar la lógica escolástica (y, especialmente, la novohispana), no como curiosidad histórica, sino para beneficiar nuestra lógica actual con los hallazgos de aquella. Hasta ahora se han buscado las coincidencias entre la lógica escolástica y la lógica matemática. Pero ahora la investigación va orientándose hacia aquellas cosas que han dicho los escolásticos y que no han dicho los lógicos actuales.<sup>1</sup>

Sin duda alguna, la filosofía mexicana, y en especial la novohispana, ha tenido un gran desarrollo en el ámbito de las ideas desde el siglo XVI. En

---

<sup>1</sup> Mauricio Beuchot, "La semántica en la lógica de Tomás de Mercado", en *Crítica*, p. 62.

ese camino, las diversas órdenes religiosas aportaron importantes contribuciones para la conformación de estas disciplinas humanistas a través de la presencia del franciscano fray Juan de Zumárraga (1468-1548), del dominico Fray Bartolomé de las Casas (1484-1566), del obispo Vasco Vázquez de Quiroga (1470-1565), del agustino fray Alonso de la Vera Cruz (1507-1584) y, entre otros, Tomás de Mercado (1523-1575).

Este último relativamente perteneciente a la Escuela de Salamanca, la cual se caracterizó por la existencia de grandes pensadores económicos como los también dominicos Francisco de Vitoria (1484-1546) y Domingo de Soto (1494-1560), los jesuitas Juan de Mariana (1536-1624) y Luis de Molina (1535-1600) y el canonista Martín de Azpilcueta (1491-1586), lo cual ha llevado a ser ubicados como los fundadores de la escuela de la economía política por el austro canadiense Joseph Schumpeter (1883-1950), en su obra *Historia del análisis económico*. En dicho texto, señala su destacada reflexión sobre las temáticas económicas, ubicándolo como uno de los fundadores de la naciente economía política.<sup>2</sup>

## Biografía

Tomás de Mercado nació en 1523 en Sevilla, España, se dedicó, en gran parte de su juventud, en gran parte de su juventud a la actividad comercial. Después se trasladó a México, donde pidió su admisión con el grupo religioso de los dominicos a mediados del siglo XVI, teniendo su residencia en el hermoso convento barroco de Santo Domingo, el cual sigue siendo un centro de formación teológica y espiritual en el corazón del centro histórico en la Ciudad de México. Hay muchas opiniones respecto a su año de nacimiento, algunos pensadores lo ubican en 1520, mientras que otros hacia el año 1523. Se conoce su traslado a México sobre 1540, por lo que se podría señalar su cercanía o filiación con lo mexicano. En

<sup>2</sup> Joseph Alois Schumpeter, *Historia del análisis económico*.



un tiempo muy corto, alcanzó el grado de sacerdote, pasando de un simple ayudante a un ilustre profesor de la Orden de los Predicadores. Se menciona que ha pertenecido a la Escuela de Salamanca ya que realizó estudios en dicha ciudad. Siendo lector y teniendo cierta afinidad teórica y metodológica con los exponentes de la misma, en especial con Luis de Molina, Diego de Osorio, Pedro de la Peña y Pedro de Pravia. Murió repentinamente en el año de 1575 antes de arribar a la ciudad de Veracruz, tirando su cuerpo al mar.

## Influencias

Sabemos que un intento de construir una filosofía de la economía lo podemos encontrar en el diálogo *Eryxias* —considerado *apócrifo* y atribuido a Platón—, en el cual se analiza la naturaleza de la riqueza y los vínculos que tiene la alegría y la virtud en tanto condicionantes de una vida mejor. En dicho diálogo, Sócrates y Critias señalan cuestionamientos sobre la especificidad de la riqueza y su vínculo con la buena vida. Es decir, ponían en entredicho que la acumulación de la riqueza fuera la condicionante de la felicidad y de una vida buena. Eryxias decía lo contrario, que la misma riqueza ofrece poder y bienestar. Al respecto de este diálogo, Schumpeter menciona: “El diálogo *Eryxias*, que no fue escrito por Platón pero tradicionalmente transmitido entre sus obras, no contiene nada que contradiga ninguna de las opiniones conocidas del filósofo; lo citamos aquí porque es el único escrito conservado enteramente dedicado a un tema económico, que trata por sí mismo”.<sup>3</sup>

Un segundo intento fue el de Aristóteles con la *Ética a Nicómaco*, en donde habla sobre la economía de un saber dedicado a las cuestiones de la casa ya que la economía es *oikos* (casa) y *nomos* (ley), siendo diferente a la crematística, la cual trata del arte de acumular riqueza: “Aristóteles

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 93.

basa categóricamente su análisis económico en las necesidades y su satisfacción. Partiendo de la economía doméstica autosuficiente introduce la división del trabajo, el trueque y, luego, para superar las dificultades del trueque directo, el dinero, contexto en el cual critica severamente el error de confundir la riqueza con el dinero”.<sup>4</sup>

Por mencionar un tercer ejemplo, más contemporáneo a nuestro autor de análisis, Tomás de Mercado, es Santo Tomás de Aquino que, en sus obras, también ensayó aportes a la filosofía de la economía. Sus contribuciones teóricas son muy significativas ya que plantea la necesidad de la justicia entre los intercambios de actores económicos. Estos intercambios deben estar basados en la justicia conmutativa, aspecto que nuestro autor retomará como fundamental en su filosofía. También propuso que el mecanismo de articulación en la ganancia debería de ser equitativo y analógico, en el que los actores que participan en el intercambio no deberían de ser presa de la explotación de uno sobre otro, como en el caso de la usura, que se define como alto cobro de interés derivados de préstamos. A su vez, Santo Tomás se oponía a los intereses y sugería el precio justo, tal como Mercado lo hará más adelante.

En el caso de nuestro autor, visualizamos una fuerte influencia del pensamiento de Aristóteles y de Santo Tomás, como es observable en la formación filosófica y económica de los integrantes de la Orden de Santo Domingo. Esta inspiración peripatético-tomista se complementa con su formación humanista observable en las ideas de Luis de Molina (1535-1600) y otros, y sobre todo en sus comentarios a la obra *Tractatus* o *Summulae Logicales*, de Pedro Hispano, en la que Mercado explica, en el ámbito del tomismo, la importancia de sus conceptos lógicos, formalizando una postura realista en oposición a las posiciones terministas de su física nominalista, típicas del relativismo de la época, sobre todo desarrolladas por el también dominico Domingo de Soto y otros discípulos suyos.<sup>5</sup> En esa vía, se podría decir que Mercado constituye un destacado

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>5</sup> Cfr. Tomás de Mercado, *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*.



antecedente de la filosofía de la lógica, así como de la filosofía del lenguaje.<sup>6</sup> Así vemos las contribuciones a la ciencia de la lógica construidas por nuestro autor, aunque su contribución principal históricamente haya sido en la filosofía de la economía.

## **Doctrina económica de Tomás de Mercado**

Tomás de Mercado formula su pensamiento económico y filosófico —como hemos señalado anteriormente— desde la perspectiva aristotélico-tomista retomando el pensamiento escolástico y las contribuciones del humanismo renacentista. Para ello retoma a Cicerón señalando la necesidad de pagar con fidelidad las deudas que se contraigan, ya que, de no ser así, el sujeto en deuda provocará conflictos en sociedad, además de padecer inquietudes espirituales. Mercado señala: “Dice Cicerón, que no hay cosa más necesaria a la ciudad y los ciudadanos, que pagarse con fidelidad, y presteza las deudas. Y el no cumplir llanamente con la palabra, y firma, es turbar todo el orden político de las gentes, y destruir y dañar la conversación y contratación humana. No habrá paz, ni quietud, ni justicia: el mismo pan de la boca, cuando más la ropa, faltarán muchas veces, do o no se pagaren, o pagaren con trampas y dilaciones”<sup>7</sup>.

Hemos señalado, de entrada, esta importante cita ya que nos permite conocer el pensamiento económico, y sobre todo moral, de Tomás de Mercado, lo cual es característico del siglo XVI en el que aún no ha quedado resuelta la problemática de la teoría del valor, de la ganancia, de la acumulación y de la riqueza en general, la cual será tratada por los llamados economistas clásicos, desde Adam Smith y David Ricardo hasta Carlos Marx: “Residiendo los años pasados en esa ciudad Angelo Bruvengo hombre cursado desde su mocedad en los negocios desas gradas, me compelió con buenas razones, a poner en orden y estilo claro, muchas

<sup>6</sup> Mauricio Beuchot, “La semántica en la lógica de Tomás de Mercado”, *op. cit.*, pp. 49-63.

<sup>7</sup> Tomás de Mercado, *Suma de tratos y contratos*, p. 236.

decisiones de casos tocantes a mercaderes, que en diversos tiempos y lugares había dado, cuasi en todas materias de sus tratos, y así viviendo en nueva España, como en esta universidad”<sup>8</sup>

También observamos la filiación epistémica de su pensamiento en conjunción con el tomismo, al señalar el nexo existente entre el jus-naturalismo y su idea de ley natural y eterna por encima de la ley positiva, lo cual tratará de aplicar en su filosofía económica: “Así dice Santo Tomás. La ley natural es una participación de la ley eterna, y una impresión de la lumbre divina, en el animal racional. Mas en fin mirando por sí las criaturas, es verdadera la sentencia del filósofo: que los brutos animales se gobiernan por instinto natural, y los hombres por arte y razón”<sup>9</sup>

Se observa el papel central de la racionalidad, lo cual, siguiendo al aquinate, tendrá que vincularse a la diferencia ostensible entre seres humanos y los animales. Cuestión que luego será muy tomada en cuenta en su tipificación del mercadeo, el comercio, la justicia y la virtud. Veamos un ejemplo de ello en la siguiente cita de su libro *Summa de contratos y contratos*: “Porque lo justo y honesto que cada uno ama, y desea para sí, debe pensar que también agrada a los demás, siendo todos de una misma naturaleza. A cuya causa dicen los filósofos, que entre los primeros principios naturales, uno dellos es: hacer a otros el bien, que para ti propio querías. Y el otro negativo, de no hacer, lo que holgarías que nadie hiciese contigo. Los cuales principios puso Cristo en nuestro evangelio”<sup>10</sup>

Aquí liga la relación de la justicia con la honestidad, visualizándolo en tanto principios naturales, adelantándose al imperativo categórico kantiano, al pedir la base principal crística de no hacer otros lo que no quieras que te hagan a ti, que puede ser aplicado en doctrina económica —al menos típica de la época renacentista— de poseer un precio justo en el intercambio de mercancías, pagar las deudas, no mentir y otros principios más. Eso lo veremos en el siguiente fragmento:

.....  
<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 110.



De los cuales principios pululan y nacen aquellas dos tan famosas e lustres verdades: que son la Justicia, y la Misericordia. La Justicia, para no agraviar, la Misericordia, para beneficiar. Estas ordenan al hombre con su prójimo, para que puedan vivir muchos juntos a provecho de todos. Porque dado cada uno viva en sí; ninguno puede vivir bien por sí. Tiene necesidad de morar junto con otros. Con los cuales, en ninguna manera podría permanecer si o le agraviasen, o les agraviasen. Donde entenderemos fácilmente que cuan necesario es el alimento de la vida: es la justicia para la buena vida, aún temporal. Porque ni sin manjar podemos vivir; ni sin la justicia bien vivir. No basta la prudencia, la fortaleza, ni basta la templanza. Porque para vivir uno bien, más es necesario que tenga que ser bueno para si (conviene a saber) no ser a nadie perjudicial: sino antes a todos provechoso. Aquellas virtudes justifican al hombre para sí, de tal manera que dado viviera solitario, le eran necesarias. Mas de la justicia y misericordia tiene suma necesidad, sólo por la compañía, sin la cual le sería tristísima la misma vida.<sup>11</sup>

Es sumamente valiosa la idea de que la justicia es para no agraviar y la misericordia para beneficiar, conduciendo a una vida en colectividad en provecho de todos. Aquí plantea su idea de vida buena, tan necesaria para vivir bien por sí. La idea de justicia viene del griego *diké* y está vinculada a dar a cada uno lo suyo, lo que de hecho le pertenece. En otra arista, la misericordia implica un sentimiento de compasión en la que existe una solidaridad con el ser que sufre. Se trata de una virtud orientada a apiadarse al ser humano que sufre. A pesar de todo, el ser humano no ha podido construir, desde el paleolítico a la fecha, una sociedad y economía justa, basada en la misericordia. Esta última viene del latín *miseriordia*, integrada por *miserere*, que significa compadecerse, y por *cor*, que es el corazón. Es un término históricamente creado por los egipcios y el cristianismo, que traducido al presente supone la competencia de percibir y

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 110-111.

transformar la miseria del prójimo en algo más trascendente mediante los sentimientos y la práctica. Luego dice:

Mas es digno de saber cómo viviendo, y tratando con muchos en ventas y compras, préstamos y cambios, podrá la persona no agraviar a nadie. Ciertamente dando a cada uno (como dicen) lo suyo (esto es) lo que le pertenece, y conviene ora sea hacienda, ora sea honra. Porque no sólo posee cada uno su hacienda particular, y se le debe dar: sino también la reverencia y obediencia, que su estado y el nuestro pide. A esto (conviene saber) dar a cada uno lo que le conviene, y viene de derecho: llaman los Teólogos hacer igualdad. Dice Santo Tomás (que es nuestro príncipe) propio es de la justicia hacer igualdad en los contratos humanos. E igualdad es ajustar dos cosas disímiles. Como un a ser iguales en la estima si los vale. Y la justicia causa que marcándose el caballo, se den por él los cien ducados, y no menos aunque se pueda con algún engaño, o fuerza haber por menos. Así se da a cada uno lo que le pertenece con igualdad. Al que compra, su caballo, al que vende, otro tanto dinero (como dije) en el valor. Y si un esclavo, valiéndose de doscientos escudos, se dan por él: quedan iguales comprador y vendedor. Aquél con su negro, éste con sus escudos. Pero a darle menos, quedaría desigual el vendedor, no dándole cuanto dio. Más llevaba cierto el comprador, llevando en estima doscientos escudos, que son el negro, y no quedándole al comprador, sino ciento y cincuenta (como suponemos) la cual desigualdad, es y se llama injusticia. De arte, que por el contrato para ser justo, pide igualdad, no en las personas que contratan (que esas pueden, y suelen ser muy diferentes) sino en las cosas que se contratan. Y éstas no en la misma naturaleza: sino solamente en el valor y estima.<sup>12</sup>

.....  
<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 111-112.



Aquí me parece rescatable su idea de recuperar la moralidad en el ámbito de la compra y de la venta, lo cual evitaría conflictos y guerras, tal como se ha observado en el último medio milenio. También su crítica a la hacienda propia, tan frecuente en los imperios y en las empresas monopólicas. En el siguiente fragmento critica las cosas malas en las que señala el hurto en tanto noción económica vinculada con el robo, resaltando las cosas buenas. En este contexto es relevante la igualdad, que viene del latín *aequalitas*, siendo formada por el adjetivo *aequs*, que es lo analógico, lo proporcional, lo pertinente, así como del sufijo *aphis*, vinculado a, y el sufijo *tal* que implica calidad. Es obvio que la igualdad no sólo supone una proporción abstracta reducida sólo a la dignidad y el respeto, sino centralmente a la condición humana, sobre todo en el terreno económico, lo que conduce a la explotación. Mercado tiene conciencia de tal idea de igualdad, aunque no la expresa claramente debido al contexto sociohistórico que le tocó vivir. No obstante, está a favor de la propiedad privada, situándola en el terreno de Aristóteles y de Santo Tomás, señalando la importancia de la comunidad. Aunque es menos explícito que Bartolomé de las Casas, cuestiona los abusos de la propiedad privada, y sobre todo el mecanismo de la compra y la venta y del comercio mismo. De una u otra forma, se encuentra presente la idea de buena vida y una conducta adecuada en la que se encuentra una moralidad implícita, como sucede con el correcto tratamiento a los padres, tener esperanza e ilusión en tanto acciones buenas, cuestionando las opuestas como la usura, el préstamo sin principios, el saqueo y el robo. Ahí está lo analógico en el pensamiento mercadista: “Entre los actos a ficiones de los hombres (dice santo Tomás) que hay unas de suyo buenas como amar a Dios, alabarle, obedecer y honrar los padres. Otras de sí malas, como el mentir, el blasfemar, el hurtar. Otras indiferentes, que en sí consideradas, ni tienen parte de bien, ni mal, como el pasearse, hablar, ir al campo, vestirse”<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 135.

Más adelante, retoma a san Agustín en el sentido de cuestionar lo que hacen, incluso en la actualidad, los partidarios de una mentalidad imperial de querer comprar barato y vender sumamente caro. Cuestiones típicas de una economía basada en el bien privado, y opuestas al ideal de una república, la cual debería vender lo más barato, sobre todo a la gente de bajos recursos. Luego dice: “El deseo del mercader es el universal de todos, aunque como dice San Agustín, es con toda su generalidad vicioso, conviene a saber, querer marcar barato, y vender caro, y tiene más el tratante: que no solamente lo desea y apetece sino lo ejercita y procura. El intento y deseo de la república es al contrario, que lo venda lo más barato que se pudiese”.<sup>14</sup>

En este párrafo muestra el punto de vista del místico de Hipona, señalando las ansias de comerciar en tanto universal unívoco al caer en lo vicioso, y en la dimensión de lo perverso al pretender comprar a bajo precio, es decir a un precio injusto y vender excesivamente caro, igualmente a un precio injusto, lo cual lleva a los conflictos y a la desavenencia. Dicha situación aún no ha sido cancelada, a medio milenio de la cita de Mercado y a más de milenio y medio del comentario agustiniano, pues los grandes grupos monopólicos continúan comprando barato y vendiendo caro. Desde el punto de vista de la hermenéutica analógica, es necesario cambiar el universal absolutista de la desigualdad económica por el universal analógico del precio justo, tanto en la compra como en la venta, así como entre la oferta y la demanda y la producción y el consumo. Luego critica el no tasar el precio, cuestión que observamos en los mercaderes semif feudales, incluso en la actualidad, que para tener ventaja sobre el comprador no marcan el precio justo:

Pero, si acaso (aunque cierto será desastrado caso) se vendiese: es gravísimo cargo de conciencia no tasar el precio, que ha de tener la ropa al mercader, o extranjero, que tomó en í la venta. Porque dejarlo a su

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 155.



voluntad, es tanto como permitirle robar la comunidad. Que sabiendo la necesidad que todos tienen de comprar dé él no hay fieras, que tanto haga daño en el campo, cuanto hacen éstos en la ciudad, y sus vecinos, subiendo los precios hasta las nubes.<sup>15</sup>

De ahí la importancia de la equidad común, observable en la justicia conmutativa, en la que la compra y venta deberá ser visto no a nivel forma, sino en los hechos como una transacción conmutativa entre iguales. Mercado dice al respecto:

El vender, y comprar son actos de justicia conmutativa virtud que consiste en guardar igualdad en los contratos (conviene a saber) que se dé tanto, cuanto se recibe, no en substancia (que en esto muy desiguales naturalezas son en la compra) sino en valor y precio. Un caballo, que vale cien ducados, iguales son cuanto a la venta los cien ducados, y el caballo. Y justicia conmutativa se guarda dando los ciento y tomando el caballo consintiendo en ello las partes.<sup>16</sup>

Para llegar a tal conciencia conmutativa es necesario establecer el precio justo, es decir, al valor monetario o cuasi monetario de la compra y venta de un bien manifestado en valor de uso y valor de cambio. Señala nuestro autor: “Este precio justo es el que corre de contado públicamente, y se usa esta semana, y esta hora como dicen en la plaza, no habiendo en ello fuerza, ni engaño, aunque es más variable (según la experiencia enseña) que el viento”.<sup>17</sup>

También critica Mercado las diversas formas de venta o mercadeo, señalando la importancia manifestada en el pago de contado, lo fiado y la venta por adelantado. Habla del papel de la moral en el comercio, de la necesidad de respeto mutuo, la honestidad, el equilibrio

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 157-158.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 177.

y la moderación, el bien común, el énfasis en la caridad y reciprocidad, el cuestionamiento a la avaricia, la división del trabajo y otros puntos económicos más. Se podrá objetar su defensa de la jerarquía estamental establecida por el modo de producción feudal, ya que se manifiesta a favor de la propiedad agrícola feudal. Sin embargo, realiza la defensa de los intereses del bien común. Su idea del precio justo la entendía en función de la cantidad de trabajo y del costo necesario para construir un bien, al situarlo en una perspectiva ético-normativa basada en la concepción estamental de la equidad. No obstante, Mercado no sólo es el gran lógico hispano-mexicano del siglo XVI, sino también el economista en general, y filósofo de la economía en particular, de mayor relevancia en esa época histórica. Se ha insistido en el carácter analógico del pensamiento de Mercado, pues evita el univocismo económico del nominalismo, así como se distancia del relativismo equivocista, tan peculiar a finales de la Edad Media y comienzos de la era renacentista. También aplica la búsqueda de los universales analógicos manifestados en su idea de precio justo, misericordia, caridad, equidad, así como en su crítica de los universales equívocos del tipo de la avaricia, la codicia y la ganancia excesiva. También aplica principios analógicos basados en la razón de proporcionalidad, siendo partidario de la proporción y el equilibrio al seguir las ideas de sus maestros dominicos y, en especial, la de Aristóteles y de santo Tomás.

Al final de cuentas tiene razón Daniel José Gallego, quien opina que

a la postre, lo que tiene de especial Tomás de Mercado es que plasma una realidad completamente anómala y la analiza a través de un enfoque moral, llegando a conclusiones económicas que, aunque al economista del siglo XXI les parezcan evidentes, no lo fueron en un principio. Así, llega a unas deducciones que, si bien de manera algo obtusa, son de una relevancia capital y no ha necesitado de un aparato matemático para llegar ahí. Esto demuestra la línea que separa



la doctrina económica con la filosofía, la moral y el Derecho es muy fina, y no se deben olvidar estos enfoques en un estudio económico.<sup>18</sup>

## A manera de conclusión

Hemos hecho algunos comentarios sobre la economía ética, o filosofía moral y económica, de Mercado. Para ello nos hemos basado en la hermenéutica analógica, la cual nos ayuda a situar el texto en su contexto para lograr una interpretación más adecuada. Nos damos cuenta de la importancia del marco conceptual básico del dominico, así como su relevancia en la construcción de una economía política basada en el bien común, deslindándose de la acumulación excesiva, la explotación y la injusticia, situación que aún no ha sido superada en la actualidad. He ahí la importancia de elaborar un estudio hermenéutico de su pensamiento que nos pueda proporcionar un poco de luz para entender y transformar la época actual.

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

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

\_\_\_\_\_, *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México, 2001.

Beuchot, Mauricio y W. Redmond, *La lógica mexicana en el siglo de oro*, UNAM, México, 1985.

Mercado, Tomás de, *Suma de Tratos y Contratos*, Editora Nacional, Madrid 1975.

\_\_\_\_\_, *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, UNAM, México, 1983.

.....  
<sup>18</sup> Daniel José Gallego Morales, “La economía de Tomás de Mercado. Un análisis a través de *Summa de Tratos y Contratos*”, en *Procesos de Mercado. Revista Europea de Economía Política*, p. 140.

Schumpeter, Joseph Alois. *Historia del Análisis Económico*, Ariel Economía, Barcelona, 2012.

## **Hemerografía**

Beuchot, Mauricio, “La semántica en la lógica de Tomás de Mercado”, en *Crítica* (UNAM), vol. XIV, núm. 42, 1982, pp. 49-63.

Gallego Morales, Daniel José, “La economía de Tomás de Mercado. Un análisis a través de *Summa de tratos y contratos*” en *Procesos de Mercado. Revista Europea de Economía Política*, vol. XIX, núm. 1, 2022, pp. 97-142.



**ACERCAMIENTO DE LOS INDIOS A LA FE CRISTIANA:  
UN RECORRIDO A TRAVÉS DE LA VIDA Y  
OBRA DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS**



*Noé Héctor Esquivel Estrada*  
*Instituto de Estudios sobre la Universidad, UAEMEX*  
*Universidad Autónoma del Estado de México*  
*nhesquivele@uaemex.mx*

## **Introducción**

Indudablemente que un tema fundamental —vinculado directamente con la conquista de los pueblos indios de América— fue *el llamado a la conversión de la fe cristiana y su adhesión a la verdadera religión*. Esta misión constituyó una de las grandes empresas y retos que se “echó a cuestras” el fraile dominico Bartolomé de las Casas y que llevó a cabo hasta sus últimas consecuencias. Por eso, una de sus grandes obras la constituye *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Como el tema central de este trabajo de investigación tiene que ver con esta misión evangelizadora lo hemos dividido en los siguientes apartados:

1. Una breve reseña biográfica; 2. Sobre el reconocimiento de la capacidad natural y universal del género humano —en específico de los indios— que puede trascender el orden de lo sensible (sentidos); 3. Del único y verdadero modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión; 4. Debate Ginés de Sepúlveda vs. Bartolomé de las Casas en torno a la capacidad de los indios para recibir la fe y sobre la “guerra justa”; 5. Otros textos en donde Las Casas insiste en el modo pacífico de evangelizar a los indios y 6. ¿Por qué los indios deben ser evangelizados? Y la



justificación de sus prácticas y sacrificios religiosos. Finalmente, presentaremos algunas reflexiones a manera de conclusiones.

El procedimiento que hemos seguido para la realización de este trabajo es: por una parte, dar seguimiento al tema, a través de la obra de fray Bartolomé de las Casas; y, por otra, encontrar lazos de unión con su experiencia y práctica vital. De este modo buscamos conciliar pensamiento y acción.

### **Breve reseña biográfica<sup>1</sup>**

Bartolomé de las Casas nació en Sevilla, España, en 1474. Sus primeros estudios los realizó en su ciudad natal. Participó en el segundo viaje de Colón a América. En el año de 1502 partió para la Isla la Española con Nicolás de Ovando; en este viaje le fueron asignados indios en “encomienda” y repartimiento. En 1510, fue ordenado sacerdote en América. A raíz de su conversión renuncia a sus encomiendas y emprende la lucha en favor de los indios. Con el respaldo de Carlos V se enfrentó a Gonzalo Fernández de Oviedo.<sup>2</sup> En 1515, vuelve a España para iniciar su lucha en favor de los indios. En 1520 emprende, de nuevo, su viaje a América. En esa época, el rey le confirió el territorio de Cumaná, Venezuela, donde se

---

<sup>1</sup> Posiblemente algunos datos biográficos aquí suscritos y algunos pensamientos se encuentren publicados en los números 22 y 23 de *Pensamiento Novohispano*, en los capítulos sobre Bartolomé de las Casas, que son de mi autoría, especialmente, en lo tocante a las cuestiones biobibliográficas.

<sup>2</sup> Cfr. Bartolomé de las Casas, (1985), *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, p. 16. Aquí se narra la disputa entre Gonzalo Fernández de Oviedo y fray Bartolomé de las Casas en los siguientes términos: “En ella se sustanciaron las agresiones polémicas entre el nacionalismo intelectual de Fernández de Oviedo, defensor de una fuerte conciencia de unidad vital, comunidad de sangre, integridad espiritual y de destino comunitario, que puso en la nación española y en los ‘perfectos españoles’, y el anticolonialismo de fray Bartolomé de las Casas, contrapartida radical de lo que mantenía Fernández de Oviedo”. En oposición a ello se construía el proyecto de Las Casas fincado en los ideales de justicia y libertad, constitutivos del género humano, en el que estaban presentes los indios de América.

propuso llevar a cabo una colonización pacífica con la colaboración de labradores y misioneros. Proyecto que no fructificó por la radical oposición de conquistadores y encomenderos. En 1543, fue nombrado obispo de Chiapas. En 1550 y 1551 se llevó a cabo el debate con Ginés de Sepúlveda (en el que sobresalieron los siguientes motivos importantes: la evangelización de los indios, el reconocimiento de su naturaleza humana racional y el rechazo de la violencia y la guerra contra los indios). Muere en Madrid en 1566.

Investigadores sobresalientes, estudiosos y simpatizantes de la labor realizada por el fraile dominico han dejado su huella en muchos de sus escritos, tal es el caso de Lewis Hanke que, en el prólogo de su libro, *La humanidad es una*, nos ofrece una narrativa interesante sobre la postura y figura de este fraile en la empresa de la conquista de América. A modo de ejemplo, comenta que el fraile dominico fue objeto de críticas encontradas y que, posiblemente, prevalezca el rechazo a su postura radical en favor de los indios. No podemos ignorar las interpretaciones variadas y, en ocasiones, excluyentes respecto a este personaje tan polémico.

En esta toma de postura, hay quienes llegan a pensar en la intervención triunfal de fray Bartolomé sin reconocer la labor ardua y difícil de la evangelización. Hanke no percibe las cosas así, antes bien agudiza su mirada crítica con las siguientes palabras: “sus luchas amargas, sus varias frustraciones, sus triunfos ocasionales y sus derrotas, demasiado frecuentes. Todas estas son partes integrantes de su vida, una demostración de su importancia, no sólo en la historia mexicana sino también en la historia del mundo”.<sup>3</sup>

No podemos omitir ni olvidar las indicaciones precisas que la corona española dio a Nicolás de Ovando sobre cuál debería ser el objetivo principal de la conquista de los indios: la conversión a la fe cristiana, la salvación de sus almas, la instrucción sin violencia y por medios

<sup>3</sup> Lewis Hanke, *La humanidad es una*, p. 10.



pacíficos; sin tomar en cuenta esta intención la conquista puede perder todo su sentido.

Por su parte, Agustín Yáñez, el escritor del prólogo y la selección de textos de la obra *Doctrina*, presenta su punto de vista con la intención de contribuir a la forja de un pensamiento más cercano y real del defensor de los indios de América. En sus trabajos, manifiesta su perspectiva sobre el sentido de la conquista de estas nuevas tierras; sostiene que, originalmente, la conquista no tuvo intenciones de dominación, de violencia y ejercicio del poder, “sino para propagar evangelio de Caridad; un alto destino le confió al linaje de la Reina Isabel: engendrar nueva raza”.<sup>4</sup>

Ante las adversidades radicales que levantaban su voz para sostener que los indios eran raza de naturaleza inferior, apareció la potente protesta de fray Bartolomé que afirmaba: “Todas las cuales gentes son ánimas racionales, criados y formados a la imagen y semejanza de la Altísima Trinidad”.<sup>5</sup> Los indios son hombres libres que han de gozar de todos sus derechos, como corresponde al verdadero nombre de cristiano, tal y como fue reconocido y proclamado por Paulo III, en su declaración. Por esta gran labor es que se le ha reconocido como Padre y Doctor de las Indias y, consecuentemente, como el Apóstol de los naturales.

Si estos trabajos buscan reconocer y difundir esta loable misión que realizó fray Bartolomé debemos aquilatar los dos principios en los que se fundamenta esta tarea: la *justicia* y la *libertad* en beneficio de los indios de América.

Yáñez sintetizó el ideal de este fraile en los siguientes términos: “Concibió en suma nobleza humana el ‘ethos’ del Mundo Nuevo, e infundióle —con energía— el espíritu de Justicia. Venido al principio del doloroso alumbramiento, dispuso los caminos de la Libertad, ‘como después de la vida sea la cosa más preciosa y estimable’, y aparejó lumbreras de amor y vehemencia”.<sup>6</sup> Ideal que fue encarnado por aquellos

<sup>4</sup> Agustín Yáñez, “Prólogo” en Bartolomé de las Casas, *Doctrina*, p. IX.

<sup>5</sup> Cfr. *Ibidem*, p. X.

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

que entendieron y siguieron este sentido de conquista (cristianizar a las Indias). Su recurrencia al derecho natural y divino sobrepasa cualquier argumentación que atente contra la libertad, la justicia y la racionalidad de los indios.

### **Sobre el reconocimiento de la capacidad natural y universal del género humano —en específico de los indios— que puede trascender el orden de lo sensible (sentidos)**

Para el desarrollo de este tema de investigación, en una primera instancia nos vamos a referir a algunos documentos pontificios, por estar vinculados a los orígenes del descubrimiento de estas tierras del Nuevo Mundo. Posteriormente, expondremos el pensamiento —ligado íntimamente a vida— del fraile dominico: fray Bartolomé de las Casas.

El volumen II, de la obra de los *Tratados*,<sup>7</sup> llega a su final con dos apéndices. En el apéndice I se encuentran las siguientes bulas de Alejandro VI: bulas de la concesión de las Indias a los Reyes Católicos. 1. Bula: *Inter cetera* (del 3 de mayo de 1493),<sup>8</sup> 2. Bula: *Eximiae devotionis* (del 3 de mayo de 1493); 3. Bula: *Inter cetera* (del 4 de mayo de 1493); 4. Bula: *Dudum siquidem* (del 26 de septiembre de 1493). El apéndice II contiene las *Versiones de las citas en latín que aparecen en los Tratados*.

En este apartado nos limitaremos a exponer aquellas ideas contenidas en las bulas en lo que concierne a la evangelización o transmisión de la doctrina cristiana cuyo objetivo era: la obtención de la fe cristiana o la conversión de los indios a la verdadera religión.

En lo tocante a la bula *Inter cetera*, del 3 de mayo de 1493, encontramos lo siguiente: siendo Pontífice de la Iglesia católica Alejandro VI saluda y bendice al rey Fernando y a la reina Isabel, “reina de Castilla,

<sup>7</sup> Bartolomé de las Casas, *Tratados II*.

<sup>8</sup> He de hacer notar que en algunas traducciones colocan *Inter cetera* mientras que en otras aparece *Inter caetera*.



León, Aragón y Granada”<sup>9</sup> a quienes concede y encomienda “Entre las obras todas adeptas a la Majestad divina y deseables para nuestro corazón, es sin duda alguna preferible a cualquier otra la exaltación, mayormente en nuestros tiempos, de la fe católica y religión cristiana, de suerte que *se las propague y dilate por doquiera, y se procure la salvación de las almas, el abatimiento de las naciones bárbaras y la reducción de las mismas a nuestra fe*”.<sup>10</sup> El papa reconoce que, desde tiempo atrás, se encuentra manifiesta la intención de difundir el culto a nuestro Redentor y llevar la fe a los naturales. Además, reconoce, por opinión de algunos enviados, que los naturales de esas tierras eran gente buena y dispuesta a recibir el mensaje de salvación; por eso, recomienda que: “a ejemplo de vuestros progenitores, soberanos de preclara memoria, someter a vuestro poder, con la ayuda divina, las nombradas tierras e islas, juntamente con sus naturales y moradores, y atraerlas al dominio de nuestra fe”.<sup>11</sup> Les exhorta a proseguir con el espíritu de fe y esperanza esa empresa de Jesucristo y hacerla suya como expresión de su propia fe. Les suplica que para esta misión seleccionen personas buenas, magnánimas y temerosas de Dios para que “instruyan a los susodichos naturales y moradores en la fe católica y buenas costumbres, poniendo en ello toda la diligencia que convenga. Y prohibimos a cualquier persona, sea cual fuere su dignidad, estado, grado, rango o condición, so pena de excomunión *latae sententiae*, en la cual por el mismo caso incurran, si lo contrario hicieren acercándose a las islas y tierras mencionadas”.<sup>12</sup>

Esta bula concluye con las siguientes palabras: “A nadie, pues, sin excepción, sea lícito infringir el presente testimonio de nuestra amonestación, requerimiento, donación, concesión, asignación, investidura, hecho, constitución, diputación, mandato, inhibición, indulto, extensión, ampliación, voluntad y decreto, o ir contra él con osada temeridad”.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Bartolomé de las Casas, *Tratados II*, p. 1277.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 1277 (las cursivas son mías, a fin de resaltar este propósito e intención).

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 1279.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 1280.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 1281.

Ese mismo día, 3 de mayo de 1493, Alejandro VI proclama la otra bula *Inter cetera* con el mismo espíritu e intención que la anterior; dirigida también a los reyes católicos, a los que les concede todos los derechos, en el presente y en el futuro, a ellos y a sus sucesores, para atraer a su dominio las tierras e islas conquistadas y por conquistar, siempre y cuando conserven el propósito fundamental: *llevar a los indios a la fe y religión católica*.

Las Casas dedica los últimos capítulos (59-63) de su obra *Apología* para comentar la Bula *Inter caetera* y refutar la interpretación de Sepúlveda de que el papa aprobaba la guerra contra los indios. Defiende que la intención del papa fue predicar el evangelio por medios pacíficos y no violentos. Así lo comenta: “Repugna, pues, al derecho forzar a los indios, por medio de la guerra, a abrazar la fe o, por las molestias que la guerra les causa, hacerles concebir odio a la Religión Cristiana, por cuya predicación ven que se les ocasionan tan lamentables males. No es, pues, de creer que el Vicario de Cristo haya permitido que se mueva guerra contra ellos, pues ésta es contraria a todas las leyes divinas y humanas y, sobre todo, siendo misión del Papa velar por la propagación de la fe (de acuerdo con Graciano)”<sup>14</sup>

Por eso considera falsa la afirmación de Sepúlveda de que el papa concedió a los Reyes Católicos la concesión de someter a los indios mediante la guerra. Además, aclara la expresión de la bula de “sujetar” (*subiicere*) que quiere decir “prepararlas pacífica y humanamente a escuchar el evangelio y a abrazar libremente la fe”.<sup>15</sup> De ninguna manera se puede justificar el uso de otros medios. “Falsamente, pues, asegura Sepúlveda que el Papa aprobó la guerra contra los indios y exhortó a los Reyes Católicos a subyugarlos mediante la guerra”.<sup>16</sup> Al respecto, la postura de Las Casas es clara y firme: el fin es conducir (inducir) a los indios a la fe cristiana; por lo que el uso de la guerra, como medio, por ningún motivo se justifica

<sup>14</sup> Bartolome de las Casas, *Apología*, p. 645.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 651.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 653.



para alcanzar el fin. Es necesario saber elegir los medios que justifiquen el fin y saber elegir el fin que justifique los medios.

Continúa diciendo: “Los Reyes Católicos entendieron que tal era la intención del Papa; más aún, la de Cristo, a saber: que aquellas gentes fueran convertidas a la fe blandamente y con humildad cristiana, no mediante el terror de la guerra”.<sup>17</sup>

Las Casas concluye su *Apología* (capítulo 63) con las siguientes palabras: “Por lo demás, insto y amonesto por Jesucristo a Sepúlveda, mi hermano y colega en Cristo, y a los demás enemigos de los indios, a que obedezcan las palabras del Señor, presten atención y respeten las tradiciones de los Santos Padres y teman a Dios vengador de perversas maquinaciones”.<sup>18</sup>

La bula *Dudum siquidem* (del 26 de septiembre de 1493), de Alejandro VI, está dirigida a los mismos destinatarios, en ella les ratifica la concesión de todos los derechos sobre las tierras e islas descubiertas, presentes y futuras, y con extensión para sus sucesores. Pero, revoca las donaciones y concesiones hechas a nuncios y navegantes que transitaron por esos mares.

Basado en estos documentos pontificios, el fraile dominico reconoce firmemente que los indios han sido dotados por Dios de la capacidad natural para la recepción de la fe cristiana y la profesión de la verdadera religión. Su experiencia y convivencia con ellos le confirman que son seres libres, racionales y capaces de organizarse socialmente. Son seres humanos, con alma racional, que deben ser conducidos a la salvación eterna, de acuerdo con el mandato de Jesucristo: ‘Id y predicad el Evangelio a todas las gentes’; además, ver la nota a pie de la página 29.

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 657.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 665-667.

## Del único y verdadero modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión

Fray Bartolomé de las Casas, en su obra *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*,<sup>19</sup> definió con claridad y precisión que el único método para predicar la doctrina del Evangelio era la persuasión del entendimiento y la moción de la voluntad de forma pacífica y amorosa, por lo que condenaba todo recurso bélico y violento para llevar a cabo esta tarea. Así también lo expuso Hanke cuando Bartolomé abordó el tema de la evangelización de los indios, en donde dice: “estos últimos debían ser cristianizados exclusivamente por medios pacíficos, sin otra fuerza que la de la persuasión del Evangelio predicado por hombres de bien”.<sup>20</sup> Comenta, además, que junto con su compañero fray Rodrigo de Andrada presentaron una relación al Consejo de Indias para que contuvieran la crueldad con la que los españoles trataban a los indios. Así lo narra Hanke: “En ella se recomendaba que revocaran urgentemente a los conquistadores todas las licencias concedidas y recomendaba que se promulgaran e hicieran obligatorias las resoluciones que en 1541 había promulgado Francisco de Vitoria y otros teólogos en Salamanca insistiendo en la necesidad de

<sup>19</sup> La segunda reimpresión de esta obra fue hecha por Fondo de Cultura Económica, México, 2017, precedida por una Advertencia (pp. 7-16) a cargo de Agustín Millares Carlo, en la que nos hace un recuento de los distintos manuscritos de esta obra, indicando que la primera noticia que se tiene de ella se debió al dominico Fr. Antonio de Remesal en su *Historia general de las Indias Occidentales* (nota a pie de página 1). Le sigue una Introducción (pp. 21-60), hecha por Lewis Hanke, en la que nos presenta una síntesis del contenido de la obra (manuscrito, contexto, doctrina, el experimento de la Vera Paz en donde dice: “La tendencia teológica y legalista de la mentalidad española del siglo XVI contribuye también a explicar la multitud de teorías ocasionadas por la conquista.” p. 44.) y termina la Introducción con señalamientos y comentarios a algunos acontecimientos posteriores. Esta reimpresión cuenta solamente con los capítulos quinto, sexto y séptimo, del Libro Primero. No contamos con la obra completa. El capítulo quinto reúne 36 apartados; el sexto cuenta con 8 incisos y el séptimo, tan sólo, con seis apartados. Hanke considera que es una de las tres grandes obras del fraile dominico Bartolomé de las Casas: *Historia de las Indias; Apologética. Historia Sumaria y De Unico vocationis modo.*

<sup>20</sup> Lewis Hanke, *La humanidad es una*, p. 83.



instruir adecuadamente a los indios antes del bautismo; “[...] pues es contra la naturaleza de los hombres les echen cargas para sus provechos y usen de ellos como las bestias”.<sup>21</sup>

Lewis Hanke, en su libro *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, nos ofrece también un breve recorrido sobre el posible origen y trayectoria de la obra *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, que ha llegado a nosotros.<sup>22</sup> Señala que la doctrina, aquí expuesta, ya tenía un antecedente histórico y cronológico importante; desde antes que apareciera esta obra de Las Casas ya se debatía si era necesario o no el uso de la fuerza para evangelizar a los indios y someterlos o, por el contrario, se debería promover por medios pacíficos. Dice: “¿qué iba a hacerse cuando había eclesiásticos como el fraile jerónimo fray Bernardino de Manzanedo, que informaba en 1518 que los indios de la Española y de San Juan parecían no tener amor por la doctrina cristiana y no la aceptarían a menos que se les forzara a hacerlo? Siempre que los monarcas españoles trataban de los asuntos de Indias este problema era el principal”.<sup>23</sup>

Las Casas se tomó muy apecho este problema y no sólo atacó a los funcionarios reales, sino también a los conquistadores y colonos que se ensañaban contra los indios y pensaban que era necesario el uso de la violencia para dominarlos y transmitirles la fe cristiana.

Sabemos y reconocemos que este texto es fundamental para la exposición de su pensamiento en defensa del procedimiento para extender la fe de Cristo a todos los seres humanos, en especial a los indios de América; ahí mismo, se pronuncia también sobre las consecuencias para aquellos que se aparten de esta disposición evangélica y de la Iglesia católica.

Este modo de atraer a la fe de Cristo debe llevarse a cabo en conformidad con la condición de la naturaleza racional humana, a fin de que

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>22</sup> *Cfr.* Lewis Hanke, *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, pp. 105-110.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 108.

el hombre pueda ejercer su libre albedrío y no por la fuerza o el engaño. Pues, “la fe consiste en el asentimiento que da la voluntad a las proposiciones que se creen, porque asentir es lo que con propiedad se llama creer”.<sup>24</sup> Por eso, la fe debe ir acompañada de la persuasión con buenas razones. A la fe le anteceden las razones que le persuadan a creer; pero, como dice san Agustín, no es suficiente con pensar para creer, porque hay hombres que piensan pero no creen; así es que, “piensa todo el que cree, y creyendo piensa, y pensando cree”.<sup>25</sup> Así es como se debe proceder para aceptar la fe y la religión cristiana; asimismo, “con respecto a la voluntad hay que admitir igualmente que el modo de enseñar la fe debe ser un modo que atraiga, exhorte o excite esta facultad”.<sup>26</sup> Por lo que ratifica que para la aceptación de la fe y la verdadera religión se necesita de la persuasión del entendimiento y de la excitación de la voluntad. Ambas facultades deben proceder con absoluta libertad.

El capítulo quinto, integrado por 36 apartados, centra la reflexión en el modo de difundir la fe y acceder a la religión cristiana. El pensamiento fundamental está sustentado en el mandato de Cristo: ‘id por todo el mundo y predicad el evangelio a todas las gentes’; a partir de este mandato fray Bartolomé recurre a textos bíblicos, tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo, para reafirmar esta misión encomendada por Jesucristo; acude, también, a la doctrina de los santos Padres (San Agustín, San Juan Crisóstomo y muchos más), al pensamiento de escritores y teólogos como Santo Tomás de Aquino; además, en miras a reforzar su postura filosófica cita textos de Aristóteles. Todo esto le lleva a sostener que fue la Providencia divina la que instituyó este mandato de extender el mensaje de Cristo a todas las gentes de todos los tiempos, con el único modo de persuadir el entendimiento y excitar la suave voluntad.

---

<sup>24</sup> Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, pp. 73-74.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 77.



En este mismo capítulo sostiene que el llamado de Cristo a participar de la verdadera fe no se limita a los indígenas del Nuevo Mundo, sino que se extiende y alcanza a todo el género humano; precisamente, este capítulo lo inicia con el siguiente pensamiento: “que este llamado es tal que no hay ningún pueblo o nación, en toda la redondez de la Tierra, que quede enteramente privado de este beneficio gratuito de la divina liberalidad”;<sup>27</sup> se trata de un “llamado” que puede ser aceptado o no, pero jamás impuesto por la fuerza o la violencia. A continuación, reconoce que no existe raza, pueblo o nación en la que todos los hombres sean “estúpidos, imbéciles e idiotas”<sup>28</sup> o estén carentes de capacidad para recibir y aceptar libre y voluntariamente la doctrina evangélica. “En resolución, aseveramos no solamente que es muy razonable admitir que nuestras naciones indígenas tengan diversos grados de inteligencia natural, como es el caso con los demás pueblos, sino que todas ellas están dotadas de verdadero ingenio”;<sup>29</sup> tal y como lo certifican las características y cualidades naturales y adquiridas que hacen a los indios aptos para recibir la fe verdadera. Anuncia, también, que, de aquí en adelante, ratificará el modo mediante el cual los indígenas son llamados e invitados a recibir la fe en Cristo. Y, mediante este llamado ha comenzado ya su predeterminación.<sup>30</sup> Con lo cual, puede arribarse a la siguiente conclusión: “La Providencia divina estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad”.<sup>31</sup> Éste es el procedimiento que debe ser común a todos los hombres del mundo, sin distinciones de razas, sectas

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>30</sup> El tema de la predestinación deberá ser tratado aparte por su complejidad y sus dificultades. Aquí, solamente, se refiere a cómo Dios ya los había elegido para recibir la fe y no ser excluidos, *cfr.* p. 65.

<sup>31</sup> Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, p. 65.

o costumbres. Todo este método está respaldado en razones naturales, en el mandato de Cristo, en la doctrina de los Padres de la Iglesia, en el testimonio de los Apóstoles y en los mismos documentos y decretos de la Iglesia.

Por la intervención de la Providencia divina se mueven las operaciones naturales de los seres humanos y se inclinan a realizar esos movimientos en atención a su fin propio, de modo que sean reconocidos como connaturales a su ser. Sobre este tema acude al pensamiento de Aristóteles y se respalda fundamentalmente en la doctrina de Santo Tomás de Aquino.

Una de las conclusiones con la que cierra este capítulo quinto es la siguiente:

Como es una la sola fe de Cristo que ha existido y se ha creído desde el principio del mundo y se creará hasta que llegue su fin; como la ley evangélica y la única religión cristiana son inmutables; como una sola es la doctrina de la fe manifestada por Cristo, promulgada por los apóstoles y recibida, predicada y observada siempre por la Iglesia universal; y como es una misma la especie de la naturaleza racional dispersa en todo el mundo mediante sus individuos; se infiere con claridad que la Sabiduría divina debió de una manera la más congruente, establecer un modo único para promulgar la misma ley evangélica y la fe de Cristo; y que nunca ni en ninguna parte debe cambiarse o modificarse.<sup>32</sup>

El capítulo sexto contiene ocho apartados. Un elemento que agrega y defiende el fraile, a todo lo antes dicho, es que no es suficiente la sola fe, sino que son necesarias también las obras para la salvación, atendiendo a aquel pasaje de San Mateo que dice: “Id, pues, e instruid a todas las naciones, y enseñadles a observar todas las cosas que os he mandado’.

.....  
<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 336.



Donde vemos que no solamente se exige la fe, sino también las obras, contra la afirmación de los infelices herejes modernos que se atreven a establecer como dogma que la sola fe es suficiente”.<sup>33</sup> Aquí sostiene que no es suficiente la fe para la salvación eterna, sino que ésta debe ir acompañada de las obras.

En este apartado también se ocupa de discutir aquellos puntos que son contrarios a la predicación del evangelio. El primer aspecto se refiere a aquellos predicadores que sostienen que “se les predique el evangelio a los infieles, les pareciera cosa más conveniente o hacedera, que los infieles se sujetaran primeramente, quisieran o no, al dominio del pueblo cristiano; y que una vez sujetos, se les predicara la fe de una manera ordenada”.<sup>34</sup> En suma, propone discutir si primero se debe someter a los infieles mediante la guerra y después predicarles el evangelio o predicarles el evangelio sin el uso de la fuerza o la violencia. En el caso primero, encontraría justificación la guerra o el uso de la fuerza, la violencia y el sometimiento. Fray Bartolomé hace una amplia denuncia de las consecuencias nefastas de la guerra: hambre, pobreza, desolación, injusticia, etcétera, porque “¿qué otra cosa es la guerra sino un homicidio y un latrocinio común entre muchos? Y es tanto más criminal cuanto más se dilata. [...] es cosa manifiesta que tales modos, como innaturales y contrarios a la condición de la naturaleza humana, producirán efectos contrarios”.<sup>35</sup> De seguir este procedimiento se ocasionará el rechazo de la fe, de las verdades cristianas y se provocará el rencor y el odio por no respetarse la libre decisión. El fraile dominico escribe que no existe ninguna razón que justifique la guerra o la violencia, de cualquier índole, para imponer la fe o la religión cristiana a los indígenas.

En todo este capítulo sexto, nuevamente, refuerza su pensamiento sobre el único modo de atraer a los infieles a la fe o religión cristiana con textos bíblicos del Antiguo y Nuevo Testamento, así como con la reflexión

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 342.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 343.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 345-346.

de algunos Padres de la Iglesia. En definitiva, sostiene que la guerra es contraria al mandato de Jesucristo y a la doctrina de la Iglesia católica.

Respecto al capítulo séptimo dice: “Nada nos parece ya que falta para poner fin al presente libro, sino llegar hasta el fondo y deducir sumaria y resolutivamente, de las pruebas excelentes que expusimos y consignamos en los dos capítulos anteriores, el quinto y el sexto, algunas conclusiones para demostrar la conclusión principal, a saber, que el único el modo que la divina Sabiduría estableció para enseñarles a los hombres la verdadera religión”.<sup>36</sup> Además, insiste en señalar cuáles son las penas y responsabilidades en que incurren los que siguen el camino contrario al mandado por Jesucristo.

En sus conclusiones califica a la guerra como temeraria, injusta y tiránica. “Según el Hostiense (c. *Pro humani, De homicidio*, libro 6), se dice guerra temeraria la que se hace contra la autoridad del derecho. Pero esta guerra se hace contra el derecho natural, contra el derecho divino y contra el derecho humano. Luego es temeraria”.<sup>37</sup> Y, explica por qué es contraria al derecho natural, divino y humano. Lo mismo hace con respecto a la guerra injusta y tiránica. Aquí el gran problema será reconocer si hay guerra justa o no. Al final expone las graves penas y castigos para los que recurran a la guerra. Nuevamente, recurre a las Sagradas Escrituras, a los Padres de la Iglesia y a algunos filósofos, todo lo cual lo lleva a declarar que la guerra es injusta a razón de todas las consecuencias negativas, los daños y calamidades que provoca en los seres humanos, en especial, en los indios conquistados. “Todos los que hacen la mencionada guerra y todos los que con cualquier género de cooperación, mandato, consejo, auxilio o favor, son causa de que se les declare la misma guerra a estos infieles, comenten pecado mortal, y gravísimo por cierto”.<sup>38</sup> A consecuencia de la guerra, toda acción injusta incurre en pecado mortal,

.....  
<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 422.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 423.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 434.



se exige retribución y satisfacción por los males causados. Con lo cual concluye el libro primero.

A continuación, presento algunos fragmentos de la obra *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* en los que el fraile dominico puntualiza algunos aspectos referentes al procedimiento de la evangelización pacífica; la intervención de Dios para que los hombres puedan libremente conseguir el bien sobrenatural y sempiterno: “No es conveniente que Dios provea menos a las criaturas que ama para que alcancen un bien sobrenatural. Luego con mucha mayor razón ha de infundirles a los hombres, a quienes mueve para que alcancen un bien sobrenatural eterno, algunas formas o cualidades, para encaminarlos suave, dulce y fácilmente a la consecución del bien sempiterno”.<sup>39</sup>

El modo de llevar a los hombres a la verdadera religión ha de ser mayor que el de las demás criaturas: “Luego el modo de llamar a los hombres al seno de la verdadera religión, mediante la cual han de alcanzar el bien sobrenatural eterno, debe ser un modo delicado, dulce y suave, en un grado mucho mayor que el del modo que corresponde a los demás seres de la creación”.<sup>40</sup>

Para el acercamiento a la religión verdadera se requiere del ejercicio libre de la voluntad: “Como la voluntad por ser libérrima tiene una disposición natural para ser llevada al bien de una manera suave, como se ha probado ya; y sobre todo, como no es posible obligarla a creer por impedirlo la libertad del libre albedrío de que está dotada, se infiere claramente que es necesario exhortarla, excitarla o atraerla con halagos, para que se incline al objeto al cual se pretende inclinarla, y tienda y se encamine a él de su propio motivo y de una manera suave, como queda también dicho”.<sup>41</sup>

Si el procedimiento no es con el fin de persuadir al entendimiento y a la voluntad libremente, entonces las consecuencias son contrarias:

.....  
<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 77.

“En consecuencia, si las cosas dulces, delicadas y suaves son causa de que el hombre oiga gustosamente las cosas nuevas que se le proponen y que nunca había oído en alguna parte, y de que le preste fe a lo que oye; es necesario que las cosas contrarias produzcan efectos contrarios. Luego el modo que consiste en poner a los infieles bajo el dominio del pueblo cristiano por medio de la guerra para predicarles el evangelio es contrario al modo natural y suave anteriormente señalado”.<sup>42</sup>

Agustín Yáñez sostiene que fray Bartolomé tenía muy clara su misión: la evangelización de los pueblos indígenas, la transmisión de la verdadera fe y, consecuentemente, la conquista debería realizarse por medios pacíficos, no con violencia ni por la fuerza. La única fuerza que tiene justificación es la convicción. Así, “fray Bartolomé se comprometió a incorporarlos al Imperio español, que para el fraile valía decir el Imperio de Cristo; esto con las siguientes condiciones: durante cierto tiempo no entrarán a esa tierra (Tuzulutlán) más españoles que los religiosos; nunca serán los indios encomendados; los tributos serán los que buenamente puedan dar los naturales”.<sup>43</sup> Fueron acuerdos reconocidos formalmente por las autoridades: el gobernador de Guatemala, el virrey Mendoza, Carlos V y Felipe II.

Así, con recursos ingeniosos los evangelizadores (religiosos) convirtieron esa tierra en un lugar de evangelización pacífica, a la que entró fray Bartolomé en 1537. Logró que el pueblo de Tuzulutlán se llamara de la Vera-paz. Pueblo guerrero que no había podido ser conquistado por los españoles. Este hecho se convirtió en una constante de la impetuosa e implacable voluntad del fraile dominico, que no tuvo que enfrentar solitariamente, sino con el respaldo de sus hermanos de orden y de algunos otros que también estaban convencidos de su labor cristiana; pero, no faltaron opositores, no sólo de conquistadores que venían con el propósito de enriquecerse y conseguir poder reflejado en la esclavitud y las encomiendas, sino también de clérigos y religiosos que siempre vieron con sospecha

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 347.

<sup>43</sup> Agustín Yáñez, *Fray Bartolomé de las Casas. El conquistador conquistado*, p. 92.



y recelo la labor del fraile dominico, bástenos mencionar la lucha con los padres jerónimos. “Pronto fue cabeza de los opositores el influyente obispo de Burgos, que juntamente con el secretario Conchillos poseía indios encomendados en las cuatro islas que formaban el principio del que luego sería gran imperio colonial”.<sup>44</sup> Sobre este hecho, no hay que olvidar la intervención del cardenal fray Francisco Jiménez de Cisneros (franciscano) que destituyó de sus funciones al obispo de Burgos y al secretario Conchillos.

A cerca de este hecho, Francisco Javier González ve la necesidad de aclarar el título de su trabajo “*De unico vocationis modo* y el experimento de la Vera-paz. Una estrategia cognitiva revolucionaria en la conquista de América” porque, a primera vista, se percibe una contradicción; pero, lo que él se propone es “subvertir las modalidades de imposición de la Conquista”.<sup>45</sup>

El autor de este trabajo señala que fray Bartolomé quiso someter a prueba, ante la incredulidad y burla de sus opositores y de algunos religiosos, su *De unico vocationis modo* —como una experimentación pedagógica de llevar la verdadera fe y la religión cristiana por métodos pacíficos— en la Provincia de Tuzutlán, Guatemala, llamada popularmente Tierra de Guerra. “Las Casas y sus compañeros frailes Pedro de Angulo, Rodrigo de Labrada y Luis Cáncer programaron los instrumentos de su experimento. Compusieron en maya-quiché una serie de trovas con métrica y rima de romance que contaban la cosmovisión católica desde la creación del mundo hasta el día del último juicio”.<sup>46</sup> Procedimiento que tuvo impacto y aceptación en el cacique del Quiché y Zapaculas que facilitaron la entrada de los frailes, logrando su conversión y la aceptación de los habitantes del lugar. “Las Casas comprende a la perfección que se

.....  
<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>45</sup> Francisco Javier González Pérez, *Università di Torino*, “*De unico vocationis modo* y el experimento de la Vera Paz. Una estrategia cognitiva revolucionaria en la conquista de América”. Disponible en <http://cvc.cervantes.es/literatura/aispi/>, p. 93.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 95.

halla ante una cultura oral básica y, en consecuencia, amolda sus acontecimientos narrados a la modalidad formulada del relato en ese tipo de culturas”.<sup>47</sup> Con esta narrativa cantada, Las Casas rompe con la idea que los indios de ese lugar tenían de la religión y de los religiosos y permite que fray Luis Cáncer pueda entrar y ser bien recibido en esa cultura indígena. Situación que pronto hizo que se cambiara el nombre de Tierra de Guerra por el de la Vera Paz.

En este breve texto, el autor menciona también las concepciones teológicas y jurídicas de Palacios Rubio y Matías de Paz sobre las razones y el cómo debería llevarse a cabo la evangelización de los indios, según el Requerimiento, dice:

Los españoles son seres plenamente razonables y mensajeros de la verdad y los indios, esclavos por naturaleza, son incapaces de vivir según rectos principios. Es, por tanto, deber de los españoles, gobernar a todos los indios por su bien. Si los indios aceptan la autoridad política y religiosa española, como es cosa normal y natural, se integrarán sin esclavitud en esa gran Verdad que es la Corona. Y si los indios no aceptan la autoridad de los Reyes y del Papa, el resultado lógico será la guerra y la esclavitud para quienes así actúen. Y a tales efectos se lee este documento.<sup>48</sup>

Dos caminos, dos modos de entender la salvación y dos posiciones antagónicas respecto a un mismo hecho: evangelizar. Por un lado, el Requerimiento con una lógica de dominación, superioridad y violencia; por el otro, *De unico vocationis modo* con una visión distinta y basado en el respeto a una cultura propia y distinta: por la convicción y el amor. Aquí no hay cabida para la guerra, la sumisión y la esclavitud.

Jesús Antonio de la Torre, en el siguiente párrafo, nos ofrece una síntesis del contenido de esta obra de Las Casas, dice:

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 78.



De 1523 a 1531 la actividad de Las Casas estará centrada en la meditación y el estudio. En este período redactará su extraordinaria y admirable obra sobre la evangelización, tratado titulado *Del Unico Modo de Atraer a Todos los Pueblos a la Verdadera Religión (De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem)*, que constituye su primer libro. Esta obra, dice Isacio Pérez Fernández, es el “resultado de un esfuerzo de esclarecimiento teológico radical y de jurisdicción a fondo, hasta el final, de la actitud en pro de los indios que había emprendido en 1514”; se trata de un escrito que, “además de satisfacer una exigencia personal de claridad, llenó una exigencia académica vocacional, una especie de prueba de competencia en su condición de estudiante dominico”. Lassègue considera que este tratado “representa una cumbre luminosa en los albores de la Iglesia latinoamericana y un manual que el cristiano, sacerdote o laico, debería tener a mano, aun en el siglo xx latinoamericano, para estudio, formación y meditación del misionero”.<sup>49</sup>

La obra *Brevísima relación de la destrucción de las Indias, colegida por el obispo don fray Bartolomé de las Casas o Casaus, de la orden de santo Domingo año 1552* inicia con un argumento en el que el autor expone las razones de por qué este Epítome. En general, habla de los desastres y atrocidades cometidos durante la conquista de los indios de América.

Continúa con un Prólogo, dedicado al Príncipe de las Españas, don Felipe, al que le expone de manera sucinta los grandes males y atropellos de que eran objeto los indios, por ello dice: “[...] no podía contenerse de suplicar a Su Majestad con instancia importuna que no conceda ni permita las que los tiranos inventaron, prosiguieron y han cometido [que] llaman conquistas, en las cuales, si se permitiesen, han de tornarse a hacer, pues de sí mismas (hechas contra aquellas indianas gentes, pacíficas,

---

<sup>49</sup> Jesús Antonio de la Torre Rangel, *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de las Casas*, p. 133.

humildes y mansas que a nadie ofenden), son inicuas, tiránicas y por toda ley natural, divina y humana, condenadas, detestadas e malditas”<sup>50</sup>

La única motivación que mueve a esta conducta dice el autor, es la ambición y la codicia; y, puesto que su Majestad no ha tenido conocimiento de estos abusos cometidos a los indios inocentes, por ello se le suplica atender esta petición e intervenir para erradicar esos males.

La narrativa que hace sobre la Isla la Española y de sus alrededores se basa en la percepción que tiene de sus habitantes: son indios buenos, sumisos, obedientes, trabajadores, pobres, desvalidos, delicados y dispuestos a recibir la fe cristiana; pero, los cristianos españoles que han llegado a ese lugar los han despojado de todos sus bienes, que no son muchos, los han explotado y esclavizado, todo con la única intención de robarles su oro y sus bienes. Son seres codiciosos y avaros, sin piedad y misericordia. Así son de opuestos: “cierto estas gentes eran las más bienaventuradas del mundo si solamente conocieran a Dios”.

En estas ovejas mansas, y de las calidades susodichas por su hacedor y criador así dotadas, entraron los españoles, desde luego que las conocieron, como lobos e tigres y leones cruelísimos de muchos días hambrientos”<sup>51</sup> Desde que arribaron a ese lugar así se han comportado, con maldad y crueldad. Y, dentro de esta descripción aparecen las exageraciones en los números de matanzas y pueblos desaparecidos.

Para aquellos que todavía ahora se preguntan y quieren saber sobre “el sentido” de la conquista del Continente Americano, hay muchas interpretaciones, unas a favor otras en contra; sin pretender tomar partido sobre el asunto quiero apelar a uno de los estudiosos, en general, de este período colonial y, en particular, de fray Bartolomé de las Casas, que permite centrar nuestra atención sobre uno de los aspectos que el autor considera sumamente relevante de este hecho. Así, Lewis Hanke, en la introducción *Del único modo de atraer...*, comenta que la conquista militar de América por los españoles fue mucho más que una

<sup>50</sup> Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, p. 34.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 38.



empresa militar extraordinaria realizada por pocos y en poco tiempo. “Fue también probablemente el esfuerzo mayor que jamás haya visto el mundo para hacer prevalecer la justicia y los preceptos cristianos en una época brutal y sanguinaria [...] esta lucha comenzó casi con la conquista misma, pues surgió una disputa sobre el primer cargamento de indios que fueron llevados a España para ser vendidos como esclavos”.<sup>52</sup>

### **Debate Ginés de Sepúlveda vs. Bartolomé de las Casas en torno a la capacidad de los indios para recibir la fe y sobre la “guerra justa”**

Dos antecedentes importantes sobre la discusión entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas fueron: por una parte, la bula *Sublimis Deus*, del papa Paulo III, en 1537; en la que se declaraba que por ningún motivo podía privarse de la libertad a los indios ni de sus propiedades y, consecuentemente, no podían ser esclavos, aún sin ser cristianos; por otra parte, anterior a este documento, en 1519, Las Casas y el obispo Juan Quevedo se confrontaron en Barcelona, ante el emperador Carlos V; en tal discusión se registra que Las Casas, en tono apasionado e impulsivo, se opuso a la doctrina aristotélica de los *servi a natura*, en los siguientes términos: “filósofo...gentil...ardiendo en los infiernos, y por ende tanto se ha de usar su doctrina, cuanto con nuestra sancta fe y costumbre de la religión Católica conviniere”.<sup>53</sup>

Desde los inicios de la conquista detonaron fuertes discusiones acerca de la naturaleza de los indios; hubo quienes negaron su naturaleza humana y su racionalidad; pero, también hubo quienes no sólo les reconocieron tal condición, sino que exaltaron su capacidad artística, de organización y legislación, así lo testimonia Durero, un acompañante de

<sup>52</sup> Lewis Hanke, “Introducción” en *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, pp. 40; 41.

<sup>53</sup> Cfr. Lewis Hanke, *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, p. 306.

Cortés. En cambio, Sepúlveda sin tener conocimiento directo ni haber pisado tierras americanas, sin saber de las costumbres propias de los indígenas ni de sus capacidades, puso en duda la naturaleza humana de los indios. Hecho que, consecuentemente, repercutió de manera directa en el proceso de evangelización y cristianización de los pueblos nativos de América.

Sabemos también de conquistadores españoles que catalogaban a los indios de bestias o casi bestias, condición que, según ellos, les autorizaba para ejercer el derecho de conquista violenta, de dominio y de vejación. Tal fue el caso de Oviedo que afirmaba y difundía: “¿Quién puede dudar que la pólvora contra los infieles es incienso para el Señor?”<sup>54</sup> Igual que él encontramos a otros colonizadores como Espinoza y Suazo que se pronunciaron en favor del exterminio de los indios infieles.

Por su parte, Bartolomé de las Casas se propuso difundir la verdad de que todas las gentes sobre la faz de la tierra han sido llamados por Dios a recibir la fe, como beneficio de la liberalidad divina. En este llamado están contemplados también los indios, a los que les reconoce plena racionalidad y capacidad para ser evangelizados “en particular cuando se aprecia que los indios son en su mayoría seres inteligentes, y que en una proporción elevada están dotados de un entendimiento excepcional, como puede verse por lo que hacen en las artes mecánicas y liberales”.<sup>55</sup> Razón que proviene de la experiencia vivida y que da lugar a reconocer y reafirmar su racionalidad.

El evangelio de Jesús se convirtió en uno de los indicadores (reglas) fundamentales, para Las Casas, acerca de cómo se debería difundir y exhortar a recibir la fe cristiana; el siguiente fragmento del Evangelio es fundamental para entender la misión del fraile: “Vayan por todo el mundo y anuncien la Buena Nueva a toda la creación”,<sup>56</sup> es decir, se trata de persuadir el entendimiento y mover la voluntad para la aceptación de

<sup>54</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 110.

<sup>55</sup> *Ibidem*, pp. 110-111.

<sup>56</sup> Biblia Latinoamericana, Marcos 16, 15.



la fe; de ninguna manera tiene cabida la violencia o imposición; tampoco tiene cabida la discriminación de raza, pueblo o condición, se trata de anunciar a todo el mundo y a todo el que quiera aceptar este llamado, ésta es la única condición. De ello tenía plena conciencia y convicción fray Bartolomé, de ahí su defensa irreversible en favor de los indios.

Hanke menciona cinco condiciones que establece el fraile dominico para que la predicación a los infieles tenga éxito, a saber:

1. Los oyentes deben comprender que los predicadores no tienen intención de adquirir dominio sobre ellos.
2. Los oyentes deben estar convencidos de que ninguna ambición de riqueza mueve a los predicadores.
3. Los predicadores deben ser tan 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...
4. Los predicadores deben sentir el mismo amor y caridad por la humanidad que los que movieron a San Pablo...
5. Los predicadores deben llevar vidas tan ejemplares que sea claro para todos que su predicación es santa y justa.<sup>57</sup>

El volumen 1 de los *Tratados* está dividido en cinco tratados. El tercero se ocupa de la disputa entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas (pp. 217-459). Por el interés de esta temática específica (sobre la Evangelización de los indios), haremos referencia solamente a aquellos pasajes en los que estos autores abordaron este tema. En suma, lo que le

<sup>57</sup> Lewis Hanke, *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, p. 113. Estas cinco condiciones se encuentran también expuestas en la Introducción que hace L. Hanke a la obra del fraile dominico *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, pp. 33-34. Es importante citar también —como ya se mencionó— la bula *Sublimis Deus*, de Paulo III, como indicativo de la predicación de la fe cristiana.

solicitan a fray Domingo de Soto es: “inquirir y constituir la forma y leyes cómo nuestra sancta fe católica se pueda predicar e promulgar en aquel nuevo orbe que Dios nos ha descubierto, como más sea su sancto servicio, y examinar qué forma puede haber cómo quedasen aquellas gentes sujetas a la Majestad del Emperador nuestro señor, sin lesión de su real conciencia, conforme a la bulla de Alejandro”.<sup>58</sup>

La disputa se centra en saber si es necesario hacer la guerra a los indios antes de imponerles la fe y de esta manera sujetarlos o, por el contrario, reprobando el recurso a la guerra como medio de Evangelización. La lucha se concentra en la licitud de la guerra (Sepúlveda) o en su oposición y repudio por ser contraria a la religión cristiana (Las Casas).

A continuación, citamos las cuatro razones expuestas y sostenidas por el doctor Sepúlveda a las que responderá puntualmente fray Bartolomé: “La primera, por la gravedad de los delitos de aquella gente, señaladamente por la idolatría y otros pecados que cometen contra natura. La segunda, por la rudeza de sus ingenios, que son de su natura gente servil y bárbara, y por ende obligada a servir a los de ingenio más elegantes, como son los españoles. La tercera, por el fin de la fe, porque aquella subjeción es más cómoda y expediente para su predicación y persuasión. La cuarta, por la injuria que unos entre sí hacen otros, matando hombres para sacrificarlos y algunos para comerlos”.<sup>59</sup>

Respecto a la tercera razón expuesta por Sepúlveda, el fraile dominico da puntualmente respuesta acudiendo a ejemplos de Jesucristo, a textos bíblicos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, a escritos de Padres de la Iglesia y, fundamentalmente, sostener que la fe viene acompañada de la penitencia y del perdón de los pecados recibidos por el bautismo.

De la síntesis que presentó Domingo de Soto a la Congregación sobre esta disputa, el doctor Sepúlveda formuló doce objeciones que redactó y sostuvo puntualmente.

<sup>58</sup> Fray Bartolomé de las Casas, *Tratados I*, pp. 227-229.

<sup>59</sup> *Ibidem*, pp. 229-231



De igual manera, fray Bartolomé se ocupó de revisar y responder a cada una de esas objeciones hechas por Sepúlveda.

Por tal motivo, el tratado es extenso y se refiere a cada uno de los aspectos centrales de la disputa, contenida en las páginas 217-459.

La labor de Las Casas no fue cosa sencilla ni fácil, tuvo que enfrentar muchos y graves contratiempos. Su persistente convicción de llevar la fe a los indios por medios pacíficos la encontramos, de manera magistral, en la Tierra de Guerra (Guatemala) -que ya se mencionó anteriormente- que fue nominada Tierra de la Vera Paz.<sup>60</sup> Cuando Las Casas regresa a Guatemala, en 1544, como obispo de Chiapas, la región incluía la Tierra de la Vera Paz.

Las fuertes declaraciones que hizo Las Casas en contra de los españoles, de ningún modo demeritan su obra: *De Unico Vocationis Modo*, dice Hanke: “¿podrá nadie que conozca este trabajo y el experimento de la Vera Paz dejar de simpatizar con la actitud del Consejo de Indias, que, al serle presentado para su aprobación un libro que atacaba a Las Casas, opinó ‘que al Obispo don Fray Bartolomé de las Casas no se habría de contradecir, sino comentarle y defenderle?’”<sup>61</sup>

Patiño Palafox, en su libro *Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*, aborda el tema de la evangelización de los indios, es decir, de su capacidad para recibir la fe cristiana, acompañada de otros argumentos, donde presenta el debate Ginés de Sepúlveda vs. Las Casas. Ahí nos ofrece una breve síntesis de las refutaciones de Las Casas a los argumentos de Sepúlveda, en donde podemos recuperar algunos aspectos importantes que se relacionan con el tema aquí tratado: la transmisión y recepción de la fe y doctrina cristianas por parte de los indios, pp. 271-282.

<sup>60</sup> Sobre este experimento, Hanke nos ofrece una amplia descripción en su obra *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, pp. 117-126.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 130.

## Otros textos en donde Las Casas insiste en el modo pacífico de evangelizar a los indios

Este apartado tiene como finalidad hacer un recorrido por las diversas obras del fraile dominico, en las que se ocupa de exponer y defender el modo cómo debe transmitirse la doctrina cristiana a los indígenas, a fin de llevarlos a la fe y a la práctica de la verdadera religión ordenada por Jesucristo, encomendada a sus apóstoles y asumida por la Iglesia católica en sus diversos documentos.

En la *Historia de las Indias*, volumen III, capítulo LIV, se expone el objetivo del mismo: “En el cual se contiene la instrucción que el rey mandó dar a Pedrarias, cómo se había de haber con los indios, atrayéndolos por bien a la fe y no consintiendo que se les hiciese mal alguno”.<sup>62</sup>

El rey ordena al obispo de Burgos Fonseca que atienda las instrucciones que le lleva Pedreiras acerca de cómo se debe gobernar esa tierra y cómo se debe tratar a los indios haciéndoles el bien para que convivan con los cristianos en amor y amistad, sin justificación para la práctica del mal.

A continuación, se expondrán algunas ideas de estas instrucciones. Una disposición que ahí se encuentra es que se busque por todos los medios posibles hacer el bien a los indios; que se cumpla con todas las promesas que se les hagan; que se castigue a todo aquél que les haga algún mal; “porque por esta vía vernán antes a la conversión y al conocimiento de Dios y de nuestra sancta fe católica”.<sup>63</sup> Si por este camino no se convencen, no debe hacerseles la guerra, a no ser que ellos la provoquen.

En caso de que se conceda algunos encomendados deben apearse a estas instrucciones y no aprovecharse de esa situación y, mucho menos, esclavizarlos. Además, les prescribe que, de ningún modo, tomen por esposas a las mujeres e hijas de los indios; que los que así procedan deben ser castigados conforme a las penas expuestas.

<sup>62</sup> Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, vol. III, p. 16.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 16.



El tema del capítulo LXXX, de este mismo libro III, es el siguiente: “Que trata lo que acordaron Bartolomé de las Casas y Pedro de la Rentería para ir a Castilla, y de la llegada de cuatro religiosos de la orden de Santo Domingo a la isla de Cuba, y de algunas predicaciones que hicieron, y de la ida de Pánfilo de Narváez a Castilla”.<sup>64</sup>

Se narra sobre el acuerdo acerca de quién de ellos haría el viaje a Castilla para notificar al rey de la situación que aquí vivían los indios; lo relevante fue el acuerdo sobre el motivo de este viaje: denunciar las injusticias y abusos de los españoles en estas tierras y mostrar como consecuencia el distanciamiento del verdadero espíritu del Evangelio y de Jesucristo. Decían: “que todo cuanto hacemos y habemos hecho es contra la intención de Jesucristo y contra la forma que de la caridad en su Evangelio nos dejó tan encargadas, y a todo contradice, si bien lo miráis, toda la Sagrada Escritura”;<sup>65</sup> En estos mismos términos continúa la línea narrativa de toda esta obra.

El volumen II de los *Tratados* contiene los siguientes cuatro Tratados y dos Apéndices, a saber: (tratado sexto): Entre los remedios; (tratado séptimo): Aquí se contienen unos avisos y reglas para los confesores; (tratado octavo): tratado comprobatorio del imperio soberano; (Tratado noveno): Algunos principios que deben servir de punto de partida; apéndice I: Alejandro VI: bulas de la concesión de las Indias a los Reyes Católicos (cuatro bulas) y el apéndice II: versiones de las citas en latín que aparecen en los *Tratados*.

En el octavo remedio, el más importante, Bartolomé pide al rey, su majestad, que establezca: que por ningún motivo, causa, necesidad o circunstancias se conceda concesión de los indios a los españoles cristianos; antes bien, se reconozca a los indios como hombres libres que queden bajo el resguardo del rey. Para lo cual expone veinte razones.

La primera razón es que estos pueblos indios, infieles, que han sido entregados a los reyes católicos para que se conviertan a la religión

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 98.

cristiana y se incorporen así a la iglesia universal, deben ser persuadidos para que reciban y lleguen al conocimiento de Jesucristo y así obtengan la fe verdadera.

El espíritu fundamental de esta concesión que la Santa Sede ha dado a los reyes católicos es para que extiendan la religión cristiana y lleven a los indios a la conversión de manera pacífica y justa, por ninguna otra razón. Este encargo dado a los reyes se entiende de la siguiente manera: “y esta industria es el summo e inmediato cuidado, estudio, trabajo, vigilancia, instancia, favor, real gobernación y especial providencia que de aquellas ánimas se debe tener continuamente, a lo cual ninguna de ningún particular hombre se puede extender ni igualar; ni es tampoco razón que se iguale, ni nadie es suficiente a la tener que no sea el rey de Castilla”.<sup>66</sup>

A los reyes se les ha confiado, bajo ley, esta tarea que no puede ser concedida o delegada a ninguna otra persona, pues esto es de derecho divino. Menciona, también, que en el primer viaje de Colón a las Indias se les concedió un indio que los acompañara y sirviera; conociendo este hecho su Alteza tuvo tal enojo que dijo: “¿Qué poder tiene el Almirante mío para dar a nadie mis vasallos?”.<sup>67</sup> El mismo, Bartolomé, renunció a la concesión del indio que le fue dado como recompensa.

En la segunda razón, de manera clara, el fraile dominico expone por qué es necesario la intervención de su Majestad para liberar a los indios de los abusos, miserias y esclavitudes a que eran sujetos; por lo que, pide a su Majestad quitar todos los estorbos y obstáculos que impiden a los religiosos llevarles la doctrina cristiana. “Porque como el fin del señorío de Vuestra Majestad sobre aquellas gentes sea, y no otro, la predicación y la fundación de la fe en ellas y su conversión y conocimiento de Cristo, y para alcanzar este fin se haya tomado por medio el dicho señorío de Vuestra Majestad, como en la segunda verdad se dijo”.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> Bartolomé de las Casas, *Tratados*, vol. II, p. 647.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 653.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 655.



El tratado *Avisos y reglas para los confesores*, publicado en Sevilla, en 1552, tuvo como objetivo: “que les diese algunas reglas por las cuales se pudiesen guiar en el foro de la consciencia, porque a sí mismos no dañasen y a los penitentes aprovecharan como deseaban”.<sup>69</sup> Esta fue la petición que se hizo a fray Bartolomé sobre los penitentes españoles que tenían indios en concesión. Sintetiza este Tratado en doce reglas que sirvieran de normatividad para los confesores. Fue dirigido a los penitentes que eran conquistadores, encomenderos y comerciantes que, específicamente, se habían aprovechado o abusado de los indios; para cada uno de ellos había requisitos que debían cumplir si deseaban la absolución en el sacramento de la penitencia.<sup>70</sup>

Respecto al tema de la conversión de los indios a la religión cristiana, estas reglas para los confesores tenían su aplicación porque esos actos, violencia, despojo, robos, esclavitud, etcétera, atentaban contra el nombre de Cristo y de la fe que debía difundirse y defenderse. Acerca de la restitución que se les exige a los penitentes, parte puede ser aplicada para que los religiosos prediquen y adoctrinen a los indios en esta verdadera religión. Esta forma de proceder de los conquistadores “ha sido contra todo derecho natural y derecho de las gentes, y también contra el derecho divino; y por tanto, es injusto, inicuo, tiránico y digno de todo fuero infernal”.<sup>71</sup>

El espíritu de estas reglas es el mismo que debe aplicarse tanto a los penitentes como a los comenderos y comerciantes que contribuyeron a la desgracia e infortunio de los indios. De igual manera deben ser aplicadas estas reglas y con más rigor a los caciques y mineros que causaron la perdición de los indios y en nada favorecieron la propagación de la fe cristiana, antes bien provocaron que los indios aborrecieran esa doctrina porque la vinculaban directamente con su desgracia.

En la adición de la primera y quinta reglas (pp. 885-913) se dice lo siguiente: “El confesor es juez espiritual puesto por Dios en su universal

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 855.

<sup>70</sup> Consultar: *Ibidem*, pp. 859-913.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 873.

Iglesia para utilidad y provecho de las ánimas, señaladamente de aquella que en sus manos se pone en el acto de la confesión; el cual es obligado de derecho natural y divino a juzgar rectamente ejercitando justicia, que es hacer fielmente su oficio y ser siervo fiel y prudente, según aquello, *Mateo*, capítulo 24”.<sup>72</sup>

El confesor, al ser nombrado por Dios, para tal oficio, está obligado a buscar y ejercer justicia en favor de los indios que habían sido agraviados y explotados, y exigir restitución por todos los males causados en consonancia con la doctrina de Jesucristo que exige tratar a todos por igual y hacer el bien a todos los prójimos.

J. Denglos hace un estudio preliminar de las versiones de las *Doce dudas*. Sobre la versión de Bartolomé de la Vega nos ofrece la siguiente síntesis en la que hay expresiones acerca de cómo debe predicarse el Evangelio de Cristo y conducir a los indios a la fe cristiana:

Las doce dudas pretenden, por tanto, tratar exhaustivamente los problemas morales planteados por la conquista del Perú.

- Obligación de restituir los pillajes cometidos en los primeros tiempos de la conquista, en particular de los Cajamarca y Cuzco (dudas 1 y 10).
- Juicio sobre los encomenderos que se enriquecen so pretexto de evangelización cobrando tributos desmesurados, y que hacen vivir al resto de la colonia gracias a sus robos (dudas 2,3,4,5).
- Problemas de las minas y de las riquezas halladas en las sepulturas y en las huacas (dudas 6,7 y 8).
- Juicio sobre las herencias del patrimonio de los incas (duda 9).
- ¿Quiénes son los verdaderos propietarios y señores naturales del Perú?
- ¿Pueden los españoles tener un verdadero derecho de propiedad fundado sobre una posesión de buena fe? (dudas 11 y 12).<sup>73</sup>

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 889.

<sup>73</sup> Bartolomé de las Casas, *Doce dudas*, p. xiv.



El texto de Bartolomé de las Casas. Respuesta a las *Doce dudas*, de B. de la Vega (comprende de la página 33 a la 223).

En el capítulo VI, p. 49-50, expone una idea de la bula *Sublimis Deus*, de Paulo III, en donde se decreta que no hay ninguna razón para sujetar a los indios, sino sólo amarlos y ayudarlos a salvarse. Nadie goza de autoridad para hacerles la guerra tal y como lo prescribe la verdadera doctrina católica.

En el capítulo VII, principio 3º, pp. 51-53, abiertamente expone que la única causa de conceder las Indias, a los Reyes de Castilla y León, fue la predicación del Evangelio, la transmisión de la fe y la conversión de los naturales, que debe ser aceptada con libertad.

El capítulo XVIII nos presenta el fin del principio 7º, pp. 95-96, en el que narra y reconoce todos los daños causados a los indios: como esclavitud, sometimiento, persecución, despojo de sus bienes y muerte, “lo cual fue también gran estorbo a la conversión de los dichos indios a nuestra sancta fe cathólica [...], esto parece porque desde entonces se estragó y destruyó y robó y despobló la Nueva España, Guatimala, Yucatán, Nicaragua, e los grandes reynos del Perú, el nuevo reyno de Popayán, y el Rio de la Plata, y Chile, y sus tierras y provincias comarcanas”.<sup>74</sup>

Este libro de las *Doce dudas* concluye con un extracto del *De unico vocationis modo* donde menciona como ejemplo, de qué manera se obligó a aceptar la religión de los mahometanos, cosa que no puede admitirse para la fe cristiana, por eso dice: “Pero ¿qué podrá esperarse de los precursores de la predicación evangélica, de acuerdo con el nuevo modo que escogieron estos hombres, a saber, que hay que dominar a los pueblos infieles mediante la guerra, antes de predicar la fe? Decimos que indudablemente son precursores, no de Cristo, sino del Anticristo, quien de la misma manera, usando de una de sus astucias de su maldad, acometerá con las armas a los pueblos infieles para atraérselos, según la acción de Satanás”.<sup>75</sup>

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 247.

Al final de su obra, *De regia potestate o Derecho de autodeterminación*, Las Casas presenta unos apéndices (I-XVI), de la p. 117-292. En el apartado XVI encontramos la “Introducción pontificia sobre el modo de tratar a los indios de América”: *Da parte de N.S. a Mons. l’Arcivescobo di Rosano, nuntio in Ispagna*.

En esta declaración se menciona, claramente, cuál ha de ser la dirección e intención que corresponde al pensamiento de Nuestro Señor y por el que se les concede a los Reyes Católicos el gobierno del Perú, de la Nueva España y de la Florida. Por eso dice: “E tra i principali Ricordi ha da essere che si attenda alla conversione dell’infideli, essendo questo stato il fine per la quale fú a i Re’Cat. Di Spagna concessa la conquista di quei paesi, et però si ha da provvedere de’predicatori e sacerdoti, che sapino predicare l’evangelio, et instuirle nella fede santa; et che siano persone zelose dalla salute delle anime, et che con la buona volontà, oltre la doctrina, diano chiaro testimonio dalla nostra Christiana religione”<sup>76</sup>

De este párrafo habrá que resaltar la finalidad de la conquista en estos países: la transmisión del evangelio de Jesucristo que debe ser respaldado por el testimonio de los predicadores. Si se diluye tal finalidad, parece que, también, se pierde el verdadero sentido de la conquista.

Este documento continúa haciendo algunas recomendaciones concretas de cómo debe preservarse y conservarse la fe de los convertidos; no dar ocasión para que se blasfeme de la fe de Cristo ni permitir que se cometan injusticias que se conviertan en falso testimonio y perjudiquen a la fe cristiana. Así, por ejemplo: “Sarà anco bene haver cura che gli Indiani infideli si astringano ad osservare la legge del matrimonio, acciòche una donna non habbi molti mariti”<sup>77</sup> De igual manera se debe administrar la justicia para todos y, de ningún modo, aceptar que se haga esclavos a los indios. También, que todos los laicos cristianos deban dar buen ejemplo y testimonio como conviene a la fe y religión cristiana. Además, se debe reconocer y premiar a quienes den buen ejemplo de vida, apartándose de

<sup>76</sup> Bartolomé de las Casas, *De regia potestate o Derecho de autodeterminación*, p. 288.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 290.



los vicios del adulterio, concubinato y el enriquecimiento ilícito en perjuicio de los más pobres y necesitados.

Este documento llega al final con un pensamiento y prevención de la guerra, dice: “Tengasi grand’avvertenza nel pigliar l’armi contra li gentili, et non farli guerra senza le conditioni neccessarie, acció sia giusta, ne in quella si proceda crudelmente, piacendo il modo che S.S. intende essersi nella Florida tenuto circa la publicatione dell’Evangelio, et in simil modo desidera che si proceda nelli altri luoghi.”<sup>78</sup> Todo ello para la gloria y el honor de Dios y para salud de todas las gentes.

En este brevísimo tratado de *Doctrina*, Agustín Yáñez nos ofrece una selección de textos de la obra del fraile dominico; para este trabajo recogeremos solamente aquellos que Yáñez titula *Documentos postreros* y nos limitaremos a las ideas que se conectan directamente con la transmisión de la fe a los indios.

El “Memorial al Consejo de Indias”,<sup>79</sup> aquí Las Casas denuncia dos clases de tiranías que se han cometido en contra de las gentes de las Indias; una, llamada conquista y, la otra, repartimientos o encomiendas; ambas, son contrarias a la mentalidad y disposición de los reyes católicos, que han sido engañados por conquistadores y encomenderos “y porque *los reyes son obligados en cuanto en sí fuere a quitar los impedimentos temporales que estorban a la salvación de sus súbditos*”.<sup>80</sup> Los que tales injusticias comenten incurren en pecado mortal y están obligados a restituir por todos los daños cometidos en contra de los indios, a tal grado que se les debe negar los sacramentos para que no logren conseguir la salvación de sus almas.

El otro documento postrero fue la “*Petición a Su Santidad Pio V*” (último escrito de fray Bartolomé), en la que le dice: “*a V. B. humildemente*

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 291.

<sup>79</sup> En la nota a pie de página Yáñez menciona que, posiblemente, éste fue el último Memorial que dirigió Las Casas al Consejo de Indias, según lo documenta García Icazbalceta y que fue escrito entre 1562 y 1563.

<sup>80</sup> Las Casas, Bartolomé de, (1982), *Doctrina*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, p. 159.

*suplico que haga un decreto en que declare por descomulgado y anatematizado cualquiera que dijere que es justa la guerra que se hace a los infieles, solamente por la causa de idolatría, o para que el Evangelio sea mejor predicado, especialmente a aquellos gentiles que en ningún tiempo nos han hecho o hacen injuria*.<sup>81</sup> Aquí muestra claramente su convicción y perseverancia hasta las últimas horas de su vida, sobre cuál debía ser el único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera fe. Tales sanciones y penas deben alcanzar también “al que afirmare que los gentiles son incapaces del Evangelio y salud eterna, por más rudos y de tardo ingenio que sean”.<sup>82</sup>

Finalmente, con la firmeza de sus ideas le presenta al Papa lo siguiente: “Grandísimo escándalo y no menos detrimento de nuestra santísima religión cristiana es que en aquella nueva planta, obispos y frailes y clérigos se enriquezcan y vivan magníficamente, permaneciendo sus súbditos recién convertidos en tan suma e increíble pobreza, que muchos por tiranía, hambre, sed y excesivo trabajo, cada día miserabilísima mente muere”.<sup>83</sup>

En su mismo testamento encontramos una de sus grandes preocupaciones: que se reconozca a los indios como verdaderos seres racionales, humildes, dispuestos a recibir la santa fe católica, su conducta moral y dotados de buenas costumbres.

### **¿Por qué los indios deben ser evangelizados? Y la justificación de sus prácticas y sacrificios religiosos.**

En su obra *Apología*, capítulo 12 y siguientes, Las Casas hace alusión a la práctica consuetudinaria de la Iglesia de transmitir el Evangelio de Jesucristo de manera pacífica y suave, a fin de que los infieles se conviertan y

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 165.



abracen la fe cristiana. A este propósito algunos de los decretos de los Papas dicen: “¿Qué utilidad hay en imponerles prohibiciones contra lo que ha sido su larga costumbre si esto nada contribuye para que se conviertan a la fe? ¿O cómo les impondremos normas si con ellas no podemos ganármolos? Debemos actuar de tal manera que, atraídos por la razón y la mansedumbre, quieran seguirnos más bien que huir de nosotros, etc.”<sup>84</sup> Ahí mismo cita un texto de san Gregorio en el que propone la conversión de los pecadores con mansedumbre y no por amenazas o temor a un castigo final. Además, acude a la bula de Paulo III en donde demuestra la equivocación de Sepúlveda y de todos los que lo siguen respecto a la conversión de los indios.

He aquí algunos fragmentos textuales, citados por él, de la Bula:

además movilizó a algunos de sus satélites quienes, en el deseo de saciar su avaricia, se atreven a asegurar aquí y allá que los indios de las regiones occidentales y otras gentes, de quienes en nuestro tiempo hemos tenido noticia, bajo el pretexto de que son incapaces de recibir la fe de Cristo, son brutos animales y deben ser sometidos a nuestro dominio; y así los someten a esclavitud, imponiéndoles tan graves aflicciones cuantas apenas impondrían a los brutos animales que tienen a su servicio.

[...]

Reconociendo que los indios, como verdaderos hombres, no sólo son capaces de recibir la fe de Cristo, sino también, conforme hemos sido informados, corren ansiosamente hacia ella;

[...]

---

<sup>84</sup> Las Casas, Bartolomé de, (1988), *Apología*. Obras Completas 9, Alianza Editorial, Madrid, p. 207.

Y deseando aplicar adecuados remedios a esta situación, por la presente decretamos y declaramos, con autoridad apostólica, que los citados indios y las demás gentes, que en el futuro vengan a conocimiento de los cristianos, no están privados ni deberán serlo de su libertad ni de la propiedad de sus bienes, aunque se encuentren fuera de la fe cristiana; más bien pueden libre y lícitamente usar, mantener y gozar de tal libertad y dominio; tampoco deben ser sometidos a esclavitud; más aún, todo cuanto en contra de esto se haga, será nulo e inane, sin fuerza o valor;<sup>85</sup>

A mi entender, este decreto papal podría ser enaltecido como un legado y estandarte del reconocimiento de la racionalidad y libertad de los indios y extendido a todo el género humano. Pero, sin menoscabar las penas y castigos que deben ser aplicadas a todo aquél que se oponga, rechace o viole estas disposiciones —promulgadas en favor de los indios—.

Después de la exposición de esta bula, Las Casas concluye con algunos comentarios en los que hace notar la intención y doctrina que el Papa difunde y defiende con firmeza en favor de los indios, reconociendo sus capacidades para recibir la fe cristiana.

En el capítulo 26, de esta misma obra, Las Casas ratifica que la Iglesia tiene la obligación de evangelizar a todas las gentes con base en algunos pasajes bíblicos: Marcos, Mateo y I Corintios. En la Carta a los Corintios dice: “(El evangelizar) se me impone como necesidad. ¡Ay de mí si no evangelizare!”<sup>86</sup> Pero, de ninguna manera se puede obligar a oír y practicar el evangelio. El sometimiento a la práctica de la fe o de la religión, mediante la guerra, trae peores consecuencias para el evangelio, como es el odio o el repudio. “Por lo cual, sería sacrílego y necio mover guerra contra los infieles para que éstos puedan oír el evangelio, ya que tal guerra tendría como resultado más bien el odio a nuestra religión que el

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 211.

<sup>86</sup> *Cfr. Ibidem*, p. 343.



progreso de la fe”.<sup>87</sup> Queda bajo responsabilidad de los infieles el negarse a escuchar a los predicadores (Mt. cap. 11). El castigo queda reservado a Cristo, no a la Iglesia. La ratificación de esta disposición es expuesta por Jesús mismo y se encuentra en el evangelio de san Lucas cap. 9. El testimonio de Cristo fue siempre predicar mediante las palabras y obras, jamás por la fuerza. Bajo esta dinámica Jesús privilegia el testimonio, la conducta y las buenas obras sobre las palabras. “Así aseguramos la salvación de tantos miles de almas para su Creador y Salvador con amabilidad y suavidad y sin violencia”.<sup>88</sup> Así se procedió con aquellas gentes violentas de Tierra de guerra para transformarse en Tierra de la Vera Paz. Jamás debe utilizarse el mal, como medio, para lograr el bien. “De cuanto antecede, resulta evidente que no se debe mover guerra contra los indios bajo el pretexto de que deben escuchar la predicación de la doctrina de Cristo”.<sup>89</sup>

En el capítulo 40, de esta obra, se hace evidente la eficacia de la predicación pacífica llevada a la práctica y promovida por el fraile dominico. “Es indudable que la palabra de Dios desarraiga la idolatría y todo otro vicio y ablanda los corazones de cualquier clase de gente, por muy salvaje que sea, por medio de su admirable poder”.<sup>90</sup> El fraile resalta la fuerza de la palabra de Cristo y la mediación de los predicadores. Ante la acción perversa de algunos conquistadores, algunos religiosos adoptaron otra actitud que se reflejaba en lo siguiente:

Sin embargo, considera, lector, el poder de la palabra de Dios y la docilidad de los indios. Los indios abrazaron de muy buen grado la verdad cristiana, hecho este que los verdaderos religiosos consideraban como un gran milagro.<sup>91</sup> Reconocimiento que se debe dar a los indios, a pesar

.....  
<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 343.

<sup>88</sup> *Ibidem*, pp. 349-350.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 351.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 479.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 479.

de la ferocidad de que fueron objeto por los españoles. Finalmente, los indios, con gran solicitud, piden los sacramentos tanto para ellos como para sus hijos. Sobre esto trataré más extensamente en la segunda parte de esta Apología.<sup>92</sup>

En varios de los capítulos de esta obra, ejemplo 44 y 45, el fraile dominico argumenta, respaldado en la doctrina de la Iglesia, de los Santos Padres y del Evangelio, en contra del uso de la llamada ‘guerra justa’, como medio, para convertir a los infieles. No hay razón o motivo, ratifica, que justifique la guerra justa.

En su obra *Apologética Historia Sumaria III*, el título del capítulo 263 expresa con claridad la razón por la que fray Bartolomé defiende la capacidad de los indios para recibir el Evangelio de Jesucristo, dice: “(En el cual se concluye lo que se pretendía demostrar y se afirma ser los indios tan capaces de recibir el Evangelio como cualesquiera otras naciones)”.<sup>93</sup> En este capítulo el fraile reconoce y ratifica muchas de las características o cualidades de los indios que los hacen merecedores de la evangelización cristiana, a decir: “porque son todos naturalmente muy sotiles, vivos y claros y capacísimos entendimientos”.<sup>94</sup> Situación que los hace merecedores de las tres clases de prudencias: “monástica, por la cual el hombre sabe regir a sí mismo; económica, que sabe regir su casa, y política, que ordena y dispone para regir la ciudad”.<sup>95</sup>

Continúa la narrativa de este capítulo señalando textos bíblicos, de santos y escritores que testimonian que ningún ser humano por su debilidad, por sus pecados y acciones, por más horribles que sean, puede ser privado de que se le anuncie la Buena Nueva de la salvación; mucho menos a los indios de estas tierras que no manifestaron tal corrupción de

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 481.

<sup>93</sup> Bartolomé de las Casas, *Apologética. Historia Sumaria III*, t. 8, p. 1571.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p.1571.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 1571.



vida o de conducta, en relación con otros pueblos en donde fue predicado el Evangelio de Jesucristo.

El capítulo 183 lo titula de la siguiente manera: “*En el cual se prueba que las naciones más religiosas fueron aquellas que ofrecían a Dios más y más excelentes sacrificios*”. En este capítulo, se propone mostrar una comparación entre los sacrificios, ritos y ceremonias religiosas celebradas por los antiguos y los actuales para descubrir cuáles podrían ser más razonables. Para lograr este conocimiento, conviene recordar “una sentencia del Filósofo en que afirma que naturalmente nuestro entendimiento juzga deberse a Dios en servicio lo más excelente que los hombres tienen, y con lo mejor y más precioso que pudieren haber se de servir y en sacrificio deben ofrecerle”.<sup>96</sup> Es una práctica, también, mediante la cual el hombre muestra su arrepentimiento y busca saldar la deuda. “*Item, conviene suponer otros dos fundamentos para que mejor se entienda lo que se dijere: uno es que entendamos que no hay ley positiva alguna que dé orden cuanto a los sacrificios, sino solamente la ley natural; el segundo es que, para la obligación de ofrecer sacrificios a Dios verdadero o falso, si es tenido y recibido por verdadero, ninguna diferencia hay. La razón es porque la consciencia errónea, mientras no se depone, obliga como la buena igualmente*”.<sup>97</sup>

Aquí encontramos una justificación de las prácticas rituales y sacrificiales realizadas por los indios. Además, la razón juzga que a ese Dios -verdadero o falso- se le debe ofrecer lo mejor y más excelente que se tiene. Aquí mismo presenta una clasificación de ofrendas que podrían ofrecerse para honrar a los dioses, desde los inferiores hasta los más excelentes; y, como no había ley positiva ni divina que reglamentase sobre los sacrificios, por ley natural se podía ofrecer en sacrificios a los hombres mismos, como lo más preciado que se tenía y como el sacrificio más excelente con el que se honraba al dios.

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 1215.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 1215.

La práctica de los sacrificios humanos no fue exclusiva de los indios, sino: “Muchas gentes fueron, y todas o casi todas las del mundo que ofrecieron y usaron ofrecer a los dioses que adoraban, en sacrificio, sangre humana, como asaz fue arriba por muchos capítulos, en especial en el capítulo (161) y en el siguiente, probado”.<sup>98</sup> Práctica que manifestaba el buen uso del entendimiento y sano juicio.

Termina con un agradecimiento a Dios que le ha concedido vida, fuerza y su ayuda para cumplir con esta misión y ver concluida esta obra.<sup>99</sup>

El capítulo 143, de su obra *Apologética Historia Sumaria II*, lo titula *De cómo la raza humana manda ofrecer sacrificios a Dios*.<sup>100</sup> En esta parte, fray Bartolomé expone su pensamiento basado en Aristóteles, santo Tomás de Aquino y muchos otros autores, sobre la práctica de las ofrendas y sacrificios ofrendados a los dioses, en ritos o ceremonias religiosas, como prácticas de derecho natural. Por lo que “es de suponer que ofrecer sacrificio a Dios sea de ley natural, pero las cosas en qué o de qué se deba ofrecer sacrificio no es de ley natural, sino dejase a la determinación de los hombres o de toda la comunidad o de aquél que la rige, que por ley o por mandamiento o por costumbre las determine; o si ésta faltare cada una persona particular tiene licencia de ofrecer lo que quisiere. Y así, las cosas en qué o de qué se ha de hacer u ofrecer sacrificios son de ley positiva, y no de ley o derecho natural”.<sup>101</sup>

Continúa con este tema señalando ejemplos con el apoyo de autores o pueblos que realizaban sacrificios y ofrendas a sus dioses, como práctica común y aceptada por todos.

---

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 1226.

<sup>99</sup> Los últimos capítulos de esta obra, 264-267 y un Epílogo, los dedica a exponer y aclarar los diversos tipos de bárbaros para no aplicarlos indiscriminadamente; además, defiende a los indios para que no se les llame bárbaros.

<sup>100</sup> También los capítulos 144 al 160 los dedica a exponer los sacrificios que se rendían a los dioses.

<sup>101</sup> Bartolomé de las Casas, *Apologética. Historia Sumaria II*, p. 969.



## A manera de conclusión

En este capítulo nos hemos ocupado de un aspecto fundamental de la misión llevada a cabo por fray Bartolomé de las Casas en favor de la salvación de los indios. Sabemos que la obra principal donde expone este tema es *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, sin embargo, pensamos que un modo de abordar esta empresa, de manera más amplia y completa, era hacer un recorrido a través de toda su obra tratando de recuperar los diversos modos y recursos de que se valió el fraile dominico para exponer, de manera clara y firme, ¿cuál debería ser este “modo” que se apegara más al mandato de Jesucristo, a la mentalidad de los padres de la Iglesia y a la doctrina católica? Amén de vincularlo también con su propia experiencia vital, es decir, de reconocer en el trato y convivencia directa con los indios no sólo la capacidad, sino la disposición y buena voluntad para aceptar el mensaje de salvación, transmitido por los frailes y religiosos que llegaron a estas tierras convencidos de esa misión.

Descubrimos que se correría el riesgo de ser reiterativos y, en algunos casos, las expresiones son las mismas; pero, también logramos ver que, en cada uno de sus libros, hay aspectos diferentes y novedosos que enriquecen el contenido de esta evangelización. Por eso, en cada uno de los incisos, que comprende este trabajo, se hace referencia al modo de conducir a los indígenas a la fe cristiana. Por ejemplo, en el debate con Ginés de Sepúlveda, que ocupa una narrativa muy amplia, nos centramos solamente en dos aspectos: uno, sobre la capacidad de los indios para recibir la fe; y, otro, sobre la llamada “guerra justa” que tiene que ver, precisamente, con la imposición por la fuerza de adoctrinar a los indios a fin de conseguir lo que los conquistadores pretendían.

Reconocemos también que fue una tarea ardua y difícil por todas las circunstancias que acompañaron este proceso de la conquista: la dominación, la violencia, las encomiendas, la esclavitud, los abusos y vejaciones; pero, a todo ello prevaleció el ímpetu, la convicción y el deseo

de cumplir con la misión que le fue encomendada por Jesucristo. Así lo asumió en todo momento de conflicto y de lucha en favor de los indios de América. Este constituye un verdadero ejemplo de respeto a la diferencia cultural, religiosa y de raza.

Para muchos, seguidores de fray Bartolomé, esta labor sólo fue posible gracias a la fortaleza e intervención divina que se hizo presente en la vida y compromiso del Apóstol de los Indios.

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

- Casas, Bartolomé de las, *Apologética Historia Sumaria I*. Edición preparada por Edmundo O'Gorman, con un estudio preliminar, apéndices y un índice de materias, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1967.
- \_\_\_\_\_, *Historia de las Indias I, II, III*, 2ª ed., edición de Agustín Millares Carlo y estudio preliminar de Lewis Hanke, FCE, México, 1965.
- \_\_\_\_\_, *De Regia Potestate o derecho de autodeterminación*, vol. VIII. Edición Crítica Bilingüe por Luciano Pereña, J.M. Pérez-Prendes, Vidal Abril y Joaquín Azcarraga, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1969.
- \_\_\_\_\_, *Doctrina*, prólogo y selección Agustín Yáñez, UNAM, México, Biblioteca del Estudiante Universitario 22, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Sociedad Anónima de Revistas, Periódicas y Ediciones (SARPE), Madrid, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Apología*. Obras completas, t. 9. Edición de Ángel Losada, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Apologética. Historia sumaria II-III*. Obras Completas, t. 7-8. Edición de Vidal Abril Castelló, Jesús A. Barreda, Berta Ares Queija y Miguel J. Abril Stoffels, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Las doce dudas*. Obras Completas, t. 11, 2. Edición de J. B. Lassegue, O.P. Estudio preliminar, índices y bibliografía de J. Denglos, Alianza Editorial, Madrid, 1992.



- \_\_\_\_\_, *Tratados I-II*. Prólogo de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, transcripción de Juan Pérez de Tudela Bueso y traducciones de Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno, FCE, México, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Advertencia preliminar de Agustín Millares Carlo. Introducción de Lewis Hanke, FCE, México, 2017.

## **Bibliografía complementaria**

- De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de las Casas*, 3ª ed., Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luis Potosí, Centro de Reflexión Teológica, A.C., Centro de Estudios Jurídicos y Sociales P. Enrique Gutiérrez, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México, 2007.
- Esquivel Estrada, Noé Héctor, (coord.), *Pensamiento Novohispano 21*, UAEMEX, Toluca, México, 2021.
- \_\_\_\_\_, *Pensamiento Novohispano 22*, UAEMEX, Toluca, México, 2022.
- \_\_\_\_\_, *Pensamiento Novohispano 23*, UAEMEX, Toluca, México, 2023.
- González Pérez, Francisco Javier, *Università di Torino*, “*De unico vocationis modo* y el experimento de la Vera Paz. Una estrategia cognitiva revolucionaria en la conquista de América. *Centro Virtual Cervantes*. Disponible en <https://cvc.cervantes.es/literatura/aispi/pdf> pp. 93-104 (consultado en noviembre de 2023).
- Hanke, Lewis, *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, ediciones de la Biblioteca. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1968.
- \_\_\_\_\_, *La humanidad es una. Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, 2ª ed. revisada, trad. de Jorge Avendaño-Inestrillas y Margarita Sepúlveda de Baranda, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

- López López, Marco Antonio, *La batalla por la libertad: Bartolomé de las Casas y Vasco de Quiroga*, 2ª ed., Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, Escuela Preparatoria Rector Hidalgo, México, 2017.
- Patiño Palafox, Luis, *Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*, Los Libros de Homero, México, 2007.
- Rovira Gaspar, María del Carmen, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2004.
- Yáñez, Agustín, *Fray Bartolomé de las Casas. El conquistador conquistado*. Prólogo de Gabriel Méndez Plancarte, Planeta de Libros Mexico, México, 2014.



**ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE FRAY BARTOLOMÉ  
DE LAS CASAS. REFLEXIONES DE SU ACTUALIDAD DESDE  
LA COMPRENSIÓN Y EL DIÁLOGO GADAMERIANO<sup>1</sup>**



*Nayeli Palma Valdós*  
*naye.palmavaldos@gmail.com*  
*Cihualpilli Palma Valdós*  
*cihualpilli.palma@gmail.com*  
*Facultad de Humanidades, UAEMEX*

## **Introducción**

Este capítulo centra su estudio en la antropología filosófica del dominico sevillano fray Bartolomé de las Casas; con ello, se observarán sus aportaciones a los derechos humanos y la cultura de paz. Esta reflexión sobre su pensamiento pretende actualizar, desde la perspectiva hermenéutica, los derechos humanos entendidos como una posibilidad de comprensión y diálogo, teniendo como referencia las aportaciones prácticas y teóricas del filósofo alemán Hans-Georg Gadamer.

Esta propuesta nos permite visualizar la esencia de las ideas del fraile dominico y la necesidad mundial actual de abordar y resolver temas relacionados con los derechos humanos y la paz social. En este orden de ideas partimos de algunos tópicos centrales de su pensamiento; en primer lugar, el horizonte de la actualidad de la antropología filosófica y, en segundo lugar, sobre sus nociones universales de ser humano para, finalmente, en tercer lugar, los derechos del ser humano como ciudadano del mundo.

---

<sup>1</sup> El presente artículo es un fragmento de las tesis de maestría titulada *Fray Bartolomé de las Casas: crítica a la esclavitud a partir de sus nociones de libertad*, de Cihualpilli Palma Valdós, véase en <http://hdl.handle.net/20.500.11799/112771>



Estos tres horizontes conceptuales, en la filosofía del sevillano, nos permiten conectar su pensamiento con la actualidad, ya que fue capaz de estructurar un discurso donde la comprensión y el diálogo son posibles en la *práxis* ético-político-social. Su antropología filosófica transita por los derechos humanos naturales, sus nociones sobre la naturaleza humana, la sociedad, la cultura, la paz, el bien común, la comunidad, la libertad y la justicia. Por lo que nuestro autor se yergue como un auténtico fundador y padre, desde hace tres siglos, de los llamados derechos humanos y la cultura de la paz y no violencia, tomando en consideración sus aportaciones sobre la comprensión, el diálogo, la equidad y el humanismo.

### **Actualidad de la antropología filosófica**

Las Casas escribe su obra a partir de su convicción fehaciente en defensa de los grupos esclavizados de su época y, a pesar de que retoma muchas ideas de los pensadores clásicos así como de la tradición patristica y escolástica del medioevo, logra construir una antropología filosófica a partir de su trabajo histórico y antropológico, es aquí donde encontramos el valor verdadero de sus escritos; así mismo, logra plantear una visión propia de América que trae como consecuencia críticas constantes y dudas ante las prácticas políticas, sociales y económicas en las tierras recién conquistadas, logrando plantear problemáticas propias del territorio, a las que el fraile trató de dar solución a través de sus propuestas; su antropología filosófica engloba la idea del ser humano como ciudadano en el mundo, el cual se conforma en base a sus mismas facultades, dejando la cultura, lenguaje, religión, forma de gobierno, ideología y rasgos físicos como meras diferencias accidentales que no afectan la composición natural del hombre; es por ello que, para Queraltó Moreno, Las Casas no sólo fue un teórico víctima de su propio contexto, sino más bien, un ejemplo de vida y convicción en cuanto a la

defensa de la naturaleza libre y racional de los sectores más vulnerables de la sociedad<sup>2</sup>.

El periodo histórico coyuntural, en el cual vivió el fraile, es la herencia y formación de lo que actualmente es México y América Latina, es por ello que el pensamiento lascasiano resulta provocador aún para nuestros tiempos; la visión de hombre que tenía Las Casas continúa vigente hasta la actualidad, precisamente porque aún cuestiona la existencia de las injusticias sociales que provienen de la época novohispana; para Miguel León Portilla, el fraile y otros pensadores de la época son los que manifiestan interés por América Latina como una nueva posibilidad de existencia, que yace entre una tradición indígena e hispánica; en palabras de León Portilla: “Fray Bartolomé, y con él figuras de humanistas, también excepcionales, como Vasco de Quiroga, Bernardino de Sahagún y José Acosta, siendo glorias del mundo hispánico, lo son de modo directo nuestras porque a ellos debemos ideales y actuaciones que propiciaron el nacimiento de nuestra fisionomía mestiza”<sup>3</sup>.

El pensamiento lascasiano también contribuyó a la construcción de la justicia social de su tiempo; sin embargo, en la actualidad ésta sigue siendo un reto en la vida social del ser humano; así mismo, Bartolomé de las Casas es un ejemplo de tolerancia y respeto por la otredad; en él se puede resumir el deseo humano por crear una sociedad consciente de su libertad, la cual, se debe ejercer con responsabilidad para la consecución de una vida plena en sociedad; gracias al esfuerzo incansable del sevillano hoy podemos hablar de los derechos humanos. La conciencia social de Las Casas logró trascender las barreras del tiempo, su insistencia en que el ser humano fuera parte de una sociedad global, en la cual la raza o nación no fueran limitantes para el reconocimiento del otro en igualdad,

---

<sup>2</sup> Cfr. Ramón Jesús Queraltó Moreno, *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*, p. 133.

<sup>3</sup> Miguel León-Portilla, “Discurso pronunciado por el Dr. Miguel León Portilla, Cronista de la Cd. De México” en: *Homenaje a Fray Bartolomé de las Casas (Quingentésimo aniversario de su nacimiento) 1474-1974*, p. 17



obliga a que se continúe con la defensa de estos derechos, ya que la libertad se ha convertido en parte de un discurso político vacío y gastado, que sólo mantiene una efímera esperanza en el establecimiento de una sociedad global justa, tolerante y responsable; el ser humano actual cada vez está más lejos del ejercicio de esa libertad, acercándose más a un estado de esclavitud, en el que la dignidad humana pasa a un segundo plano.

Gadamer,<sup>4</sup> por su parte, señala en sus reflexiones filosóficas que la comprensión, la interpretación y el diálogo son aspectos fundamentales de la relación que cada persona establece con el mundo y de todo modo de conocimiento, y de ahí, la necesidad del reconocimiento del otro en su carácter de tú, asumiendo que entre el reconocimiento de uno y otro no se tiene distancia, dicho es palabras propias de Gadamer: “[...] de diálogo se adaptan unos a otros, sino que ambos van entrando, a medida que se logra la conversación, bajo la verdad de la cosa misma, y es ésta la que los reúne en una nueva comunidad. El acuerdo en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era”<sup>5</sup>

La posibilidad de hacer valer sus pretensiones de sentido, el estar abierto a lo dicho por el otro, como una posible verdad, constituyeron, por una parte, en la defensa del padre Las Casas un punto medular, ya que para él, el ser humano está inclinado naturalmente a comunicarse, esto le permite vivir en sociedad, concebir su mundo y evolucionar, al respecto el fraile dirá: “Lo segundo, tienen los hombres inclinación, más especial naturalmente a aquello en lo cual comunican con los otros animales, y según está inclinación aquello se dice ser de la ley natural que la naturaleza enseñó a todos los animales, conviene a saber el ayuntamiento

---

<sup>4</sup> Para Gadamer la educación implica la atención de las aspiraciones y responsabilidades personales, asumiendo también el compromiso con lo y el otro: “[...] afirmo que la educación es educarse y que la formación es formarse [...] nos educamos a nosotros mismos, uno se educa y que el llamado educador participa, sólo por ejemplo como maestro o madre, con una modesta contribución” Hans-Georg Gadamer, *La educación es educarse*, pp. 4-5.

<sup>5</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, pp. 457-458.

de macho y hembra para conservación de la especie de cada uno y educación o crianza de los hijos y lo semejante”.<sup>6</sup>

Por otra parte, Gómez Robledo expresa que el activismo social que Las Casas promulgó, a lo largo de su vida, fue la herencia que legó a las generaciones actuales; principalmente su defensa de la libertad que se convierte en una máxima latente para nuestros tiempos; sin embargo, su práctica puede resultar una de las más complejas y conlleva demasiada responsabilidad, ya que el ser humano debe ser consciente de sí mismo, en un contexto social y natural, pues las decisiones que toma y los actos que realiza impactan de manera directa la vida en comunidad; además, nos permite reflexionar acerca del otro; desde la perspectiva lascasiana, la dignidad del otro y lo otro radica en el respeto que deben tener los individuos por el desarrollo intelectual y espiritual de ambos así como el ejercicio de la libertad de todo lo que le rodea; en el momento en que un ser humano priva de estos derechos a los demás, se convierte en un tirano que vela sólo por sus propios intereses; Gómez Robledo dice: “La libertad como valor supremo y el respeto de la conciencia individual, son, entre otros, los altos valores de cuyo respeto somos deudores los mexicanos a fray Bartolomé de las Casas”.<sup>7</sup>

Gómez Robledo no sólo hace responsable al mexicano contemporáneo de esta lucha activa en defensa de la libertad, sino también, reconoce que existe un ejercicio ausente de la misma, en donde, el ser humano vive violentado constantemente por los medios masivos de comunicación y las tecnologías se convierten en una forma de control; la marginación y la pobreza extrema también son parte de las problemáticas que afronta el ser humano y que también violentan de manera extrema la vida plena en sociedad; así mismo los discursos vacíos, por parte de los dirigentes de las naciones, convierten a las políticas públicas en una guillotina social; todos estos factores anulan la posibilidad de desarrollar las facultades que con tanto esmero describió el fraile en sus textos, limitando así el ejercicio

<sup>6</sup> Bartolomé de las Casas, *Apologética. Historia Sumaria*, t. I, p. 213.

<sup>7</sup> Antonio Gómez Robledo, “Discurso pronunciado por Antonio Gómez Robledo”, en *Actualidad de Bartolomé de las Casas*, p. 16.



de la libertad; al respecto el fraile menciona que “se prueba por el hecho de que lo consiguiese mediante coacción o sembrando el miedo entre los ciudadanos, métodos que motivan una total ausencia de libertad. Y lo que es involuntario es contrario a la inclinación natural de la voluntad, que es libre por su propia naturaleza y no puede ser coaccionada”<sup>8</sup>

Por ello, autores como Enrique Ruiz afirma que la violencia vivida en el siglo XVI no le es impropia al hombre contemporáneo, pues sigue siendo la protagonista de los medios de control en la sociedad global; tampoco debe extrañarnos que cada vez los movimientos sociales se vuelvan más enérgicos y condenen de manera radical las injusticias y violencia actual; por todo ello, reconocemos que Bartolomé de las Casas se convierte en un pensador coyuntural y clave para el entendimiento de nuestra sociedad actual; sin importar que sus influencias provengan de la tradición clásica griega, de la patrística y la escolástica del medioevo, sabemos que el fraile logró llevar todos estos conocimientos a la época en la que vivió, dejando ese firme legado de pensamiento humanista que hasta la actualidad se convierte en una necesidad primaria; Enrique Ruiz señala: “La actualidad de la figura de Las Casas radica más bien en el carácter profético de su vida y su obra, las cuales serán siempre para el hombre que sufre y que padece por el sufrimiento de sus hermanos una fuente de esperanza”<sup>9</sup>

La actualidad del pensamiento lascasiano radica también en la convicción que tuvo por la búsqueda del bien común manifiesto en la lucha contra las injusticias sociales y los intereses de poder ligados a un grupo social minoritario; cabe señalar que Bartolomé de las Casas defendió a los grupos indígenas de los territorios americanos; en la actualidad esa defensa continúa debido a que Latinoamérica ha sido sumergida en estado de violencia y esclavitud constante, por lo que es obligación de todos sus habitantes continuar con la noble misión que en algún momento el fraile llevó a cabo.

<sup>8</sup> Bartolomé de las Casas, *De Regia Potestate*, p. 51-52.

<sup>9</sup> Enrique Ruiz, “Actualidad de Bartolomé de las Casas”, en *Actualidad de Bartolomé de las Casas*, p. 69.

## Nociones universales de ser humano

Bartolomé de las Casas es un pensador emblemático para América Latina y el Caribe, dejó huella por su ferviente participación en la defensa de los nativos americanos, quienes sufrieron vejaciones y violencia por parte de los compatriotas del fraile; sin embargo, la naturaleza de su pensamiento trasciende las fronteras de la defensa social y se convierte en un modo de ser que define comportamientos éticos en el ser humano; a través de su obra plasma nociones de la naturaleza del ser humano, en la cual impera la libertad convirtiéndola en una máxima de esta corriente; para el fraile ésta se ejerce a través de sus facultades; por otra parte, el fraile hace una crítica a la esclavitud vivida en su época que se expresa en la ausencia total del ejercicio de la libertad; esclavitud impuesta, de manera violenta, por los dirigentes de la sociedad; reconocemos, además, que la propuesta de Bartolomé conserva elementos que pueden ayudar a comprender y mejorar el contexto social actual, pues, a través de su pensamiento, traspasa las fronteras del tiempo y establece una concepción universal de la especie humana.

A partir del siglo xx, gracias a su obra, historiadores, filósofos y literatos pudieron conocer a profundidad el contexto en el que fraile se desarrolló, y, cómo influyó en el pensamiento de su época, por lo que fue duramente juzgado y criticado, esto provocó que se creara una leyenda negra alrededor de la imagen del fraile, donde, se le responsabilizó de la esclavitud del africano en el Nuevo Mundo; sin embargo, para Isacio Pérez, esta leyenda negra está basada en dos cosas reaccionarias: la primera “la de haber sido enemigo de los españoles”<sup>10</sup> y la segunda “la de haber sido enemigo de los negros”;<sup>11</sup> es decir, las críticas fueron una reacción por parte de los españoles para justificar la existencia de la esclavitud de los nativos americanos. En la actualidad, sabemos que Las Casas representa la primer lucha humanista social con la que logró plasmar, de manera explícita, que

<sup>10</sup> Isacio Pérez Fernández, “Estudio preliminar”, en *Brevísima relación de la destrucción de África*, p. 13

<sup>11</sup> *Ibidem*.



los problemas más relevantes de su época fueran escuchados y que su interés tanto por las Indias como por África era exactamente el mismo, detener las consecuencias que trajo consigo la era de los descubrimientos, es decir, las injusticias que vivían en ambos lugares, que más adelante con la época mercantilista se intensificaron, y desde la aparición del capitalismo se impusieron nuevas formas de conquista que utilizaban métodos más agresivos y, que hasta cierto punto, lograron un estado de esclavitud en la sociedad global; es por ello que la antropología filosófica de Las Casas no sólo puede reducirse a un grupo social, más bien en ella se comprende a la humanidad entera y los problemas sociales como la pobreza, la explotación, la desigualdad, la injusticia, la violencia, la corrupción, el desempleo, la inseguridad y la discriminación conciernen a toda la sociedad global. La globalización, en la que actualmente vivimos, provoca que los problemas sociales se vuelvan de talla mundial; desde los orígenes de la conquista hasta el presente continua una larga lucha entre los sectores de la población que son violentados por los grupos tiránicos de poder ocasionada porque se les ha impedido ejercer de manera plena su libertad; es así que para Lewis Hanke: “Las Casas fue un precursor de los activistas después de la Segunda Guerra Mundial, comenzaron su agitación en Europa y América para mejorar la existencia humana”;<sup>12</sup> éste autor hace hincapié en que la antropología filosófica de Bartolomé de las Casas es universal, precisamente porque los ideales de libertad continúan latentes; durante siglos el mundo occidental ha tenido actos megalómanos causando los peores pesares a la sociedad; pero, a finales del siglo XIX la sociedad europea se encontraba inmersa en guerras constantes entre los regímenes tradicionalistas y las nuevas políticas nacientes, provocando dos grandes guerras que trajeron consigo crisis, no sólo económica o política, sino también una crisis existencial que devastó al ser humano y fue así como al término de la Segunda Guerra Mundial regresó al radar, con mayor intensidad, la reflexión sobre qué es la libertad; bajo este contexto internacional y los nacientes

<sup>12</sup> Lewis Hanke, “Mi vida con Bartolomé de las Casas 1930-1985”, en *En el quinto centenario de Bartolomé de las Casas*, p. 16.

movimientos estudiantiles y sociales que se dieron a partir de la segunda mitad del siglo xx, varios pensadores de América Latina no dudaron en retomar la universalidad del pensamiento lascasiano, para defender, una vez más, la libertad y la justicia como máximas para el mundo contemporáneo. A propósito, Gadamer, en su texto *Ciudadano de dos mundos*, señala que “Lo que es justo para la vida ordenada, para el bienestar de la vida, será considerado un fin y por ello elegido. Es la racionalidad de la razón práctica, que gobierna nuestras acciones, así como la conveniencia de los medios elegidos mientras actuamos”<sup>13</sup>

La vigencia de la antropología filosófica del padre Las Casas, entonces, radica en que a pesar de que el hombre cambia de época, en él se encuentran problemas que lo atormentan desde sus primeros años de existencia, a pesar de que el fraile tuvo influencias aristotélicas tomistas así como del humanismo renacentista, en el cual, se cuestionaban las viejas interpretaciones del pensamiento clásico griego, principalmente de Aristóteles, Bartolomé fue uno de los pensadores que se manifestó desde una filosofía pacifista universal a través de su propia noción de hombre; para Las Casas el hombre tendrá una composición corporal y espiritual, ambas características dejan ver sus influencias cristianas, pero a su vez en cada una de ellas se integran elementos que para él son esenciales en el ser humano como la voluntad y el entendimiento, ambos permiten que tome decisiones que lo lleven a la vida plena en sociedad, este ejercicio de los esenciales es la libertad misma, esta actividad se verá regulada con deberes y derechos que el fraile detalla en las tres prudencias, las cuales a su vez muestran una evolución en el ser humano, comenzando desde una individualidad, continuando con un núcleo familiar, y terminando con un ejercicio social, es aquí donde encontramos una de las críticas más grandes del fraile hacia los grupos de poder que han gobernado a la humanidad a lo largo de la historia, a pesar de que el ser humano está inclinado a su propio bien, el ejercicio de la libertad puede llevarlo a un

.....  
<sup>13</sup> Hans-Georg Gadamer *La herencia de Europa*, pp. 112-113.



acto bueno o malo, y como en algún momento el mismo fraile menciona dentro de la *Apologética. Historia Sumaria* que el hombre intenta toda su vida ejercer su libertad, y, dentro de este ejercicio puede errar o acertar en sus actos, sin embargo, la autoridad está obligada a buscar una vida buena en sociedad, a partir de esta afirmación, podemos dilucidar que la autoridad es la que se encuentra en el último peldaño de evolución humana que marca Las Casas, ésta tiene como cualidad el interés de ejercer plenamente la libertad individual y la libertad colectiva, en todo este desarrollo se encuentra la actualidad y universalidad en el pensamiento lascasiano, y también una preocupación ética por el otro, al respecto Mauricio Beuchot dice: “Al construir su antropología filosófica, Las Casas comienza por extraer propiedades o predicados del hombre a partir de su composición corporal-espiritual, alguno de sus predicados son esenciales, otros propios, pero unos y otros citan deberes y derechos en el hombre”.<sup>14</sup>

La antropología filosófica que construye Bartolomé de las Casas muestra la visión del ser humano sin limitarlo a la pertenencia de un grupo social, de una cultura, de su poder adquisitivo o grado académico o, incluso, de sus rasgos raciales; el fraile se pronunció en favor de un ser humano con facultades que lo identifican en su propia naturaleza; la esencia del ser humano es la razón y por lo tanto también la libertad; no obstante, todo aquello que impide el desarrollo y el crecimiento del hombre se convierte en accidentales, es decir, factores ajenos a la naturaleza del hombre que le impiden desarrollarse como tal; el fraile en su obra *De Regia Protestate* expone que aún la esclavitud no es propia de la naturaleza del hombre, sino un accidental; pues ella es reflejo de una imposición violenta de ideas y formas de vida; consecuencia de esta imposición el ser humano se ve imposibilitado para utilizar su razón y su prudencia; por lo tanto, la libertad se ve completamente anulada en su ejercicio: “Por eso la esclavitud de suyo no tiene su origen en causas

<sup>14</sup> Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México Colonial*, p. 66.

naturales, sino accidentales; es decir por haber sido impuesta o en virtud de una figura jurídica, a decir de las instituciones y el Digesto”.<sup>15</sup>

Los elementos que propician una esclavitud se reflejan en la tiranía y la codicia que imperan en el dirigente que gobierna a la sociedad, ocasionando miedo e impidiendo así, que la voluntad y el entendimiento del hombre deliberen de manera clara sobre sus actos; en la actualidad, el ser humano aún vive bajo el yugo de los accidentales que le impiden alcanzar esa vida buena en sociedad; el mundo sigue siendo gobernado por tiranos, a los que sólo les interesa alcanzar sus propias metas y enriquecerse del erario público; ninguno de ellos se preocupa por resolver los problemas como la desigualdad social, la pobreza, la inseguridad y la corrupción, poco a poco han anulado los derechos que garantizan un bien común, lo que ha provocado que se impongan reglas sociales para resguardar la seguridad de estos dirigentes, ayudados de los medios masivos de comunicación y las redes sociales, las cuales imponen formas de pensar, vivir y existir en la sociedad, provocando que ésta se encuentre en un estado pasivo y no utilice su razón para actuar libremente, al respecto Mauricio Beuchot menciona: “Del predicado esencial que es la definición, se sigue el predicado esencial de la unidad de los hombres, no hay diferencias esenciales o sustanciales sino accidentales”.<sup>16</sup>

Es por ello que, para Las Casas, el hombre libre o la libertad, radica en la razón misma; en su obra *Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión* dice que la libertad es el ejercicio de las facultades del hombre, debido a que una vez que se han buscado los motivos que satisfacen al entendimiento, la fuerza de voluntad se verá persuadida; es así como el hombre actúa conforme a su propio bien y es libre; a sabiendas de que la libertad, ejercida con responsabilidad, es aquella que siempre busca un bien común, por eso el tirano no puede ser una autoridad, pues debe existir una preocupación por el otro, aquí se encuentra la ética del pensamiento lascasiano; no se debe perder de vista que el ser humano

<sup>15</sup> Bartolomé de las Casas, *De Regia Potestate*, p. 17.

<sup>16</sup> Mauricio Beuchot, *op. cit.*, p. 66.



vive en sociedad y tiene como fin último la vida plena, el buen vivir, donde todos gocen de los mismos derechos y tengan las mismas obligaciones:

Aunque la consecuencia es manifiesta, puede probarse brevemente, sin embargo, teniendo en cuenta que, de acuerdo con la condición de la naturaleza humana que goza de libre albedrío, el modo conveniente y natural como las criaturas racionales han de moverse, dirigirse y encaminarse a su propio bien, debe ser dulce, delicado y suave; de suerte que este movimiento les sea delicado, dulce, suave y connatural, tendiendo y encaminándose a él de su propio motivo, no menos que los demás seres de la creación.<sup>17</sup>

Desde esta perspectiva es que Gadamer le confiere a la comprensión un vínculo imprescindiblemente ético; es decir, la comprensión y el entendimiento del otro pueden materializar una relación consigo mismo, con el otro y lo otro: “La experiencia enseña aquí que nada impide tanto un verdadero entendimiento entre el yo y el tú como la pretensión de entender al otro en el sentido y la opinión de uno”.<sup>18</sup>

La obra de Las Casas no sólo ayudó a cimentar los ideales de igualdad y libertad en la sociedad mundial actual, también facilitó que los humanistas actuales, sobre todo los provenientes de América Latina, pudiesen establecer estudios históricos, antropológicos y filosóficos sobre los grupos sociales que se ven desplazados de las decisiones más importantes dentro de la política y economía; desde una perspectiva completamente latina, Bartolomé no sólo logró establecer un concepto de hombre mundial por su atención a los problemas que aquejan a esta sociedad, sino también construyó la identidad histórica latina como consecuencia de un proceso mundial; en la actualidad esa memoria ayuda a que los latinos tengan la posibilidad de pensarse como seres libres,

<sup>17</sup> Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, p. 73.

<sup>18</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, p. 36.

con facultades que les permiten ejercer su libertad; de ahí el reconocimiento de Lewis Hanke: “Su notable tratado antropológico, *Apologética Historia*, pudo haber servido muy bien como el primer tomo de la serie de Enrique Dussel y sus colegas están ahora publicando sobre la historia de los pobres en América Latina, la llamada historia de los de abajo”,<sup>19</sup> efectivamente, para el reconocido biógrafo del padre Las Casas, en su obra, se ve plasmada la originalidad que nace en el pensamiento de América Latina, a partir de la conquista de América, que trata de resolver o criticar problemas propios de esta zona geográfica y que en la actualidad siguen siendo problemas sin atenderse.

Así vemos reflejada la influencia que ha tenido el fraile durante el siglo xx y principios del milenio; influencia que no sólo ha ayudado a cimentar los ideales de una sociedad moderna latina, sino también llegó a revolucionar a la institución religiosa a la que perteneció; gracias a su obra *Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión*, encontramos su filosofía de la educación que defiende la libertad, con ferviente valor, como propia del ser humano, lo que se ha ido señalando hasta ahora; sin embargo, en ella resalta la importancia de la educación<sup>20</sup>, que debe ser de manera amorosa y persuadir con razones el entendimiento y voluntad del otro; de lo contrario, por imposición, a través de la violencia, se infunde el miedo que induce a los seres humanos a actuar de manera inerte, es por ello que, para nuestro autor la teología se vuelve una posibilidad de ser libre; a lo largo de la historia, la especie humana se ha visto

<sup>19</sup> Lewis Hanke, *op. cit.*, p. 16.

<sup>20</sup> Para Las Casas, la educación es una formación desde la transformación humana en el sentido de que su propuesta educativa sólo es posible en la medida que se consigue en la apertura al encuentro con lo otro, con lo que es diferente y cuando estamos dispuestos a sacrificar los intereses particulares e individuales. Así como el sevillano, Gadamer considera que hay que recuperar el sentido de formación Hegeliano: También él vio que la filosofía “tiene en la formación la condición de su existencia”, y nosotros añadimos: y con ella las ciencias del espíritu. Pues el ser del espíritu está esencialmente unido a la idea de formación. [...] La esencia general de la formación humana es convertirse en un ser espiritual general. El que se abandona a la particularidad es “inculto”; por ejemplo el que cede a una ira ciega sin consideración ni medida. Ver Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, pp. 40-41.



envuelta en guerras que sólo enaltecen el dominio de un nación sobre otra; por lo tanto, vale la pena pensar que la voluntad persuadida con buenas intenciones y la razón con argumentos, son posibilidades para que el ser humano contemporáneo rompa las barreras de superioridad y pueda comenzar un diálogo que ayude a solucionar todas las vicisitudes en la sociedad actual “Incluso quizás haya que decir que los ruegos y agradecimientos no son en absoluto formas de hablar, sino que pertenecen al ámbito del entendimiento mutuo por medio de gestos, que por lo demás determinan una gran parte de nuestra convivencia”.<sup>21</sup>

Lewis Hanke al respecto concluye: “En mi opinión, Las Casas hasta anticipó en alguna medida un movimiento que actualmente liderea el padre Gustavo Gutiérrez y otros religiosos, pues Las Casas creyó firmemente que la teología debería ser una fuerza liberadora mucho antes de que naciera la ‘Teología de la liberación’”.<sup>22</sup> Lewis Hanke no sólo vuelve a confirmar la universalidad del pensamiento lascasiano, sino también nos hace hincapié en que los actos malos en el hombre no se ven limitados a un grupo social, a un tiempo histórico, a una etapa del desarrollo psicológico o a una cultura, éstos también se extienden a todos los humanos que habitan en el mundo, es decir, todos los seres humanos tienen el mismo potencial de actuar tanto de buena o mala manera; es por ello que la defensa de los derechos humanos y la comprensión del hombre, como un ser de naturaleza libre, sigue vigente, independientemente si, en el ejercicio de su libertad, se inclina más por un acto bueno que por uno malo; en el mundo actual, vivimos bajo el yugo de un capitalismo exacerbado, como se ha mencionado y, en irrepetibles ocasiones, se ha dejado claro que el poder adquisitivo es más importante que la integridad, seguridad y la vida plena del ser humano; bajo este contexto de desvalorización del hombre, nos damos cuenta que la lucha emprendida por Las Casas continúa aún, precisamente, porque esta naturaleza en el hombre no se ha visto alterada.

<sup>21</sup> Hans-Georg Gadamer, *Mito y razón*, p. 89.

<sup>22</sup> Lewis Hanke, *op. cit.*, p. 16.

El fraile sevillano tuvo un concepto de la vida que, incluso para la filosofía moderna, rebasó parámetros de la ciencia histórica; su labor reflexiva acerca de la vida y su comprensión ética de las relaciones humanas pueden muy bien dar cabida a las siguientes palabras de Gadamer: “Toda la dimensión objetiva de la vida humana radica en la labor reflexiva de la vida y no en el sujeto de una teoría del conocimiento”<sup>23</sup>

Las Casas, sigue siendo un ejemplo de conciencia revolucionaria colectiva a nivel mundial; la sociedad continúa en la búsqueda de una autoridad que vele por sus intereses, que solucione los problemas los que enfrentan y que la voluntad colectiva se convierta en una prioridad; así lo piensa Luciano Pereña: “Las Casas Encarna la conciencia revolucionaria hispanoamericana de hoy”<sup>24</sup>

Asimismo, el fraile es un ejemplo a seguir al aprovechar el conocimiento de las ciencias humanas como un recurso de cambio; a través de su obra logró persuadir a los Reyes Católicos de España y su descendencia para que realizaran leyes a favor de los nativos americanos oprimidos; por lo tanto, los humanistas son la conciencia, la memoria y el imaginario de la sociedad; es importante que en la actualidad, donde impera el poder del capital y la ciencia sólo se ve como una fábrica de miles de ganancias, la lucha por concientizar y pensar a la sociedad sobre quiénes son y hacia dónde van, continúe, sólo así se podrá formar una opinión pública prudente que demande un bien común a los dirigentes de las naciones, dicho de otro modo, la connotación ética que asume frente a la comprensión entendida como apertura donde se establezcan auténticas relaciones entre personas, fue para el fraile un imperativo para alcanzar el sentido propio y colectivo de la vida, Gadamer al respecto a la ley menciona que “Sin embargo, la única pertenencia a la ley que aquí se exige es que el ordenamiento jurídico sea reconocido como válido para todos y que en consecuencia no existan excepciones respecto a él”<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, p. 36.

<sup>24</sup> Luciano Pereña, “Derechos civiles y políticos en el pensamiento de Bartolomé de las Casas”, en *En el quinto centenario de Bartolomé de las Casas*, pp. 109.

<sup>25</sup> Hans-George Gadamer, *Verdad y método I*, p. 402.



Bartolomé de las Casas se convierte en gran ejemplo de cambio: pensó la existencia del otro como su igual; a pesar del contexto tan complejo en el que vivió defendió a la población más vulnerable y logró deshacerse de todo prejuicio temporal, pues, la defensa de la igualdad, la libertad y la denuncia pública de la esclavitud, desde la perspectiva lascasiana, aún continúan siendo de interés para la especie humana, a nivel global, en palabras de Roberto Meza: “[...] el tema de la condena de la guerra nos transporta mansamente a otra de las cuestiones esenciales en obra tan rica y sugerente: la igualdad del género humano, el lenguaje actual, el disfrute y goce en toda su plenitud, de los derechos humanos [...]”;<sup>26</sup> en la obra de Las Casas se puede observar coherencia en todo su argumento, es decir, comienza definiendo al hombre como un ser racional virtuoso; dentro de estas virtudes que desarrolla el ser humano la más importante es la prudencia, porque le ayudará a mediar su entendimiento y voluntad; en este ejercicio, que realiza el ser humano, cotidianamente se encuentra la libertad; características que hacen a todos los humanos del mundo iguales, es decir, todos tienen las mismas posibilidades de desarrollarse y ejercer su libertad, sin importar de donde provenga, la edad que tenga, el sexo que los defina o la posición económica.

En torno a la libertad y la composición del hombre, Mauricio Beuchot concluirá que en la propuesta de Las Casas existe una actualidad y universalidad a través de su exposición de esenciales y accidentales en el ser humano; para el fraile todos los humanos en esencia son seres de razón donde radica la libertad misma; en efecto, eso es lo único que debería importar en una sociedad global, aunque existen accidentales que marquen diferencia entre las distintas naciones del mundo, como las prácticas culturales, religiosas, políticas y económicas, aun así, la esencia del hombre es ser libre y ningún tirano vestido de autoridad tiene derecho de corromper o esclavizar a un pueblo entero. “Por consiguiente, la unidad del género humano se preserva en lo esencial, en lo substancial

<sup>26</sup> Roberto Mesa, “Presencia de Bartolomé de las Casas en el ordenamiento de la sociedad internacional contemporánea”, en *En el quinto centenario de Bartolomé de las Casas*, p. 16.

y sólo puede aceptarse entre los pueblos diferencias accidentales, que no disuelve la unidad básica que sólo manifiestan los contextos heterogéneos en que se realiza la especie humana”,<sup>27</sup> así mismo Bartolomé de las Casas, encarna la búsqueda de la emancipación y la resistencia a la exigencia del respeto a la vida colectiva; efectivamente, la ética en Las Casas se ve reflejada en toda su obra, porque para él no existía nada más importante que la vida justa y buena en sociedad, dejando en segundo plano tanto los bienes inmuebles como los monetarios de una nación, donde la imagen del Estado, entonces, se ve reducida a ser un mero administrador que siempre debe de velar por el interés social, sólo así las naciones podrán ejercer de manera plena su libertad.

### **Derechos del ser humano como ciudadano del mundo**

La antropología filosófica de Bartolomé de las Casas explica que el ser humano tiene dos facultades: una de ellas, es el entendimiento y la otra, la voluntad; ambas, no pueden separarse y mucho menos pueden negarse en la naturaleza del hombre; por lo tanto, el ser humano siempre debe ser reconocido como un ser libre; para el pensamiento lascasiano Dios es la representación del hombre ideal que debe habitar en el mundo, es decir, Dios en sí es la suma de las facultades mediadas por la prudencia, las cuales tienen como máxima expresión la libertad; es por ello que, para el fraile, el hombre siempre se inclinará a su propio bien; así mismo, hace hincapié en que la persuasión amorosa es un medio para alcanzar ese ideal de un ser completamente libre; aunque la tradición cristiana es bastante notoria en la obra de Las Casas, en la actualidad, valdría la pena considerar si existe una religiosidad en el ser humano, la cual le permita pensarse como un ser que es en esencia racional y por tanto, ser en esencia libre, convirtiéndose así en un derecho natural. Queraltó

.....  
<sup>27</sup> Mauricio Beuchot, *op. cit.*, p. 68.



Moreno menciona: “La libertad se ve claramente que es una característica inherente al ser humano, es decir, no puede darse criatura humana si no es libre originalmente, el hombre es libre por necesidad de propia naturaleza”.<sup>28</sup> El hombre libre es aquel que puede gozar de su propia persona, es decir, la libertad ejercida se verá reflejada a través de las acciones voluntarias ejercidas por el ser humano y esta no puede coaccionar por nadie ni nada, en palabras del fraile: “De aquí se concluye que para la prescripción de una servidumbre basta la simple negligencia del titular que no la exige, conforme a las leyes del Digesto y del Código. Pues la prescripción va en favor de la libertad y nunca contra la libertad. La libertad, por el contrario, jamás puede perderse por prescripción”.<sup>29</sup>

Esta persuasión amorosa, por un lado, va más allá de una función puramente formal, por lo que el fraile consideraba que todo ser humano tenía entendimiento, como un constitutivo integral que le permite discernir, mediante el diálogo, lo que es mejor y más conveniente para la vida común; de aquí nace su preocupación por formular una propuesta humanista en sentido más vivencial e integrador, donde la persuasión amorosa es posible porque todos los seres humanos por naturaleza gozamos de inteligencia, entendimiento y comprensión; a propósito, Gadamer comenta sobre la inteligencia que la inteligencia está presente en todo comportamiento humano. O, para decirlo de otra manera: en todo comportamiento inteligente está presente el hombre en su totalidad. Es una posibilidad de la vida en la que el hombre se ha introducido, pero tan decisiva para su ser hombre, que le es posible tomar distancia de ella, utilizarla y dejar de hacerlo, ponerla en juego o excluirla del juego.<sup>30</sup>

Por otro lado, en el pensamiento lascasiano, la libertad es una característica propia de la naturaleza misma del ser humano; por tanto, no existe hombre que no sea libre originalmente, incluso se podría decir que

<sup>28</sup> Ramón-Jesús Queraltó Moreno, *op. cit.*, p. 101.

<sup>29</sup> Bartolomé de las Casas, *De Regia Potestate*, p. 22.

<sup>30</sup> Hans-Georg Gadamer, *El estado oculto de la salud*, p. 64.

se convierte en una necesidad natural propia del hombre; sin embargo, el ejercicio de la libertad conlleva una gran responsabilidad; pues, a pesar de que todos los seres humanos son libres pocos llegan a ejercerla de manera responsable; la libertad no puede limitarse a un simple “hacer lo que quiero” es más bien “actúo de esta forma porque decido y quiero”; dentro de estas razones, que el ser humano enumera para explicar su propio actuar, debe existir una conciencia de que esos actos pueden impactar en la familia y en la sociedad; mediante este ejercicio se busca y pretende alcanzar el bien común; para el pensamiento lascasiano el bien común es una construcción de la comunidad, en la cual todos los ciudadanos deben esforzarse por resolver las problemáticas que afrontan así como cuidar de su cultura y tradiciones y velar por los intereses sociales para un desarrollo ético colectivo; al respecto Mauricio Beuchot nos dice: “Este segundo predicado que Las Casas atribuye al hombre se da en vista de que el ser humano ejerce su voluntad conforme a la razón, y de esta conjunción de la razón y la voluntad —en la cual la primera ilumina la segunda— resulta la libertad, que es la voluntad ejercida consciente y responsablemente”;<sup>31</sup> por lo tanto, la actualidad del pensamiento lascasiano se manifiesta en el reconocimiento de los derechos naturales del hombre, es decir, la defensa de su libertad también se encuentra expresada en la lucha por restablecer la desigualdad y la injusticia social que son clara expresión de la violación de los derechos del hombre.

Comenta Gadamer: “Aquel a quien lo injusto le repugna como ataque a su gusto, es también el que posee la más elevada seguridad en la aceptación de lo bueno y en el rechazo de lo malo, una seguridad tan firme como la del más vital de nuestros sentidos, el que acepta o rechaza el alimento”.<sup>32</sup>

Dentro del pensamiento del padre Las Casas observamos una constante preocupación, por la forma en cómo se relaciona el individuo con su entorno: la naturaleza, la familia y la sociedad; de ahí el énfasis

<sup>31</sup> Mauricio Beuchot, *op. cit.*, p. 66

<sup>32</sup> Hans-George Gadamer, *Verdad y método I*, p. 72.



en la responsabilidad que tiene el ser humano como parte de ese todo; el ser humano está obligado a cuidar de la naturaleza porque es la que le permite sobrevivir en el mundo; gracias a la familia y a la sociedad puede desarrollarse de manera intelectual y ética, por ello debe aprender a ser sociable y afable con las situaciones que afectan a la comunidad a la que pertenece; esta relación también es una forma de ejercicio de la libertad; no perdamos de vista que en la línea de evolución<sup>33</sup> expresada en su pensamiento a través de la prudencia, cuya fase última es la prudencia política en donde no sólo se encuentra una preocupación por el ejercicio individual de la libertad, sino también la colectiva en la que se procura por solucionar los problemas sociales; Mauricio Beuchot menciona que “enseguida brota un tercer predicado principal que constituye uno propio del ser humano, a saber, el tributo de la sociabilidad”;<sup>34</sup> para el fraile su teoría de la razón práctica culmina en la sociabilidad; el ser humano cuando se encuentra en un contexto social puede explotar al máximo sus virtudes sobre todo la prudencia, ya que de ésta se deriva la tolerancia, la ecuanimidad, la fiabilidad y la responsabilidad de vivir en libertad; es decir, el ser humano por sí solo no podría evolucionar y se quedaría en un plano individualista que, incluso, lo frenaría en su desarrollo intelectual y espiritual; la sociabilidad, entonces, se convierte en una característica imprescindible y por más que intente alejarse de ella la necesitará para sentirse pleno; con lo expuesto hasta el momento, se afirma la universalidad del pensamiento lascasiano; en efecto, la noción de libertad en su propuesta radica en que todos los seres humanos del mundo son libres; Queraltó Moreno al respecto dice: “[...] si todas las naciones del mundo son hombres, todas las naciones de la tierra son consecuentemente libres,

<sup>33</sup> Término que utilizan autores como Mauricio Beuchot y Ramón Jesús Queraltó Moreno, en el cual engloban la idea que tenía el fraile en torno a los tipos de prudencia, las cuales, lejos de marcar una serie evolutiva histórica en el ser humano, muestran como éste desarrolla su prudencia desde una perspectiva individual hasta una perspectiva en comunidad.

<sup>34</sup> Mauricio Beuchot, *op. cit.*, p. 66.

y no puede darse lo contrario”.<sup>35</sup> Con lo anterior, Queraltó Moreno deja claro que la libertad pertenece a la naturaleza universal del ser humano y se convierte también en un elemento cósmico, pues, a partir de ella el hombre puede pensarse, idealizarse y cuestionarse sobre lo que es su existencia y cómo vivirla; el ser humano a partir de la libertad cósmica puede comprenderse como parte de un todo.

El ejercicio de la libertad en el hombre está íntimamente relacionado con la inclinación hacia el bien; esta inclinación también resulta ser una característica natural en el ser humano, ya que, al deliberar constantemente, el ser humano requiere de los actos de la prudencia; reflexión que Gadamer vincula de la siguiente manera: “Lo que es justo para la vida para el bienestar de la vida, será considerado un fin y por ello elegido. Es la racionalidad de la razón práctica que gobierna nuestras acciones, así como la conveniencia de los medios elegidos mientras actuamos”.<sup>36</sup>

Es decir, necesita preguntarse e indagar para deliberar sobre los actos que realizará, este proceso requiere de tiempo, paciencia y responsabilidad para enfrentar sus propias decisiones, y de esta forma alejarse paso a paso del mal, sin embargo, en la actualidad, el capitalismo y el liberalismo, pareja que rigen hasta ahora nuestra vida política, cultural y económica, han ido arrebatando la posibilidad en el ser humano de pensarse, la toma de decisiones se ha convertido en una elección apresurada e inconsciente, en la cual, la vida material se vuelve una prioridad, nublando el juicio de la comunidad para cuestionar a sus autoridades y buscar una vida libre y plena en sociedad, hasta aquí podremos ver que la lucha de Las Casas continúa, pues la esclavitud moderna no está alejada de la conquista y colonización vivida en la América del siglo XVI, es por ello que, el segundo derecho natural en el hombre es la educación, sólo a través de ésta puede llegar al conocimiento de lo verdadero y lo bueno, dentro del pensamiento lascasiano la máxima expresión de ello es el Ser Supremo. Gadamer por su parte señala que la educación implica la

<sup>35</sup> Ramón Jesús Queraltó Moreno, *op. cit.*, p. 102.

<sup>36</sup> Hans-Georg Gadamer, *La herencia de Europa*, p. 132.



atención de las aspiraciones y responsabilidades personales, asumiendo también el compromiso con lo y el otro: “[...] afirmo que la educación es educarse y que la formación es formarse [...] nos educamos a nosotros mismos, uno se educa y que el llamado educador participa, sólo por ejemplo como maestro o madre, con una modesta contribución”<sup>37</sup>

Cabe señalar que el fraile comparte con Gadamer que la educación se refiere a la formación como un proceso de la construcción de la vida, pero con relación a la apertura hacia el otro y lo otro, es decir, educar y educarse, es un proyecto que sólo se construye en la interrelación constante. Las Casas identifica que el ser humano se forma, se educa, permanentemente mediante el diálogo y la persuasión amorosa como constitutivos esencialmente de la naturaleza humana y, por tanto, de su naturaleza ética, y, al respecto Gadamer dirá que

la formación pasa a ser algo muy estrechamente vinculado al concepto de la cultura, y designa en primer lugar el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre. [...] “Pero cuando en nuestra lengua decimos ‘formación’ nos referimos a algo más elevado y más interior, al modo de percibir que procede del conocimiento y del sentimiento de toda la vida espiritual y ética y se derrama armoniosamente sobre la sensibilidad y el carácter”<sup>38</sup>

Ahora bien, en la actualidad, hablar de religiosidad resulta ser polémico; sin embargo, cabría preguntar ¿cómo logrará el ser humano conocer su propia religiosidad y alcanzar la vida plena? El ser humano lo hará a través de la búsqueda del conocimiento, la comprensión, el diálogo, el encuentro con el otro, es decir, para Las Casas el conocimiento será la verdad, en la cual, comienza a cuestionar su propia existencia, busca las respuestas que doten de sentido a su ser y dentro de este ejercicio logra ser libre, porque actúa de acuerdo con sus propios principios y

<sup>37</sup> Hans-Georg Gadamer, *La educación es educarse*, pp. 4-5.

<sup>38</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, p. 39.

creencias, en este proceso una verdad suprema es Dios, precisamente porque Dios representa el ideal de amor y bondad absolutos, que el hombre algún día espera vivir, en el pensamiento lascasiano se observa la influencia de una formación eclesiástica que tuvo el fraile, pero existe el deseo de que en algún momento histórico el ser humano encuentre la sociedad ideal para él.

Según Gadamer, el sentido de lo religioso es “una cuestión ineludible para cada uno de nosotros, una esperanza quizás, ciertamente una tarea que nos une y nos liga en nuestro comprendernos. Esta última tarea ética no puede separarse en efecto de aquella otra, la de comprender nuestra existencia”.<sup>39</sup>

Dios, entonces, encarna la utopía ética que quiere alcanzar el ser humano en su vida, actuar sabiamente, y encontrar el camino verdadero al bien, aunque éste puede errar en el camino y decidir de manera equivocada, el ser humano está en constante construcción y su obligación es alcanzar el fin último, Queraltó Moreno, al respecto dice: “[...] para Las Casas, está sellado en el hombre el conocimiento de que hay un Ser Superior y, juntamente con ello, está impreso en el hombre una natural inclinación de buscar a Dios por medio de la potencia intelectual o primer atributo esencial de la naturaleza humana”.<sup>40</sup>

De esta manera podemos observar que la religión es un rasgo que muestra la evolución de una sociedad, en la cual, existe una preocupación constante de un desarrollo intelectual y cultural colectivo, la religión se convierte en un rasgo de perfeccionamiento humano, pues ésta durante la época colonial sirvió como un medio de occidentalizar a los pueblos indígenas, enseñando costumbres y tradiciones del viejo mundo, éste Ser Supremo, entonces se coloca en lo más profundo del corazón humano, siendo el motor espiritual e ideológico. Por su parte, Gadamer considera que “mirar a otras culturas basada en religiones distintas de la nuestra,

<sup>39</sup> Hans-Georg Gadamer, *El último dios. La lección del siglo xx. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*, p. 149

<sup>40</sup> Ramón Jesús Queraltó Moreno, *op. cit.*, p. 104



pero con las cuales estamos en relación de intercambio, está aportándonos hoy día una nueva acuidad visual. Aprendemos a pensar con ellas, y eso nos permite entenderlas y entendernos mejor. Todos nos movemos ahora en un horizonte del preguntar que cada vez comparte más elementos, y al que podemos calificar, en nuestros términos, de ‘metafísico’.<sup>41</sup>

Es así como, la educación es una práctica cultural comunitaria, que permite el desarrollo y construcción de las sociedades, a partir del conocimiento de su pasado, el cual ayuda a que el presente no sea vacío, sin una crítica que lo distancie de su propio contexto, así como salvaguardar su identidad y costumbres, continuando un poco con el argumento que da el mismo fraile dentro de su obra *Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión*, donde escribe acerca de su teoría de la educación, ésta debe darse de manera amorosa, porque sólo ésta puede ayudar al ser humano a desarrollar sus facultades, el entendimiento por una parte lo hará a través del conocimiento que tenga sobre su propio mundo, el cual ordenará a la voluntad, para que así actúe correctamente.

El fraile, entonces, propone dos formas de adquirir el conocimiento, la primera llamada conocimiento racional, la cual, corresponde al conocimiento científico, el cual se aprende a través de la experiencia académica, donde los conocimientos son universales, que se han transmitido de generación en generación, los cuales se enriquecen de las investigaciones que cada generación realiza, para tener una mejor comprensión del mundo en el cuál habita, y que a su vez de manera insistente y utópica trata de solucionar las problemáticas que aquejan al ser humano desde los primeros años de su existencia, Queraltó Moreno al respecto dirá que “una corresponde con el conocer de los que se llaman principios fundamentales, los cuales se hallan en el hombre sin razonamientos ni racionios de ningún tipo, están como impresos en el hombre por el mero hecho de serlo”.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Hans-Georg Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, p. 100

<sup>42</sup> Ramón Jesús Queraltó Moreno, *op. cit.*, p. 126.

El segundo conocimiento, es el natural, éste es construido a través de la voluntad, recordemos un poco que para la propuesta lascasiana, el entendimiento engloba todos los procesos racionales que persuaden a la voluntad para actuar, ésta segunda vía de conocimientos será través de las propias experiencias de la vida que el hombre tiene, de ellas aprende como actuar y vivir en sociedad, aunque éstas también se ven afectadas por el prejuicio impregnado en el mundo construido, éstos se mantienen impresos en la consciencia del ser humano, esta cultura de la cual no puede prescindir el ser humano, es conformada por la memoria histórica, la cual, influye en la práctica de las facultades, pues en los actos de la prudencia se encuentra la duda y la investigación para descifrar esa duda, cuando el ser humano comienza a preguntarse sobre sus existencia e investiga de dónde proviene, entonces podrá construirse bajo sus propios principios, aquí se ubica el conocimiento del bien, a través de la aproximación al Ser Supremo, eligiendo siempre su libertad, es por ello que a lo largo de la historia este derecho se convierte en inamovible, siendo la prioridad de la humanidad, dejando de lado las limitaciones que establecen las naciones para ejercerla. Queraltó Moreno al respecto dice: “[...] todos los hombres pueden conocer a Dios en una primera aproximación por la sola luz de su entendimiento [...]”,<sup>43</sup> es decir, por su conocimiento voluntario, el cual lo inclina a su propio bien. Esta solidaridad, Gadamer la plantea, tal como lo considero Las Casas, desde el sentido de la amistad, una amistad que va desde la que se construye consigo mismo, con los demás, con la esposa, los hijos “[...] en la cual lo distinto, lo otro, el otro, lo otro del otro se vuelven compañía y también comprensión recíproca”.<sup>44</sup>

Así como la libertad y la educación son derechos naturales en el ser humano, también lo es la sociabilidad, dentro del pensamiento lascasiano el hombre se desenvuelve en el mundo de manera individual y social, la libertad ejercida con responsabilidad es aquella que tiene connotaciones

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>44</sup> Hans-Georg Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, p. 84.



positivas con la otredad, es decir, la libertad en el ser humano ejercida, es la capacidad de elegir el bien y la verdad, y esto impacta a la sociedad porque esas elecciones son hechas con conciencia y conocimiento de causa, convencidos de que los actos llevarán a la vida plena en sociedad.

En la actualidad, vivimos en grandes ciudades, donde el exceso de población humana nos hace creer que somos conscientes de esta naturaleza sociable, sin embargo, ya no se tiene la afabilidad de comprender al otro, tampoco existe una identidad del género humano, es decir, los sectores sociales se encuentran tan separados en intereses, pensamientos e ideas que ya no se tiene un objetivo en común, lo cual ha provocado que el ejercicio de la libertad se vea limitada, ese ejercicio se ve desde una perspectiva individualista, sin embargo es una responsabilidad social ejercerla. Queraltó Moreno al respecto dice: “Es natural al hombre al ser un animal sociable porque uno solo es insuficiente para la perfección y para la subsistencia, sin los demás hombres, ningún hombre podría conservarse, y la naturaleza no puede errar en lo que es necesario”.<sup>45</sup>

El ser humano que vive alejado de la sociedad es para Las Casas, un hombre que no existe en la misma naturaleza cósmica, es decir, la sociabilidad es una característica inherente al ser humano al igual que la libertad, ambas son importantes componentes en el ser, y hasta cierto punto se complementan.

La libertad es el ejercicio de las facultades, como se ha mencionado hasta ahora, ésta en un plano individual tiene una conciencia de los actos, que puede realizar el hombre, así mismo, en ellos existe una inclinación al bien, sin embargo, la sociedad permite al hombre desarrollar esos horizontes que coloca desde la individualidad en sus conocimientos y actos, es entonces la sociabilidad el derecho que permite al ser humano entender otras formas de existir, es aquí, donde la libertad se convierte en una responsabilidad, porque el ser humano en sociedad debe aprender a que su libertad ejercida, es decir, las decisiones que toma para actuar ante una situación no deben perjudicar la vida plena en sociedad.

<sup>45</sup> Ramón Jesús Queraltó Moreno, *op. cit.*, p. 102.

El ser humano requiere sentirse parte de un todo, naturalmente está inclinado a sociabilizar en un entorno familiar y social, constantemente necesita al contacto con sus semejantes. La sociabilidad, es la forma en la que el hombre se identifica dentro de su propia especie, cultura, lenguaje, cosmovisión e ideología y esto permite un desarrollo como ciudadano del mundo, a través de socialización, se es consciente de los problemas en común que aquejan a todo el conjunto, y sólo así la comunidad podrá buscar soluciones y condiciones mejores que permitan una vida plena en comunidad.

En la actualidad, el ser humano vive en poblaciones colosales, sin embargo, cada día se ve un alejamiento de los individuos de una sociedad mundial, las diferencias de clases influye para que el ser humano pueda sentirse dentro de un grupo social, la tecnología a pesar de que ha facilitado la vida del hombre, lo aleja cada vez más de ese sentimiento de pertenencia, y la comunicación se ve reducida a la lectura de mensajes, pero ya no existe la afabilidad suficiente que permite identificarse como ser humano, al respecto Queraltó Moreno menciona: “[...] al hombre no le basta la compañía esporádica de otros hombres, sino que necesita incluirse en un cuerpo permanente mucho mayor, en un cuerpo social, en una sociedad”<sup>46</sup>

## **A manera de conclusión**

El pensamiento lascasiano es base fundamental para hablar en la actualidad de derechos humanos; precisamente porque el fraile a partir de las nociones de la naturaleza humana, que desarrolla en su antropología filosófica, podemos dilucidar que, el ser humano naturalmente es un ser libre, sociable y que tiene la capacidad de aprender; es por ello que para el sevillano el derecho a la libertad, a la familia y educación son fundamentales para que

.....  
<sup>46</sup> Ramón Jesús Queraltó Moreno, *op. cit.*, p. 103.



el ser humano pueda ejercer en plenitud su voluntad deliberada a través de su entendimiento. Bartolomé de las Casas, por lo tanto, se convierte en una fuente de inspiración para dignificar y valorar al hombre; gracias a él y a pensadores como Gadamer, podemos continuar pensando los principios mínimos éticos y filosóficos que nos permitan construir una vida plena, recuperar el sentido que tiene el diálogo, el entendimiento, la solidaridad, la amistad, la comprensión, la inteligencia, la prudencia y la política, como cualidades humanas, que se manifiestan en la vida cotidiana, en saber vivir bien, para sí mismo, para los otros y lo otro.

Los derechos que señala Bartolomé de las Casas como la libertad, la educación y la sociabilidad, son inherentes a la naturaleza racional humana, se encuentran latentes en la forma en cómo el ser humano se desenvuelve en su entorno, al mismo tiempo, es lo que provoca que actúe de tal manera que siempre busque su propio bien, dentro de todo este ejercicio de los derechos naturales en el hombre, se encuentra la dignidad humana, se debe aprender a que el respeto al desarrollo de los seres en el mundo conforme a su propia naturaleza, es lo que llevará a una vida plena que dignifique a la especie humana, sin embargo, el hombre cuando elige que acto debe realizar, se encuentra en la posibilidad de errar y realizar actos tiránicos que provoquen todo lo contrario a la libertad y dignificación de su misma especie, más bien lo lleven a un estado de esclavitud, en el cual se limita su naturaleza racional, para Las Casas, el ejercicio más importante que debe realizar el hombre es el respeto a la libertad y dignidad de lo otro, precisamente porque ninguna especie en el mundo tiene derecho sobre otro, no puede imponer, juzgar o privar a los demás de los actos que dicta su naturaleza.

Aunque el fraile propone estas ideas para dignificar la imagen del indio americano, su antropología filosófica puede ser pensada desde la actualidad, ya que, el ser humano vive en constante privación de su libertad, gracias los sistemas políticos, económicos, la tecnología e incluso la cultura, han provocado que las sociedades globales acepten como verdad absoluta todo lo que se le es impuesto, la vida acelerada provoca que el

ser humano vea limitado su acto a un mero impulso, sin posibilidad de decidir a través de sus facultades y su prudencia, por lo tanto, en la actualidad hay un nula dignificación de lo que el hombre realiza, porque no se respeta su naturaleza racional. Jesús Ramón, al respecto menciona que “[...] por esa unidad del hombre y por esa misma dignidad de todos ellos, y, más que nada, por su libertad radical, han de ser respetados por encima de cualquier deseo que pueda privar de la más mínima parcela de libertad, incluso si es el celo en la predicación”.<sup>47</sup>

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

- Casas, fray Bartolomé de las, *De Regia Potestate*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1969.
- \_\_\_\_\_, *Apologética. Historia Sumaria Tomo I*, UNAM, México, 1967.
- \_\_\_\_\_, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, FCE, 1942.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992.
- \_\_\_\_\_, *El último dios. La lección del siglo xx. Un diálogo filosófico con Ricardo Dottori*, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Mito y razón*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1997.
- \_\_\_\_\_, *El estado oculto de la salud*, Gedisa, Barcelona, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002.
- \_\_\_\_\_, *La herencia de Europa*, Ensayos, Península, Barcelona, 1990.
- \_\_\_\_\_, *La educación es educarse*, Paidós, España, 2000.

.....  
<sup>47</sup> Ramón Jesús Queraltó Moreno, *op. cit.*, p. 105.

## **Bibliografía complementaria**

- Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía en el México Colonial*, Herder, España, 1996, p. 66
- Pérez Fernández, Isacio, “Estudio preliminar”, en *Brevísima relación de la destrucción de África*, San Esteban, España, 1989.
- Queraltó Moreno, Ramón-Jesús, *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, España, 1976.

## **Hemerografía**

- Hanke, “Mi vida con Bartolomé de las Casas 1930-1985”, en *En el quinto centenario de Bartolomé de las Casas*, Instituto de Cooperación Iberoamericana (coord.), Ediciones Cultura Hispánica, 2ª ed., España, 1986.
- Mesa, Roberto. “Presencia de Bartolomé de las Casas en el ordenamiento de la sociedad internacional contemporánea”, *En el quinto centenario de Bartolomé de las Casas*, Instituto de Cooperación Iberoamericana (coord.), Ediciones Cultura Hispánica, 2ª ed., España, 1986, pp. 141-155.
- Pereña, Luciano. “Derechos civiles y políticos en el pensamiento de Bartolomé de las Casas”, en *En el quinto centenario de Bartolomé de las Casas*, Instituto de Cooperación Iberoamericana (coord.), Ediciones Cultura Hispánica, 2ª ed., España, 1986, pp. 109-124.

## **Otros**

- León-Portilla, Miguel, “Discurso pronunciado por el Dr. Miguel León Portilla, cronista de la Ciudad de México”, en *Homenaje a Fray Bartolomé de las Casas (Quingentésimo aniversario de su nacimiento) 1474-1974*. México, Departamento del Distrito Federal/Secretaría de Obras y Servicios, 1974, pp. 17-18.
- Gómez Robledo, Antonio, “Discurso pronunciado por Antonio Gómez Robledo” en: *Actualidad de Bartolomé de las Casas*, México, Editorial Jus, 1975, p. 16.

**CRISTÓBAL CABRERA, PIONERO DEL  
HUMANISMO NOVOHISPANO. HACIA LAS FUENTES  
DE LA BIBLIA Y LOS PADRES DE LA IGLESIA**



*Miguel Santiago Flores Colín*

*Colegio de Letras Clásicas*

*Facultad de Filosofía y Letras, UNAM*

*msantiagoflores@filos.unam.mx*

### **El contexto del humanismo novohispano**

Cristóbal Cabrera es un autor apenas estudiado o ignorado por la mayoría de los manuales que abordan la historia y literatura novohispana.<sup>1</sup> A pesar de este vacío historiográfico puede y debe ser considerado como pionero del humanismo novohispano ya que representa uno de los primeros ejemplos concretos documentados de esos personajes entre dos mundos en los que podemos ver el “encuentro” de la cultura europea y la tradición mesoamericana<sup>2</sup> además de los religiosos franciscanos, dominicos y agustinos, que fueron las primeras órdenes en tener presencia y enfrentar la inculturación o aculturación en América. Así denomina e

<sup>1</sup> Recientemente Quiñones se ha ocupado un poco más de nuestro personaje incluyendo la presentación de algunos textos de Cristóbal Cabrera estudiados y traducido por el reconocido filólogo, *cfr.* José Quiñones Melgoza, “El neolatín mexicano del siglo XVI. Autores fundamentales y panorama de la poesía”, en Jessica C. Locke, Ana Castaño y Jorge Gutiérrez Reyna (coords), *Historia de las literaturas en México. Siglos XVI al XVIII. El primer siglo de las letras novohispanas (1519-1624)*, pp. 541-548. La edición crítica de algunos textos de Cabrera citados por Quiñones en dicho artículo, la encontramos en la siguiente antología, José Quiñones Melgoza, *Hispana seges nova. Tres documentos neolatinos novohispanos del siglo XVI*.

<sup>2</sup> *Cfr.* León-Portilla, Miguel, “Encuentro de dos mundos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, pp. 15-27.



incluye León-Portilla a los humanistas al principio del periodo novohispano:

[...] los humanistas de Mesoamérica no necesariamente son personas nacidas en ella, sino, como ya se dijo, hombres y mujeres que, acercándose a la cultura de raíces originarias, la que existió a través de milenios, y asimismo a quienes hoy mantienen rasgos de esa civilización, se sienten atraídos por ella y la investigan. Nos revelan elementos de lo que fue y en algunos casos, se interesan también por la situación de los llamados indígenas, es decir, lo más auténticos descendientes de los mesoamericanos prehispánicos. Y al surgir este interés, en algunos casos tratan de colaborar con ellos, teniendo como meta su mejoramiento y bienestar.<sup>3</sup>

Los pensadores e instituciones novohispanas son herederos directos de un humanismo no solamente de corte italiano y de los ideales del Renacimiento que permea el estudio de los autores clásicos y patrísticos, el correcto uso del latín y el empleo de la retórica y demás artes liberales, sino del denominado humanismo español que se gesta a finales del siglo xv y se encuentra en pleno desarrollo en las primeras décadas del siglo xvi donde encontramos a nuestro autor. Como ha definido el destacado historiador Joseph Pérez, este ambiente y contexto cultural en la península ibérica se desarrolló desde el apego de la sociedad renacentista a la religión y a la espiritualidad, debido a que “el retorno a la Antigüedad no significó la vuelta al paganismo ni un avance del libre pensamiento”<sup>4</sup>; más bien se practicaron “nuevas formas de espiritualidad, más auténticas, menos pensadas y más vividas”, la mayoría ortodoxas pero también algunas heterodoxas, que fueron favorecidas por los aristocracias gobernantes.<sup>5</sup> Este humanismo no rechaza las fuentes

<sup>3</sup> Miguel León-Portilla, *Humanistas de Mesoamérica*, p. 12.

<sup>4</sup> Joseph Pérez, *Humanismo en el Renacimiento español*, p. 39.

<sup>5</sup> Cfr. Joseph Pérez, *Humanismo en el Renacimiento español*, pp. 38-39.

bíblicas y patrísticas sino que se nutre de ellas y de la mano de las mismas desarrolla sus cimientos conceptuales antropológicos filosóficos y teológico, con un claro influjo de la *devotio* moderna,<sup>6</sup> de forma un poco diferente a otras corrientes humanistas del continente europeo, tal y como Beuchot ha estudiado y definido propiamente como humanismo novohispano en diversos estudios.<sup>7</sup>

Por su parte, Murillo Gallegos apunta a las características del humanismo español que nutrieron el humanismo novohispano: en continuidad con las vías escolásticas de los siglos XIV y XV; la centralidad de su reflexión fue el hombre, principalmente “el concepto de ley natural de la tradición escolástica, la reinterpretación del Aristóteles medieval, el problema de la justicia, de las leyes que debían regular las relaciones entre las naciones, en los límites entre lo espiritual y lo temporal”.<sup>8</sup> Desde las aulas complutenses y salmantinas donde se formaron con los grandes maestros y pensadores tales como Francisco de Vitoria o Bartolomé de las Casas o la sombra siempre presente de Alonso Fernández de Madrigal alias el Tostado,<sup>9</sup> los pensadores religiosos novohispanos adaptaron la filosofía, los cánones, la teología y la moral de las controversias y discusiones escolásticas a sus contextos particulares.

<sup>6</sup> José María Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, pp. 192-193; Miguel Santiago Flores Colín, *Hos igitur tales ac tantos viros catholicos orator imitari debet. Las fuentes patrísticas del pensamiento religioso novohispano del siglo XVI*, pp. 51-60 (tesis de doctorado).

<sup>7</sup> Cfr. Mauricio Beuchot, *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, UNAM, México, 1991, pp. 23-29.38-39.73-106.155-161; Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México Colonial*, pp. 53-153; Mauricio Beuchot, *Humanismo novohispano*, pp. 12-108; Mauricio Beuchot, *Ensayos sobre escolástica hispana*, pp. 95-102; Mauricio Beuchot, *Pensamiento de la Nueva España*, pp. 15-31; Mauricio Beuchot, “Literatura filosófica y teológica en la Nueva España”, en *Historia de las literaturas en México. Siglos XVI al XVIII. El primer siglo de las letras novohispanas*, pp. 567-587.

<sup>8</sup> Cfr. Verónica Murillo Gallegos, *Las palabras del discurso: Nueva España, Hombre y Humanismo*, p. 82.

<sup>9</sup> Emiliano Fernández Vallina, “La importancia de Alfonso de Madrigal, “el Tostado”, maestrescuela en la Universidad de Salamanca”, en *Salamanca y su universidad en el primer renacimiento: siglo XV*, pp. 161-178.



Por tanto, ni todo el humanismo en la sociedad novohispana fue “italianizante” de tinte científico-intelectual, vinculado al campo de la edición o de las bellas artes, ni toda reflexión intelectual se filtró solamente bajo la sombra de un Erasmo humanista y el “erasmismo”, como ha apuntado en parte Alcina Rovira, ya que todavía la figura de Erasmo de Rotterdam estaba en pugna, reflejada en su influencia y rechazo en la península ibérica.<sup>10</sup>

Éste fue el humanismo que permeó la vida y obra de Cristóbal Cabrera, en el contexto general de sus obras, pero de forma específica en sus traducciones de textos parabíblicos y patrísticos que han escapado hasta ahora a la adecuada atención e identificación de los estudiosos.

En este artículo se analizan estos textos de Cabrera que son las primeras traducciones del griego al latín documentadas en el ámbito novohispano, lo que llevará a revalorizar y repensar la figura de nuestro autor.

### **Cristóbal Cabrera, una vida entre Castilla, Nueva España y Roma (1513-1589)**

De origen burgalés, nacido en de acuerdo a las deducciones de Alcina en Santa Olalla de Bureba,<sup>11</sup> el 8 de diciembre de 1513, sabemos solamente que viajó a América y que lo localizamos en el entorno de la Segunda Audiencia cercano a Vasco de Quiroga y que firma como secretario el decreto de erección de la Catedral de México del año de 1535. Con estos datos escasos, pero no confusos, podemos establecer que comienza a tener contacto con el oidor de Madrigal de las Altas Torres por el año 1531 en el entorno de la Segunda Audiencia<sup>12</sup> o que tal vez haya llegado a la

<sup>10</sup> Cfr. Marcel Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, pp. 226-493.

<sup>11</sup> Juan F. Alcina Rovira, “Cristóbal Cabrera en Nueva España y sus *Meditatiunculae ad principem Philippum*”, en *Nova Tellus*, vol. 2, p. 131.

<sup>12</sup> Pablo Arce Gargallo, *La vida santa de Vasco de Quiroga. Su proceso de canonización*, p. 52.

ciudad de México ese mismo año, siendo acogido por el todavía defensor de indios fray Juan de Zumárraga o haber venido de la península en la comitiva del ya consagrado obispo de México en el verano de 1534. En ese entorno Con Cristóbal Cabrera terminó probablemente su formación clerical y se empapó del ambiente humanista de fray Juan de Zumárraga y los de los primeros clérigos de su diócesis la ciudad de México de entre los cuales se formó el primer Cabildo de la Catedral de México.<sup>13</sup>

Durante esta década de los años treinta recibió el subdiaconado y el diaconado de manos de fray Juan de Zumárraga<sup>14</sup> y su ordenación sacerdotal se verificó a finales de esa misma década, en los mismos años en que fue ordenado obispo el mismo Vasco de Quiroga y comenzó a conformar su obispado, cabildo y clero en la diócesis de Michoacán.<sup>15</sup> Para 1539, Cristóbal Cabrera es ya en ese momento un humanista, teólogo y poeta muy cercano a los dos obispos de la naciente Iglesia novohispana, Juan de Zumárraga y Vasco de Quiroga, de quienes aprende virtudes cardinales y teologales, aprovechando muy probablemente también las bibliotecas de ambos, como se refleja las obras datadas que analizamos más adelante.

Al menos por lo que conocemos, la biblioteca personal del primer obispo de México, si no tan voluminosa como se ha construido a través de una historiografía que ha mitificado la figura de fray Juan de

<sup>13</sup> Cfr. Gabino Castillo Flores, *El cabildo eclesiástico de la Catedral de México (1530-1612)*, pp. 29-77.

<sup>14</sup> José Quiñones Melgoza, “Dedicatoria de Cristóbal Cabrera a fray Juan de Zumárraga, obispo de México”, *Nova Tellus*, p. 346.

<sup>15</sup> Cfr. M. Bataillon, *op. cit.*, p. 820, nota 50; J. Closas Farrés, “Notas sobre el primer texto latino publicado en América”, *Universitas Tarraconensis. Revista de Geografía, Historia i Filosofia*, pp. 143-154; Elisa Ruiz García, “Cristóbal Cabrera. Apóstol grafómano”, *Cuadernos de Filología Clásica*, pp. 63-64.105. Juan Ángel Torres Rechy, *Edición crítica y estudio de la primera parte del Instrumento espiritual de Cristóbal Cabrera*, [tesis doctoral], pp. 3.28.32; Elisa Ruiz García, “Cabrera, Cristóbal”, *Diccionario filológico de la literatura española*, pp. 141-150; Josep Ignasi Saranyana (dir.), *Teología en América Latina*, pp. 60-62; J. Quiñones Melgoza, *Poesía neolatina en México en el siglo XVI*, pp. 15.21-22.



Zumárraga, lo que sí es cierto, es que a través de los libros supervivientes de la biblioteca personal del franciscano vasco, encontramos una riqueza de autores relacionados con la espiritualidad de la *devotio* moderna como Landulfo de Sajonia, Juan Gerson y Dionisio el Cartujano, teólogos escolásticos fundamentales como Alberto Magno, Buenaventura, Duns Scoto, Alonso Fernández de Madridal, Gabriel Biel, Tomás de Vio alias el Cardenal Cayetano, John Major y el antiluterano Josse Clichtove, entre otros, además de un buen número de autores relacionados con la predicación tales como Leonardo de Utino, Vicente de Ferrer, Guillermo Peraldo o Juan Pomerio. Ciertamente las obras del humanista Erasmo de Rotterdam pero también de otro filólogo y humanista, Jacques Lefèbvre d'Étaples, de biografía y suerte parecida al príncipe de los humanistas.<sup>16</sup>

El mismo Cabrera da testimonio en la dedicatoria que hace a fray Juan de Zumárraga de una de sus obras, en la que se define pequeño ante el “príncipe” de la Iglesia que es el obispo franciscano, *nos homunculi ad te tuique similes huius Novi Orbis praesules sic in laboribus assiduis collati*,<sup>17</sup> que le prestó un ejemplar de una de las ediciones neotestamentarias impresas por Erasmo de Rotterdam, para realizar la traducción del griego al latín de algunos textos contenidos en dicha obra, como analizamos más adelante.

En primer lugar, la década de los cuarenta del siglo XVI transcurre para Cristóbal Cabrera como secretario de Vasco de Quiroga, a quien acompañó durante varios años, de modo que, como ha destacado Arce,<sup>18</sup> se convirtió en el primer biógrafo del obispo michoacano, debido a los múltiples testimonios de las andanzas pastorales y espirituales de carácter milagroso que recogió en uno de los manuscritos vaticanos y

---

<sup>16</sup> Miguel Santiago Flores Colín, “Los libros de fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México. Nuevos aportes a su estudio y a la historia del libro y las bibliotecas en Nueva España en el siglo XVI”, en Circe Hernández Sautto, Manuel Gerardo Gómez Mendoza y Adrián Hernández González (eds.), *Gentes de saber en América, siglos XVI-XIX*, 19 pp. [texto en dictaminación].

<sup>17</sup> José Quiñones Melgoza, “Dedicatoria de Cristóbal Cabrera a Fray Juan de Zumárraga, obispo de México”, en *Nova Tellus*, p. 340-344.

<sup>18</sup> P. Arce Gargallo, *op. cit.*, p. 21.

que han sido retomados durante el actual proceso de canonización de “Tata” Vasco.<sup>19</sup>

Antes de regresar a su natal Castilla, a la mitad de esa década de los cuarenta del siglo XVI, sus biógrafos refieren una estancia de Cabrera en Cuernavaca como capellán de la segunda esposa de Hernán Cortés, Juana Ramírez de Arellano y Zúñiga mejor conocida como Juana de Zuñiga,<sup>20</sup> lo cual concuerda de alguna forma con las noticias que encontramos en sus dos impresos conocidos publicados ya en la Corte española, con permiso real y que vieron la luz en la imprenta vallisoletana de Francisco Fernández de Córdoba en 1548; en primer lugar la obra latina titulada *Meditatiunculae ad Principem Philippum*, colección de poemas acrósticos de inspiración bíblica y cristiana de aires erasmistas,<sup>21</sup> en 80 folios.<sup>22</sup>

En segundo lugar, tenemos otra obra con idéntico pie de imprenta, que es una traducción de una obra espiritual medieval titulada *De consolatione theologiae* del dominico Johannes de Dambach o Johannes de Tambaco (1288-1372).<sup>23</sup> Fue fray Juan de Zumárraga quien entregó a

<sup>19</sup> P. Arce Gargallo, *op. cit.*, p. 221.

<sup>20</sup> María Vicens Hualde, *Juana de Zúñiga o la primera nobleza castellana de América*. No obstante, esta obra no menciona la relación de la marquesa que abordamos con fray Juan de Zumárraga y Cristóbal Cabrera.

<sup>21</sup> Cfr. J.L. Gonzalo Sánchez-Molero, *El erasmismo y la educación de Felipe II (1527-1557)*, [tesis de doctorado], pp. 645-647.

<sup>22</sup> Cfr. J. L. Gonzalo Sánchez-Molero, *op. cit.*, 1997, pp. 103-104. Se conservan dos ejemplares impresos en la Biblioteca Vaticana dentro de los Mss. Vat. Lat. 1165 y Mss. Vat. Lat. 5023; otros impresos más se ubican en la Biblioteca Nacional de España, con la signatura R/11385 (digitalizado) y en la Biblioteca Pública de León, signatura FA.7878 (digitalizado). Un ejemplar más, proveniente del monasterio de El Escorial, está descrito en el sitio web de la Casa de subastas Sotheby's, <https://www.sothebys.com/en/buy/auction/2019/important-manuscripts-continental-books-and-music/cabrera-meditatiunculae-valladolid-1548> [Consultado el 23 de abril de 2023].

<sup>23</sup> Tal como hemos demostrado en otro artículo: Miguel Santiago Flores Colín, “Repensar la historia, circulación y traducción del libro al principio del periodo novohispano: las traducciones y ediciones de fray Juan de Zumárraga y Cristóbal Cabrera (1539-1549)”, en *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción*, vol. 17, núm. 2, pp. 265-280; véase también Carmen Cardelle de Hartmann, *Lateinische Dialoge 1200-1400: Literaturhistorische Studie und Repertorium*, pp. 614-623.



la marquesa el texto y que virtió en castellano nuestro autor, como se lee en la portada y prólogo de dicha obra. Se titula *Flores de consolacion. Dirigidas a la muy y ilustre y muy generosa Señora, la señora Doña Iuana de Zuñiga Marquesa del Valle*, y aunque se lee como año de impresión el 1549, el colofón reporta lo siguiente: *acabose a diez y siete dias de junio deste año, de mil y quinientos y cinquenta*. El impreso está compuesto de ciento cuarenta y siete folios.<sup>24</sup>

Este impreso de *Flores de consolacion* fue traducido a la lengua italiana años después, como refiere Ruiz García. Hemos identificado tres ediciones salidas de la imprenta veneciana de Gabriel Giolito de'Ferrari: de 1555 y 1558 bajo el título de *Fiori di ogni consolatione ad ogni fedel christiano, necessarii, a passare le onde di queste miserie humane, senza rimaner sommerso*, y de 1562, con la leyenda en la portada de ser traducidas al italiano por M Pietro Lavro Modonese, de una selección realizada por el dominico Tomás de Valencia, formada por 216 páginas.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Cfr. J. L. Gonzalo Sánchez-Molero, *op. cit.*, 1997, pp. 102-103. El ejemplar ubicado se encuentra en la Biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid, Biblioteca Histórica Fondo Antiguo con la signatura BH FLL 2807. Se puede visualizar en línea por medio de su versión digital: Cristóbal Cabrera, *Flores de consolacion*, Francisco Fernandez de Cordoua, Valladolid, 1549. [En línea]: [https://books.google.com.mx/books/ucm?vid=UC-M5322460647&printsec=frontcover&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.mx/books/ucm?vid=UC-M5322460647&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false) [Consultado el 23 de abril de 2023].

<sup>25</sup> Cfr. E. Ruiz García, *op. cit.*, pp. 104-105. Los tres impresos pueden consultarse en línea a través de Google Books, el de la edición de 1557 procede de la Biblioteca Nacional Central de Florencia: Tomás de Valencia, *Fiori di consolatione ad ogni fedel christiano, necessarii, a passare le onde di queste miserie humane, senza rimaner sommerso. Con i rimedi ad ogni infirmita spirituale composti delle sententie della Sacra Scrittura, & de' Santi Dottori Catolici*, Gabriel Giolito de Ferrari, Venecia, 1557. [En línea]: <https://teca.bncf.firenze.sbn.it/ImageViewer/servlet/ImageViewer?idr=BNCFO003341647> [Consultado 23 de abril de 2023]; el de 1558 de idéntica descripción bibliográfica con la diferencia del año de impresión, se conserva en la Biblioteca Nacional de Nápoles [En línea]: [https://books.google.com.mx/books?vid=IBNN:BNANT001740047&redir\\_esc=y](https://books.google.com.mx/books?vid=IBNN:BNANT001740047&redir_esc=y) [Consultado el 23 de abril de 2023]. Por último, el de 1562 fue escaneado del original de la Biblioteca universitaria Alessandrina de Roma: Tomás de Valencia, *Fiori di consolatione ad ogni fedel christiano necessarii, a passare l'onde di queste miserie humane, senza rimaner sommerso. Con i rimedi ad ogni infirmità spirituale composti delle sententie della Sacra Scrittura, & de' santi dottori catolici. Raccolti dal reuerendo padre*

Al respecto, cabe destacar que los dos impresos vallisoletanos de Cabrera fueron confundidos desde el siglo xvii por el bibliógrafo Nicolás Antonio, lo que ha pasado a través de los siglos, aunque Elisa Rivera García, ya citada y que podemos considerar la mayor estudiosa sobre la figura y obra de Cristóbal Cabrera, duda de la identificación que Nicolás Antonio hace de las *Meditatiunculae ad principem philippum* como un original latino del texto castellano de las *Flores de consolacion*. Como hemos demostrado por dos razones son textos diferentes: la existencia de los dos impresos y el hecho de que el texto fuente de *Flores de consolación* es otro muy diverso al de las *Meditatiunculae*.

Nuestro autor permaneció en la península ibérica, como canónigo en Medina de Rioseco por unos veinte años, porque todavía remite cartas a Roma en el año de 1569 al hacer el primer envío de sus obras como donación a la Biblioteca Vaticana. A principios de la década de los setenta del siglo xvi se verificó su traslado definitivo a la Urbe. Lo cierto es que algunos de sus manuscritos y su impreso *Rosarium Beatae Benedictaeque et Almae Virginis Dei genitricis Mariae*, están datados en la década de los ochenta.<sup>26</sup>

La última etapa de su vida, de otro casi treinta años, transcurre en Roma donde sus últimos años habitó en una casa con huerta en el Borgo Pío, muy cerca de la Basílica de San Pedro. También fundó un hospicio para mujeres que privilegiaba la recepción de españolas.<sup>27</sup> Cristóbal Cabrera falleció el 15 de noviembre de 1598 y se encuentra enterrado en la

---

fra Tomaso di Valenza, dell'ordine di San Domenico, et tradotti dallo spagnolo per m. Pietro Lauro modonese, Gabriel Giolito de' Ferrari, Venecia, 1562. [En línea]: [https://books.google.com.mx/books?id=VIX9zs2vfPUC&newbks=1&newbks\\_redir=0&dq=fiori+di+consolatio+ne&hl=es&source=gbs\\_navlinks\\_s](https://books.google.com.mx/books?id=VIX9zs2vfPUC&newbks=1&newbks_redir=0&dq=fiori+di+consolatio+ne&hl=es&source=gbs_navlinks_s) [Consultado 23 de abril de 2023].

<sup>26</sup> Cfr. E. Ruiz García, *op. cit.*, 1977, pp. 71-75; M. S. Flores Colín, "Repensando la historia, circulación y traducción del libro al principio del periodo novohispano: las traducciones y ediciones de fray Juan de Zumárraga y Cristóbal Cabrera (1539-1549)", *op. cit.*, p. 13.

<sup>27</sup> Cfr. E. Ruiz García, *op. cit.*, 1977, pp. 67-68.



capilla de la Inmaculada Concepción de la iglesia citada identificado con una lápida marmórea como describe también Rivera García.<sup>28</sup>

## Pionero del humanismo novohispano

Cristóbal Cabrera es una figura singular por esta razón: entre las décadas tercera y cuarta del siglo XVI novohispano conoce el griego y el latín y traduce de la primera lengua a la segunda, tiene contacto directo con ricas ediciones europeas que utiliza tanto para citar la Biblia como los autores clásicos o los padres de la Iglesia, lo que se observa a lo largo de su amplia producción literaria, principalmente teológica y poética que se conserva en su mayoría, como hemos señalado, en volúmenes manuscritos en la Biblioteca Vaticana, dados a conocer en su momento por el jesuita Ernest Burrus y después descritos de forma pormenorizada por Ruiz García.<sup>29</sup>

Este conjunto de obras, que Cabrera entregó en vida y después por voluntad testamentaria a la institución vaticana apenas ha sido estudiado. Son contados los especialistas que han abordado sus contenidos a excepción de los análisis que se han dedicado a la pieza poética conocida como *Dicolon Icastichon*, compuesta por nuestro autor y que forma el prólogo del *Manual de adultos*, guía catequética que por mandato de Vasco de Quiroga editó el mismo Cristóbal Cabrera, y es a su vez el impreso novohispano más antiguo conservado.

De este impreso solamente existen sus últimas páginas, precisamente donde se ubica el texto de Cabrera, como indicó García Icazbalceta en su colosal obra *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, que complementó Agustín Millares Carlo a mediados del siglo XX.<sup>30</sup> Closas Farrés también

<sup>28</sup> E. Ruiz García, *op. cit.*, 1977, p. 59.

<sup>29</sup> *Cfr.* E. Ruiz García, *op. cit.*, 1977, p. 71-81.

<sup>30</sup> Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600*, pp. 58-61.

estudió ese primer texto latino impreso y conservado de la imprenta de Juan Pablos.<sup>31</sup>

En los años ochenta de siglo xx, Alcina Rovira realizó un estudio analítico sobre las *Meditatiunculae*. En dicho artículo su autor equivoca la atribución a Cabrera de *Flores de consolacion* cuando en realidad Ruiz García indicó que *Flores de consolacion* era una traducción castellana de un original latino entonces desconocido<sup>32</sup> pero ahora identificado, tal y como ya hemos aclarado. En la última década de ese mismo siglo, Quiñones Melgoza editó algunos textos poéticos de Cabrera y la ya mencionada dedicatoria a Zumárraga.<sup>33</sup> Por último, en los últimos años el estudioso Andrew Laird analizó el conocimiento y uso de autores clásicos como Virgilio, Ovidio y Horacio por parte de Cabrera en sus poesías, pero desafortunadamente dicho investigador equivocó la identidad de nuestro autor, creyendo que fue un fraile franciscano.<sup>34</sup>

Además de la confusión de Laird, también dos historiadores contemporáneos, Torres Corominas y Bouza,<sup>35</sup> nombran a nuestro autor como Cristóbal de Cabrera, lo cual nos lleva a confirmar que este clérigo que divide su vida y obra entre la península ibérica, Nueva España y el Vaticano del siglo xvi, puede y debe ser mejor estudiado y conocido. Es necesario realizar un estudio monográfico actual sobre

<sup>31</sup> J. Closas Farrés, *op. cit.*, 1976, pp. 143-154.

<sup>32</sup> Cfr. J. F. Alcina Rovira, *op. cit.*, pp. 138; E. Ruiz García, *op. cit.*, 1977, p. 103.

<sup>33</sup> Cfr. J. Quiñones Melgoza, *op. cit.*, 2011, pp. 335-346; J. Quiñones Melgoza, *op. cit.*, 2012.

<sup>34</sup> Cfr. Andrew Laird, "Franciscan humanism in post-conquest Mexico. Fray Cristóbal Cabrera's epigrams on classical and Renaissance authors (Vat. Lat. 1165)", en *Studi Umanistici Picensi*, pp. 195-215; Andrew Laird, "Classical Letters and Millenarian Madness in Post-Conquest Mexico: The Ecstasis of Fray Cristóbal Cabrera (1548)", *International Journal of the Classical Tradition*, pp. 78-108 y Laird, Andrew, "From the Epistolae et Evangelia (c. 1540) to the Espejo divino (1607): Indian Latinists and Nahuatl Religious Literature at the College of Tlatelolco", en *Journal of Latin Cosmopolitanism and European Literatures*, pp. 9.17-18.

<sup>35</sup> Cfr. Torres Corominas, Eduardo, "Cristóbal de Cabrera", en *Historia Hispánica*, 2022. [En línea]: <https://dbe.rah.es/biografias/72646/cristobal-de-cabrera>. [Consultado el 23 de abril de 2023]; F. Bouza, "Memoria de memorias. La experiencia imperial y las formas de comunicación", en *Europa, América y el mundo. Tiempos históricos*, pp. 116-120.



su singular biografía, además de la edición crítica de un número más grande de sus textos.

En este último campo, Vindel publicó un artículo que se anunció como anticipo de una edición crítica de una doctrina cristiana titulada *Scuola de la doctrina y disciplina christiana* escrita por nuestro autor, concluida en Medina de Rioseco en 1567.<sup>36</sup> Por otro lado, Torres Rechy en su tesis de doctorado, elaboró un amplio estudio y la edición de la primera parte de del *Cancionero espiritual*.<sup>37</sup> Esto demuestra en parte, la riqueza y diversidad de la producción literaria de Cristóbal Cabrera.

Después de este recorrido, se verifica que su vida y obra son un complicado rompecabezas que ha sido mal ensamblado y que requiere, como indicamos, un estudio de todo lo que fue: clérigo, traductor, poeta, canónigo, inmaculista y grafómano. Mientras, solamente aportamos nuevas luces sobre algunos de sus obras en torno a la Biblia y los Padres de la Iglesia.

## Entre la Biblia y los Padres de la Iglesia

Los pensadores hispanos y novohispanos utilizaron a los Padres de la Iglesia como parte de la *Traditio*, siempre como respaldo y apoyo de su pensamiento y fe religiosa. La fuente primaria del pensamiento religioso novohispano fue la Sagrada Escritura, como testimonia magistralmente en su digresión, el mismo Diego Valadés en el ocaso del siglo XVI:

De hecho, todos los ejemplos pueden sacarse, tan copiosamente como se quiera, de los padres más ortodoxos, defensores de la fe católica, y de la ubérrima fuente y origen de todos los bienes, o sea, de la Sagrada Escritura, según la interpretación Vulgata que nuestra sacrosanta madre Iglesia Romana ha aprobado como auténtica en tan largo uso de siglos,

<sup>36</sup> Vicente Vindel Pérez, “La Scuola de la Doctrina Christiana (1567) de Cristóbal Cabrera”, en *Revista Española de Teología*, pp. 5-46.

<sup>37</sup> J. A. Torres Rechy, *op. cit.*, pp. 85-360.

y tal que es autoridad inviolable. Ella tiene, con respecto a la universal sabiduría humana, una proporción tal, cual es la computación de los montes con respecto a lo más bajo de los valles encajonados y con respecto a toda otra tierra plana.<sup>38</sup>

Los autores novohispanos, formados en uno u otro continente, comulgaron todos con un mismo método teológico y también con la rica influencia del humanismo español. A grandes rasgos, no existió mayor diferencia entre un texto escrito o publicado en la vieja Europa o en el Nuevo Mundo, ya que todos citaban la Biblia y a los Padres como fuentes de la teología, filosofía y cosmovisión católicas imperantes en dicha sociedad. Los textos patrísticos se utilizaron como *auctoritates* en la mayoría de dichos textos.

El uso en el siglo xv y xvi de la Biblia y de los Padres de la Iglesia en la teología y la espiritualidad de la península ibérica, que también se observa en Nueva España, como hemos abordado de forma global en estudios previos,<sup>39</sup> es necesario contextualizarlo dentro de la influencia de la *devotio moderna* en el pensamiento cristiano de la época que abarca tanto al humanismo español como a figuras tan destacadas como Erasmo de Rotterdam o Ignacio de Loyola: en esencia, es el regreso *ad fontes*, a las fuentes cristianas antiguas.

El mismo Erasmo, biógrafo, traductor, editor de diversos Padres de la Iglesia a lo largo de su vida, recomendaba ampliamente el estudio de los Padres de la Iglesia y sus métodos exegéticos de estudio de la Biblia,<sup>40</sup> como se lee en su *Enchiridion*:

<sup>38</sup> Diego Valadés, *Retórica cristiana*, p. 249.

<sup>39</sup> Cfr. M. S. Flores Colín, *op. cit.*, 2022, pp. 39-259.

<sup>40</sup> Cfr. Jan den Boeft, "Erasmus and the Church Fathers", en *The reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, pp. 560-569; Pedro Emilio Rivera Díaz, "Las ediciones de Erasmo de los Padres de la Iglesia", en *Temas patrísticos 1*, pp. 85-160; Paolo Sachet, "La chiesa davanti ai Padri: Erasmo, gli umanisti riformati e la patristica cattolica romana tra rinascimento e controriforma", en *Rivista di storia e letteratura religiosa*, pp. 389-419; C. Asso, "Teoria e pratica della filologia neotestamentaria di Erasmo attraverso le controversie sul *Novum Instrumentum*", en *Revolución en el humanismo cristiano. La edición de Erasmo del Nuevo Testamento (1516)*, pp. 23-42.



Los intérpretes de la Sagrada Escritura han de elegir todos aquellos que más se apartan de la letra. Tales son, después de san Pablo, Orígenes, san Ambrosio, san Jerónimo, san Agustín. Veo que los más modernos teólogos se adhieren demasiado alegremente a la letra y gastan sus energías más en sutilezas capciosas que en iluminar el sentido oculto, como si san Pablo no hubiera dicho que nuestra ley es la del espíritu [...]. Tendrás que adquirir un método, es decir, una cierta técnica, como la que nos da Dionisio en un libro titulado *De los nombres divinos* y el mismo san Agustín en su obra *De la doctrina cristiana*. Después de Cristo, el apóstol san Pablo descubrió algunas fuentes alegóricas. Orígenes va a la cabeza en esta clase de teología. Nuestros teólogos actuales, sin embargo, no la tienen en cuenta o la cultivan sin entusiasmo.<sup>41</sup>

La esencia espiritual de la *devotio* moderna estuvo presente en la vivencia religiosa de la naciente Nueva España como una línea de continuidad de la vivencia espiritual de la España de los siglos xv y xvi. Morales Valerio traza claramente estos rasgos e influencias, describiendo las fuentes y líneas de la espiritualidad franciscana en el contexto novohispano, así como las obras místicas propias de la orden y algunos escritos espirituales y hagiográficos. Esa cercanía especial con la *devotio* moderna se refleja especialmente en el “deliberado interés” de los frailes que tradujeron obras de esta corriente espiritual y las difundieron como parte de la espiritualidad indígena:

The 16th-century Franciscans of Mexico are a singular testament to the close relationship between the *devotio moderna* and humanism. The love of the early Franciscans in New Spain for the classical works of the *devotio moderna* finds various manifestations, among which the most remarkable is the translation into Nahuatl of some of these texts -a fact

<sup>41</sup> Erasmo de Rotterdam, *Enquiridion. Elogio de la locura. Coloquios (selección)*, pp. 19.65.

which strenghtens the idea that the friars deliberately tried to introduce mystical practices into Nahuatl Christianity.<sup>42</sup>

Del ambiente cultural y espiritual de la época y de la vivencia franciscana, saltamos a la figura de fray Juan de Zumárraga, en quien la presencia de la *devotio moderna* en su vida y obra es fácilmente visible, a través de las obras de los más representativos autores de esta corriente espiritual, que el mismo primero obispo de México, mandó imprimir en la naciente imprenta de Juan Pablo, el *Tripartito christianissimo y consolatorio* de Juan Gerson, y la obra titulada *Este es un compendio breve que tracta de la manera de cómo se han de hazer las processiones: compuesto por Dionisio Richel cartuxano: que esta en latin en la primera parte de sus preciosos opusculos: romançado para comun utilidad*, de Dionisio el Cartujano.<sup>43</sup>

Esto se complementa con la misma declaración del franciscano por su preferencia intelectual y espiritual de la obra del mismo Dionisio el Cartujano,<sup>44</sup> conocido como “Doctor Extaticus”, en la carta dirigida al Emperador Carlos V, el 17 de septiembre de 1538. Contamos igualmente con el testimonio y ejemplares de gran parte de las obras de este autor, presentes en la biblioteca personal del mismo fray Juan de Zumárraga,<sup>45</sup> como vivo reflejo del adagio del siglo XVI: *Qui Dionisium legit, nihil non legit*.

Por el contacto e influencia del religioso obispo en nuestro autor, visualizamos las influencias y presencias intelectuales y espirituales de nuestro personaje estudiado, a lo cual hay que añadir su relación como secretario de Vasco de Quiroga por cerca de una década, que lo llevó seguramente a utilizar la riquísima biblioteca episcopal michoacana,

---

<sup>42</sup> Francisco Morales Valerio, “New World Colonial Franciscan Mystical Practice”, en *A New Companion to Hispanic Mysticism*, pp. 71-101.

<sup>43</sup> Descripción detallada y comentario de estas dos obras puede verse en Fernando Gil, *Primeras doctrinas del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*, pp. 289-293.

<sup>44</sup> Cfr. Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México*, vol. 4, p. 164.

<sup>45</sup> F. Gil, *op. cit.*, pp. 651-652.



recordando que Cristóbal Cabrera es además, el primer biógrafo del ahora beato “Tata Vasco”,<sup>46</sup> en la cual tuvo contacto con diversos autores clásicos y cristianos en las ediciones de la época. Así, el interés y estudio de Cristóbal Cabrera en torno a la Biblia y los Padres de la Iglesia, quedan enmarcados de forma paradigmática como punto de referencia de la presencia de las Sagradas Escrituras y los santos Padres en los principios del pensamiento religioso novohispano del siglo XVI.<sup>47</sup>

De manera patente, observamos dicho interés y estudio en los manuscritos latinos 1164, 5026 y 5036 de la Biblioteca Vaticana,<sup>48</sup> donde encontramos tres traducciones de textos patrísticos cuyos títulos respectivamente son: *Argumenta in omnes beati Pauli epistolas et alias catholicas ac canonicas*; *Epistula ad Carpianum*, *Canones evangeliorum*<sup>49</sup> y *Basilii magni sententiae memorabiles*.<sup>50</sup> Junto a estas obras un tratado con abundantes citas, el *Instrumento espiritual dirigido a la Sacratissima Virgen Madre de Dios dulcissima Maria*,<sup>51</sup> obras todas de nuestro pionero novohispano.

---

<sup>46</sup> P. Arce Gargallo, *op. cit.*, pp. 21, 135-140.

<sup>47</sup> Miguel Santiago Flores Colín, “Presencia e influencia de los Padres de la Iglesia en los albores de la sociedad novohispana. Propuestas metodológicas y líneas de investigación para investigadores latinoamericanos”, en *Cuestiones Teológicas*, pp. 1-19. [En línea]: doi: <http://doi.org/10.18566/cueteo.v51n115.a10>. [Consultado el 23 de abril de 2024].

<sup>48</sup> Cfr. E. Ruiz García, *op. cit.*, pp. 71-78; 82-84.

<sup>49</sup> Cristóbal Cabrera, *Argumenta in omnes beati Pauli epistolas et alias catholicas ac canonicas*; *Epistula ad Carpianum*, *Canones evangeliorum*, Vat.lat.1164, fols. 173r-188v. [En línea]: [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.lat.1164](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.1164). [Consultado el 23 de abril de 2024].

<sup>50</sup> Cristóbal Cabrera, *Basilii magni sententiae memorabiles*, Vat.lat.5026, fols. 101r-121r. [En línea]: [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.lat.5026](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.5026). [Consultado el 23 de abril de 2024].

<sup>51</sup> Cristóbal Cabrera, *Instrumento espiritual dirigido a la Sacratissima Virgen Madre de Dios dulcissima Maria*, Vat.lat.5036, fols. 1r-458r. [En línea]: [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.lat.5036](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.5036). [Consultado el 23 de abril de 2024].

### ***Argumenta in omnes beati Pauli epistolas et alias catholicas ac canonicas***

En los folios 173v. al 188v. del manuscrito 1164, identificamos lo que ha escapado hasta ahora a los estudiosos de la obra de Cristóbal Cabrera: un texto patrístico relacionado con la trasmisión textual y estudio de la Biblia. Osorio Romero y Quiñones Melgoza<sup>52</sup> destacaron más el prólogo de Cristóbal Cabrera dedicado a Juan de Zumárraga, obnubilados por el hecho de ser la primera traducción de un texto griego en tierras mexicanas. En realidad, lo que está detrás es la primera edición crítica de un texto griego y su traducción latina documentada en Nueva España.

Recordamos el análisis de Osorio Romero, que describió los llamados *Argumenta* como:

[...] el primer testimonio de las letras griegas en Nueva España: la traducción que en 1539 hizo Cristóbal de Cabrera de los argumentos de las epístolas de San Pablo y de otros padres de la Iglesia. Ésta tiene por título *Argumenta in omnes Beati Epistolas et alias catholicas ac canonicas e Graeco in Latinum sermonem versa per Christophorum a Iesumaria cum adolescens adhuc apud Novae Hispaniae Indos ageret*. La obra consta de 25 argumentos que resumen las Epístolas de Santiago, San Pedro, San Juan, San Judas y, especialmente, de San Pablo; contiene la Epístola de Eusebio de Cesarea a Carpiano y la *Commemoratio* de la predicación y martirio de San Pablo, escrita por el diácono Eutalio. Cabrera empleó para hacer su traducción, según propia confesión, dos ediciones recientes: la Biblia políglota editada por el cardenal Cisneros en Alcalá entre 1514 y 1520 y la edición políglota que Erasmo hizo del Nuevo Testamento.<sup>53</sup>

Así, haciendo una lectura muy atenta de las palabras de Cristóbal Cabrera, en realidad podemos confirmar que los *Argumenta* son en realidad

<sup>52</sup> Cfr. J. Quiñones Melgoza, *op. cit.*, pp. 335-346.

<sup>53</sup> Ignacio Osorio Romero, *Conquistar el eco, La paradoja de la conciencia criolla*, pp. 80-81.



parte de una selección antológica, tomada en su mayor parte, de un conjunto de textos de época patrística conocido como el *Aparato eutaliano*, compuesto de ocho textos diferentes, que se estuvieron presentes a lo largo de los siglos, en numerosos manuscritos de las versiones griega, armenia, siríaca, latina, gótica y georgiana del Nuevo Testamento.<sup>54</sup> Específicamente los *Argumenta*, provienen de la *Editio Actuum apostolorum* (CPG 3640), *Editio epistularum catholicarum* (CPG 3641) y *Editio epistularum Pauli apostoli* (CPG 3642).<sup>55</sup>

Cada uno de dichos textos es una *recensio* o resumen o sumario de la mayoría de los textos neotestamentarios, *Hechos de los Apóstoles*, el *corpus* paulino y las cartas católicas, que servía para dividir los capítulos y unidades más pequeñas con la indicación de principio y fin de las perícopas litúrgicas. Como dijimos, fue un instrumento muy útil durante muchos siglos, en la trasmisión textual de los manuscritos bíblicos.

Las tres obras se relacionan con un personaje de identificación incierta —Cristóbal Cabrera ya lo sabía—, denominado *Euthalius* que, como nos indica Bianco en el *Nuevo Diccionario de Patrística y Antigüedad Cristiana*, es probablemente un autor del siglo IV, cuyas identificaciones con un diácono de Alejandría y/u obispo de Sulca o Sulci, son más bien fruto de una tradición hagiográfica posterior.<sup>56</sup>

Continúa Cristóbal Cabrera la descripción de su trabajo intelectual y la metodología utilizada en la carta-prólogo al obispo Juan de Zumárraga:

Así pues, recibiendo el códice ofrecido, me retiro al museo sin las musas. Y, tan pronto como miré cada una de las cosas que de ellos tradu-

<sup>54</sup> Véase la detallada monografía: Louis Charles Willard, *A Critical Study of the Euthalian Apparatus*.

<sup>55</sup> Euthalius Diaconus, “Editio Actuum apostolorum. Editio epistularum catholicarum. Editio epistularum Pauli apostoli”, *Clavis Clavium*, Brepols-Société des Bollandistes, Turnhout, 2018. [En línea]: <https://clavis.brepols.net/clacla/OA/Details.aspx?id=81CB9150610949819559533E3BDE4445>. [Consultado el 23 de abril de 2023].

<sup>56</sup> Cfr. M. G. Bianco, “Eutalio”, en *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Vol. I.

ciría, las encontré casi todas en el ejemplar de Basilea (cuya copia tu Caridad me había dado impresa con tipos muy recientes y elegantes). Así pues, a partir de la colación de uno y otro ejemplar, esto es, del de Alcalá y del de Basilea, traduje aquellos argumentos en griego que de manera anónima, esto es de autor incierto, se traen para todas las epístolas del Nuevo Testamento.<sup>57</sup>

De esta forma, tenemos ante nuestros ojos ahora, de forma clara, una pequeña edición crítica de los textos de Eutalio presentados en el mismo orden, siguiendo la edición de la Biblia Políglota Complutense,<sup>58</sup> como señala Cristóbal Cabrera, incluyendo allá donde se encuentran, los comentarios de Teodoreto de Cirro a las epístolas paulinas, o sea la *Interpretatio in quattordecim epistolas sancti Pauli*,<sup>59</sup> probablemente escrito en el 447 de nuestra era.

La revisión que menciona Cristóbal Cabrera sería esa comparación textual de los textos de Eutalio y Teodoreto de Cirro que aparecen en la Biblia Políglota Complutense con los de la tan criticada y novedosa edición del Nuevo Testamento realizada por Erasmo de Rotterdam y publicada en 1516 con el título de *Novum Instrumentum*,<sup>60</sup> influenciado por

<sup>57</sup> I. Osorio Romero, *op. cit.*, 1989, p. 81, nota 14.

<sup>58</sup> Cfr. Arantxa Domingo Malvadi, “Las fuentes de la Biblia Políglota en lengua griega”, en *V Centenario de la Biblia Políglota Complutense. La Universidad del Renacimiento, el renacimiento de la Universidad*, pp. 267-280. También descrito en Ma. V. Spottorno, “El texto griego del Nuevo Testamento en la Políglota Complutense”, en *Una Biblia a varias voces. Estudio textual de la Biblia Políglota Complutense*, pp. 200-201.

<sup>59</sup> Estudiadas por diversos especialistas en tiempos recientes, destacamos los trabajos de Viciano y la edición italiana a cargo Perreti, *cfr.* A. Viciano, “Homeron ex homerou saphe-nizein. Principios hermenéuticos de Teodoreto de Cirro en su comentario a las epístolas paulinas”, en *Scripta Theologica*, pp. 13-62; A. Viciano, *Cristo el autor de nuestra salvación: estudio sobre el comentario de Teodoreto de Cirro a las epístolas paulinas*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1990; Teodoreto di Cirro, *Commento alle Lettere di Paolo*, Paoline, Milano, 2017.

<sup>60</sup> Cfr. Patrick Andrist, “Structure and History of the Biblical Manuscripts Used by Erasmus for His 1516 Edition”, en *Basel 1516. Erasmus' Edition of the New Testament*, pp. 81-124. En la página 117 se encuentra la disposición de los textos de Eutalio en los códices utilizados por



las *Adnotationes ad Novum Testamentum* de Lorenzo Valla, que el mismo Erasmo había dado a la imprenta en 1505, donde el filólogo romano comparó el texto vulgata con la versión griega.

No sin problemas de lectura debido a la tipografía y problemas de transmisión textual de las fuentes manuscritas de las ediciones complutense y de Basilea, Cristóbal Cabrera logró su objetivo, brindar una traducción del griego al latín que es una ventana pedagógica desde los Padres de la Iglesia que mira hacia el universo bíblico. De esta forma los lectores novohispanos, tanto religiosos como españoles, criollos e indígenas pudieron tener acceso en latín a esos comentarios patrísticos que explican de forma sumaria y concreta varios de los libros neotestamentarios.

La dimensión humanista y pedagógica de esta antología de Cristóbal Cabrera se reflejó en dos aspectos: en primer lugar, el señalamiento del autor en el título de su texto manuscrito, que indica específicamente el contexto de su obra, “cuando todavía vivía, siendo adolescente, entre los indios de Nueva España”, lo cual evoca la convivencia, el trabajo pastoral y la formación intelectual en los colegios episcopales de sus obispos e inspiradores, Zumárraga y Quiroga.

En segundo lugar, tenemos la mención a los indígenas novohispanos con los que tuvo contacto, no sólo los nahuas, sino también los tarascos, en el contexto histórico del año 1540, cuando realizó la traducción, como bien lo ha ubicado Osorio Romero en su estudio.<sup>61</sup> Esto nos coloca en el escenario de un contexto humanista del aprendizaje de la lengua latina, tanto de españoles, criollos e indígenas de aquellos colegios de México y Michoacán con los que tuvo contacto Cristóbal Cabrera.

De manera paralela, se establecía el Colegio Imperial de Santa Cruz, entre 1536 y 1540, y discurrían los primeros años de las cátedras y magisterio de la constelación franciscana humanista en Tlatelolco,

---

Erasmus. Véase también Inmaculada Delgado Jara, “El texto griego y la traducción latina del Nuevo Testamento de Erasmo (1516)”, en *Revolución en el Humanismo cristiano, La edición de Erasmo del Nuevo Testamento (1516)*, pp. 43-70.

<sup>61</sup> Cfr. I. Osorio Romero, *op. cit.*, 1989, p. 82.

formada por “fray Arnaldo de Basacio, quien hacia 1538 estuvo auxiliado por fray Juan de Gaona. Dos años después, en 1540, Bernardino de Sahagún, Andrés de Olmos, Juan Focher y Francisco de Bustamante también impartieron clases en el colegio”.<sup>62</sup>

La segunda razón es pedagógica y la comprobamos por la misma disposición del texto, que sigue el orden del impreso de la Biblia Polígota Complutense, pero extracta solamente los *Argumenta* o resúmenes del epistolario neotestamentario, o sea, del *corpus* paulino primero y las cartas católicas al final, como hemos distinguido.

Cristóbal Cabrera no tradujo todo el texto patrístico, sino solamente forma la antología, complaciendo a los dominicos mencionados en el prólogo al obispo fray Juan de Zumárraga, pero con la mirada puesta en un amplio público lector en lengua latina tanto de esta obra como de la que sigue, con lo que tenemos estos textos patrísticos que se han relacionado siempre con la transmisión de la Biblia, como guías pedagógicas de su estudio y lectura.

### ***Epistula ad Carpianum-Canones evangeliorum***

Siguiendo la descripción de Cristóbal Cabrera en el famoso prefacio dirigido a Juan de Zumárraga, nos encontramos en el mismo manuscrito vaticano, ocupando los folios 188r al 188v, la carta de Eusebio de Cesarea a Carpiano, o *Epistula ad Carpianum* que contiene los *Canones evangeliorum*.<sup>63</sup>

.....  
<sup>62</sup> Michael Mathes, *Santa Cruz de Tlatelolco, La primera biblioteca académica de las Américas*, p. 23.

<sup>63</sup> Cfr. Eusebius Caesariensis, “Epistula ad Carpianum. Canones euangeliorum”, en *Clavis Clavium*, Brepols-Société des Bollandistes, Turnhout, 2018. [En línea]: <https://clavis.brepols.net/clacla/OA/Details.aspx?id=5F310CC35E1643B1BF9DADB144F79762> [Consultado el 23 de abril de 2023].



Este texto, aunque no muy amplio, fue uno de los textos patrísticos más copiados y traducidos a lo largo de la historia del cristianismo, ya que es una especie de índice y concordancia de los cuatro evangelios, antes de la división de la Biblia en capítulos y versículos, tal como se edita en la actualidad, y que fue elaborada por el gran obispo y biblista de Cesarea. Se suele encontrar al principio de los manuscritos neotestamentarios y ha desarrollado también una riquísima iconografía, tanto en códices griegos y latinos como siríacos, coptos o armenios, entre otros. Su función fluctúa entre la de un índice y una guía de lectura. En palabras de Crawford, el texto de Eusebio traducido por Cristóbal Cabrera fue uno de los esfuerzos editoriales más exitosos de toda la Antigüedad:

[...] the Canon Tables are a paratextual system designed to facilitate the reader's interaction with the text of the fourfold gospel by performing two primary functions: 1) structuring the reader's experience of the text by dividing four long narratives into smaller sections; and 2) making apparent the relationships that exist across these four narratives that would otherwise have been implicit. These structuring and linking functions of the paratextual apparatus have the result of organizing or ordering the textual content contained within the fourfold gospel, achieving a twofold classification at the micro-level of discrete passages and at the macro-level of entire gospels [...]. In fact, it would not be an exaggeration to say that Eusebius' edition of the fourfold gospel, equipped with his ingenious paratextual system, turned out to be one of the most successful publishing efforts in all of antiquity.<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> Matthew R. Crawford, *The Eusebian Canon Tables. Ordering Textual Knowledge in Late Antiquity*, pp. 54-55.

### ***Basili magni sententiae memorabiles***

Al final del ms. 5026, tenemos una antología de textos de Basilio de Cesarea titulada *Basili magni sententiae memorabiles*.<sup>65</sup> Tal como describe Ruiz García, el principal problema de varias obras de Cristóbal Cabrera y de esta antología de textos de Basilio, es el pésimo estado de conservación del papel y las tintas que lo soportan. Como sea, parece que no es imposible, aunque sí titánica, la labor de transcripción de la selección de textos de Cristóbal Cabrera, gracias a la afortunada digitalización en la web de la Biblioteca Vaticana, de algunos de los volúmenes de las obras de nuestro humanista pionero, entre los que se encuentran precisamente los textos estudiados.

### ***Instrumento espiritual dirigido a la Sacratissima Virgen Madre de Dios dulcissima Maria***

Por último, la presencia patrística en los escritos de Cristóbal Cabrera queda ejemplificada en las cerca de treinta referencias o alusiones de Pseudo-Dionisio, nueve de Agustín de Hipona y tres sonetos relacionados a Gregorio Nacianceno, en torno al numerado con el CCLVI de la segunda parte de su obra, *Instrumento espiritual*.<sup>66</sup>

Lo más probable es que sus traducciones patrísticas o la mayoría de las obras reunidas en los cuarenta y dos volúmenes del clérigo español en la Biblioteca Vaticana, como dijimos, pueden remitirse a sus residencias española o romana, después de una larga vida, ya que muere en la Urbe en el ocaso del siglo XVI, el 15 de noviembre de 1598,<sup>67</sup> Como sea, Cristóbal Cabrera es un gran ejemplo de los primeros humanistas que vivieron en nuestras tierras en los albores del periodo novohispano.

<sup>65</sup> Cfr. Cristóbal Cabrera, *Basili magni sententiae memorabiles*, op. cit.

<sup>66</sup> Cfr. J. A. Torres Rechy, op. cit., pp. 113-115.

<sup>67</sup> Cfr. E. Ruiz García, op. cit., pp. 59.66.126.



### *Meditatiunculae ad Principem Philippum*

Sus experiencias vincularon su quehacer intelectual a estas tierras y dejaron una huella indeleble en sus vidas, como lo testimonia otro de sus escritos novohispanos ya mencionado, las *Meditatiunculae*.<sup>68</sup> Es en este texto donde nos menciona abundantes detalles de su estancia en el naciente Virreinato, en su poema autobiográfico titulado *Ecstasis*,<sup>69</sup> de rasgos marcadamente humanistas y erasmianos, como resalta Alcina Rovira:

[...] el texto refleja la historia de una decepción y una evolución religiosa hacia actitudes más intimistas. El “Ecstasis” presenta con mucha claridad el desagrado de un hombre ante una situación esencialmente injusta y el desencanto se expresa en forma de visión milenarista, pero también en el estilo y la religiosidad de todas las *Meditatiunculae*. Una religiosidad intimista que medita sobre la palabra divina de la oración cotidiana, aderezada con ligeros toques de ética estoica y material erasmista, pero esencialmente alejando del coqueteo con los clásicos que aparece en el carmen a fray Jerónimo.<sup>70</sup>

En la edición vallisoletana de estas *Meditatiunculae*, y como una muestra más de su conocimiento de los Padres de la Iglesia, termina Cristóbal Cabrera con una *peroratio* (fol. 78) que contiene los siguientes versos:

Nemo nescit beati Augustini vilitantia in pangendis carminibus. A quibus nec divus abhorruit Hieronymus. Quid de vigilantissimo illius magistro proferam Gregorio inquam Nazianzeno cognomento Theologo? Quid de vilio illi immortalitate dignissimo Ambrosio? Quid de musico studio nostri Gregorii. Quid de viro gravissimo cothurno gallico incedente Hilario? Quid de lacteo illo Lactantio? Quid de Iuenco,

<sup>68</sup> Cfr. J. F. Alcina Rovira, *op. cit.*, pp. 139-163.

<sup>69</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 153-160.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 163.

Prudentio, Prospero caeterisque, viris illustribus quorum catalogum  
retexere superuacaneum fuerit.<sup>71</sup>

### ***Presencia patristica en el Manual de adultos. Actualización sobre las fuentes***

Cabrera es conocido como el autor del primer texto latino novohispano impreso que se conserva dentro del conocido *Manual de adultos*, tal como indicamos al principio del artículo.<sup>72</sup> En palabras de Menéndez Pidal, se trata del “primer ensayo de versificación clásica renacentista hecho en el Nuevo Mundo, primer latín impreso en el continente americano”.<sup>73</sup> El prólogo del *Manual* es un poema en dísticos elegíacos que comprende veinte versos, en la actualidad se conservan dos hojas de dicho impreso. En el título y en el verso diecisiete, encontramos ecos de Mario Victorino y de Sidonio Apolinar, las dos primeras alusiones patristicas de un texto novohispano conocido: *Christophorus Cabrera Burgensis ad lectorem sacri baptismi ministrum / Dicolon Icastichon*.<sup>74</sup>

La fórmula, compuesta por dos grecismos, señala Closa Farrés, “puede interpretarse como ‘prólogo en dísticos’ o también ‘oda compuesta en dísticos’”.

Cristóbal Cabrera recogió primero un eco de Mario Victorino,<sup>75</sup> tal como señaló el maestro romano en el primer libro de su *Ars grammatica*,<sup>76</sup> obra, como sus comentarios ciceronianos y varias traducciones de filósofos griegos, frutos literarios de su brillante carrera como rétor, que le merecieron, como señala Agustín de Hipona en sus *Confessiones*

<sup>71</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 145-146.

<sup>72</sup> La lámina I de esta obra nos ofrece el texto latino de Cristóbal Cabrera transcrito: J: García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 58.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 61, nota 8.

<sup>74</sup> J. Closas Farrés, *op. cit.*, p. 149.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>76</sup> Cfr. H. Keil (ed.), *Grammatici latini, volumen 6: Scriptores artis metricae*, p. 57.



VIII, 2, 3, una estatua en el Foro romano,<sup>77</sup> pero que al final de su vida se convirtió al cristianismo y escribió un comentario a las cartas de Pablo, himnos trinitarios y una serie de textos antiarrianos:<sup>78</sup> *Nempe bonum nihil fecerit oscitanbundus. / ...discipulis non aestu minus quam timore pallentibus exponere oscitabundus ordiris...*<sup>79</sup>

En segundo lugar, la carta del aristócrata romano de las Galias y obispo de Clermont, que inspiró a Cristóbal Cabrera, es un conocido texto de Sidonio Apolinar dirigido a su amigo, el gramático Domicio, probablemente escrito entre el 461 y 467, en el que lo invita a descansar durante el verano en su villa de Avitacum.

La clara influencia de la carta sobre la villa de Plinio el joven a Domicio Apolinar, ha sido revalorada por los estudiosos, que calificaban de mediocre o decadente la obra de Sidonio Apolinar. Recientemente, su epistolario ha sido reconsiderado como fuente histórica de su época, de la decadencia del occidente romano ante los reinos visigodos y las controversias contra los arrianos.<sup>80</sup>

<sup>77</sup> Cfr. San Agustín, *Obras completas. Las Confesiones, vol. II*, BAC, Madrid, 1979, pp. 312-313.

<sup>78</sup> Cfr. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus, vols. I-II, Études augustiniennes, Paris, 1968*; P. Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres, Études augustiniennes, Paris, 1971*; Marius Victorinus, *Opera. Opera theologica, vol. I*, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, 1971; Marius Victorinus, *Opera. Opera exegetica, vol. II*, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, Vindobonae, 1986; Mario Vittorino, *Commentari alle Epistole di Paolo agli Efesini, ai Galati, ai Filippesi*, Società editrice internazionale, Torino, 1981; Stephen Andrew Cooper, *Marius Victorinus' Commentary on Galatians. Introduction, Translation and Notes*, Oxford University Press, Oxford, 2005; C. Marius Victorinus, *Commenta in Ciceronis Rhetorica*, Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 2013.

<sup>79</sup> J. Closas Farrés, *op. cit.*, pp. 149.153. La cita de Sidonio Apolinar proviene de su Ep. 2.2.3, cfr. Sidonius, *Poems and Letters, Poems. Letters, Books I-II, vol. I*, p. 418.

<sup>80</sup> Cfr. Jelle Visser, "Sidonius Apollinaris, Ep. II, 2: The Man and His Villa", en *Journal for Late Antique Religion and Culture*, pp. 26-45. Véase también M. P. Hanaghan, *Reading Sidonius' Epistles*, pp. 78-83.91.

## A manera de conclusión

Cristóbal Cabrera, teólogo y humanista como Bartolomé de las Casas y Diego Valadés, muere, recordando metafóricamente esa conocida canción, especie de segundo himno nacional de los mexicanos, “lejos de ti”, pero que merece estar “muy cerca” y ser recuperado a través del estudio de su obra y riqueza intelectual, literaria y poética.

Cristóbal Cabrera no compite con Juan Focher u otros personajes por una paternidad intelectual del pensamiento novohispano, pero sí que debe ser considerado “pionero del humanismo novohispano” junto a sus padres espirituales y obispos, en una especie de trilogía intelectual: Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga y Cristóbal Cabrera.

Esto nos lleva a profundizar las biografías de los dos grandes obispos novohispanos a través de su discípulo y secretario común. Aunque muchos aspectos de su vida o sus motivaciones al abandonar Nueva España o finalizar sus días en la Ciudad eterna permanezcan tal vez por siempre en opacas interpretaciones, lo cierto es que sus textos “nos hablan”, y son un corpus literario singular y sin duda, un *unicum*, que se tiene que explorar y difundir más, hasta contar ediciones críticas que nos reintegren a este singular autor y traductor, humanista y teólogo, pequeño Erasmo novohispano.

Cristóbal Cabrera fue también digno representante y fruto de la llamada “traducción cultural”, ya que su vida se reflejó en su “mundo en traducción”, siguiendo las categorías de Peter Burke.<sup>81</sup> Tal como hemos evidenciado a lo largo del presente estudio, nuestro personaje y Europa “se encuentra”, “traduce” e “interpreta” el universo novohispano en el que se desarrolla a través de los Clásicos, la Biblia y los Padres de la Iglesia en un contexto humanista, pero su “acción” en o sobre el “otro”

---

<sup>81</sup> P. Burke, “Cultures of translation in early modern Europe”, en *Cultural Translation in Early Modern Europe*, pp. 8.10; P. Burke, *What is Cultural History?*, pp. 121-127; P. Burke, *Formas de historia cultural*, pp. 252-264.



novohispano, produce un doble proceso de “descontextualización” y “recontextualización”, ya que cada parte se apropia y a la vez se somete.

Así, la cultura novohispana se enriqueció en sus albores a través de la adaptación literaria creativa de Cristóbal Cabrera en sus textos, y el mismo autor, al perder en la cultura humanista que representa algo de originalidad o pureza, en realidad, la violencia que produce en la cultura en la que se inserta, de nuevo, el contexto novohispano de esos dos mundos, el hispánico y el indígena, da su fruto también en suelo ibérico y finalmente descansa en la Biblioteca Vaticana. Pero los textos superan a los contextos y de nuevo se liberarán y seguirán su camino de transmisión textual en la medida que sean de nuevo conocidos, leídos y estudiados.

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

- Arce Gargallo, Pablo, *La vida Santa de Vasco de Quiroga. Su proceso de canonización*, Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, México, 2015.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 2ª ed., FCE, México, 2013.<sup>2</sup>
- \_\_\_\_\_, *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, UNAM, México, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Historia de la filosofía en el México Colonial*, Herder, Barcelona 1996.
- \_\_\_\_\_, *Humanismo novohispano*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Ensayos sobre escolástica hispana*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Pensamiento de la Nueva España*, UNAM, México, 2016.
- Burke, Peter, *What is Cultural History?*, Polity, Cambridge, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Formas de historia cultural*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- Castillo Flores, Gabino. *El cabildo eclesiástico de la Catedral de México (1530-1612)*, El Colegio de Michoacán, México, 2018.
- Cooper, Stephen Andrew, *Marius Victorinus' Commentary on Galatians. Introduction, Translation and Notes*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

- Crawford, Matthew R., *The Eusebian Canon Tables. Ordering Textual Knowledge in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 2019.
- Gallegos Rocafull, José María, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, UNAM, México, 1974.
- García Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600*, FCE, México, 2017.
- \_\_\_\_\_, *Don fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México*, vol. 4, Porrúa, México, 1947.
- Gil, Fernando, *Primeras doctrinas del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*, Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Buenos Aires, 1993.
- Hadot, Pierre, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Études augustiniennes, Paris, 1971.
- \_\_\_\_\_, *Porphyre et Victorinus, vols. I-II*, Études augustiniennes, Paris, 1968.
- Hanaghan, Michael P., *Reading Sidonius' Epistles*, Cambridge University Press, Cambridge, 2019.
- Hartmann, Carmen Cardelle de, *Lateinische Dialoge 1200-1400: Literaturhistorische Studie und Repertorium*, Brill, Leiden, 2007.
- Lafaye, Jean, *Por amor al griego. La nación europea, señorío humanista (siglos XIV-XVII)*, FCE, México, 2005.
- León-Portilla, Miguel, *Humanistas de Mesoamérica*, FCE, El Colegio Nacional, UNAM, México, 2007.<sup>2</sup>
- Keil, Heinrich (ed.), *Grammatici latini, volumen 6: Scriptores artis metricae*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- Mario Vittorino, *Commentari alle Epistole di Paolo agli Efesini, ai Galati, ai Filippesi*, Società editrice internazionale, Torino, 1981.
- Marius Victorinus, C., *Commenta in Ciceronis Rhetorica*, Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Opera. Opera theologica, vol. I*, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, 1971.
- \_\_\_\_\_, *Opera. Opera exegetica, vol. II*, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, Vindobonae, 1986.



- Mathes, Michael, *Santa Cruz de Tlatelolco. La primera biblioteca académica de las Américas*, Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 1982.
- Osorio Romero, Ignacio, *Conquistar el eco, La paradoja de la conciencia criolla*, UNAM, México, 1989.
- Pérez, Joseph, *Humanismo en el Renacimiento español*, Gadir, Madrid, 2013.
- Quiñones Melgoza, José, *Hispana seges nova. Tres documentos neolatinos novohispanos del siglo XVI*, UNAM, México, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Poesía neolatina en México en el siglo XVI*, UNAM, México, 1991.
- Reuelta Sañudo, Manuel y Ciriaco Morón Arroyo, *El Erasmismo en España. Ponencias del Coloquio celebrado en la Biblioteca Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 1986.
- Rotterdam, Erasmo de, *Enquiridion. Elogio de la locura. Coloquios (selección)*, Gredos, Madrid, 2014.
- San Agustín, *Obras completas. Las Confesiones*, vol. II, BAC, Madrid, 1979.
- Saranyana, Josep Ignasi (dir.), *Teología en América Latina. Volumen I. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid/Frankfurt am Main, 1999.
- Sidonius, *Poems and Letters, Poems. Letters, Books I-II, vol. I*, Harvard University Press/William Heinemann, Cambridge-London, 1963.
- Teodoreto di Cirro, *Commento alle Lettere di Paolo*, Paoline, Milano, 2017.
- Valadés, Diego, *Retórica cristiana*, UNAM, México, 2019.
- Vicens Hualde, María, *Juana de Zúñiga o la primera nobleza castellana de América*, UNAM, México, 2021.
- Viciano, Albert, *Cristo el autor de nuestra salvación: estudio sobre el comentario de Teodoreto de Ciro a las epístolas paulinas*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1990.
- Willard, Louis Charles, *A Critical Study of the Euthalian Apparatus*, Walter de Gruyter, Berlin, 2009.

## Hemerografía

- Andrist, Patrick, “Structure and History of the Biblical Manuscripts Used by Erasmus for His 1516 Edition”, en Wallraff, Martin *et al.* (eds.), *Basel 1516. Erasmus’ Edition of the New Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2016, pp. 81-124.
- Alcina Rovira, Juan F., “Cristóbal Cabrera en Nueva España y sus *Meditatiunculae ad principem Philippum*”, en *Nova Tellus*, vol. 2, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984, pp. 131-163.
- Asso, Cecilia, “Teoria e pratica della filologia neotestamentaria di Erasmo attraverso le controversie sul *Novum Instrumentum*”, en Pena González, Miguel Anxo, Delgado Jara, Inmaculada (coords.), *Revolución en el Humanismo cristiano. La edición de Erasmo del Nuevo Testamento (1516)*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2016, pp. 23-42.
- Beuchot, Mauricio “Literatura filosófica y teológica en la Nueva España”, en Locke, Jessica C., Castaño, Ana, Gutiérrez Reyna, Jorge (coords.), *Historia de las literaturas en México. Siglos XVI al XVIII. El primer siglo de las letras novohispanos (1519-1624)*, vol. II, UNAM, México, 2021, pp. 567-587.
- Bianco, M. G., “Eutalio”, en Berardino, A. di (dir.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. I, 2ª ed., Marietti/Genova, Milano, 2007, cols. 1868-1869.
- Boeft, Jan den, “Erasmus and the Church Fathers”, en Backus, Irena (ed.), *The reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, vol. II, Brill/Leiden, New York, Köln, 1997, pp. 560-569.
- Bouza, Fernando, “Memoria de memorias. La experiencia imperial y las formas de comunicación”, en Antonio Feros Carrasco, Roger Chartier (coords), *Europa, América y el mundo. Tiempos históricos*, Marcial Pons, Madrid, 2006, pp. 107-124.
- Burke, Peter, “Cultures of translation in early modern Europe”, en Peter Burke, R. Po-chia Hsia (eds.), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 7-38.
- Closas Farrés, Josep, “Notas sobre el primer texto latino publicado en América”, en *Universitas Tarraconensis. Revista de Geografía, Historia i Filosofia*, vol. 1, Universitat Rovira i Virgili, España, 1976, pp. 143-154.



- Delgado Jara, Inmaculada, “El texto griego y la traducción latina del Nuevo Testamento de Erasmo (1516)”, en Miguel Anxo Pena González, Inmaculada Delgado Jara (coords.), *Revolución en el Humanismo cristiano, La edición de Erasmo del Nuevo Testamento (1516)*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2016, pp. 43-70.
- Domingo Malvadi, Arantxa, “Las fuentes de la Biblia Políglota en lengua griega”, en José Luis Gonzalo Sánchez-Molero (dir.), *V Centenario de la Biblia Políglota Complutense. La Universidad del Renacimiento, el renacimiento de la Universidad*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2014, pp. 267-280.
- Fernández Vallina, Emiliano, “La importancia de Alfonso de Madrigal, el ‘Tostado’, maestrescuela en la Universidad de Salamanca”, en Rodríguez San Pedro Bezares, Luis Enrique (Ed.), *Salamanca y su universidad en el Primer Renacimiento: siglo XV*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2011, 161-178.
- Flores Colín, Miguel Santiago, “Presencia e influencia de los Padres de la Iglesia en los albores de la sociedad novohispana. Propuestas metodológicas y líneas de investigación para investigadores latinoamericanos”, en *Cuestiones Teológicas*, vol. 51, núm. 115, Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia, 2024, 1-19. [En línea]: doi: <http://doi.org/10.18566/cueteo.v51n115.a10>. [Consulta 23 de abril de 2024].
- \_\_\_\_\_, “Repensar la historia, circulación y traducción del libro al principio del periodo novohispano: las traducciones y ediciones de fray Juan de Zumárraga y Cristóbal Cabrera (1539-1549)”, en *Mutatis Mutandis. Revista latinoamericana de traducción*, vol. 17, núm. 2, Universidad de Antioquía, Colombia, 2024, pp. 265-280. [En línea]: doi: <https://doi.org/10.17533/udea.mu.tv17n2a02> [Consulta 15 de septiembre de 2024].
- \_\_\_\_\_, “Los libros de fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México. Nuevos aportes a su estudio y a la historia del libro y las bibliotecas en Nueva España en el siglo XVI”, en Circe Hernández Sautto, Manuel Gerardo Gómez Mendoza y Adrián Hernández González (eds.), *Gentes de saber en América, siglos XVI-XIX*, Fundación Universidad de las Américas, Puebla, 2025, México, 2024, 19 pp. [texto en dictaminación].

- Laird, Andrew, "Franciscan humanism in post-conquest Mexico. Fray Cristóbal Cabrera's epigrams on classical and Renaissance authors (Vat. Lat. 1165)", en *Studi Umanistici Piceni*, vol. 33, Istituto internazionale di studi piceni, Italia, 2013, pp. 195-215.
- \_\_\_\_\_, "Classical Letters and Millenarian Madness in Post-Conquest Mexico: The Ecstasis of Fray Cristóbal Cabrera (1548)", en *International Journal of the Classical Tradition*, vol. 24, núm. 1, International Society for the Classical Tradition, Estados Unidos, 2017, pp. 78-108.
- \_\_\_\_\_, "From the Epistolae et Evangelia (c. 1540) to the Espejo divino (1607): Indian Latinists and Nahuatl Religious Literature at the College of Tlatelolco", en *Journal of Latin Cosmopolitanism and European Literatures*, vol. 2, Universiteit Gent, Bélgica, 2019, pp. 2-28.
- León-Portilla, Miguel, "Encuentro de dos mundos", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 22, UNAM, México, 1992, pp. 15-27.
- Morales Valerio, Francisco, "New World Colonial Franciscan Mystical Practice", Kallendorf, Hilaire (ed.), en *A New Companion to Hispanic Mysticism*, Brill, Leiden, 2010, pp. 71-101.
- Osorio Romero, Ignacio, "Tres joyas bibliográficas para la enseñanza del latín en el siglo XVI novohispano", en *Nova Tellus*, vol. 2, UNAM, México, 1984, pp. 165-200.
- Quiñones Melgoza, José, "Dedicatoria de Cristóbal Cabrera a Fray Juan de Zumárraga, obispo de México", en *Nova Tellus*, vol. 29, núm. 1, UNAM, México, 2011, pp. 335-346.
- \_\_\_\_\_, "El neolatín mexicano del siglo XVI. Autores fundamentales y panorama de la poesía", en Jessica C. Locke, Ana Castaño, Jorge Gutiérrez Reyna (coords.), *Historia de las literaturas en México. Siglos XVI al XVIII. El primer siglo de las letras novohispanas (1519-1624), vol. II*, UNAM, México, 2021, pp. 541-548.
- Rivera Díaz, Pedro Emilio, "Las ediciones de Erasmo de los Padres de la Iglesia", en María Alejandra Valdés García, Alfonso Javier González Rodríguez (coords.), en *Temas patristicos 1*, UNAM-DGAPA-FFYL, México, 2020, pp. 85-160.



- Ruiz García, Elisa, “Cristóbal Cabrera. Apóstol grafómano”, en *Cuadernos de Filología Clásica*, núm. 12, Universidad Complutense de Madrid, España, 1977, pp. 59-142.
- \_\_\_\_\_, “Cabrera, Cristóbal”, en Jaraulde, P. (ed.), *Diccionario filológico de la literatura española. Siglo XVI, vol. I*, Castalia, Edhasa, Madrid, 2009, pp. 141-150.
- Sachet, Paolo, “La chiesa davanti ai Padri: Erasmo, gli umanisti riformati e la patristica cattolica romana tra rinascimento e controriforma”, en *Rivista di storia e letteratura religiosa*, vol. 54, núm. 1, Università degli Studi di Torino, Italia, 2018, 389-419.
- Spottorno, María Victoria, “El texto griego del Nuevo Testamento en la Políglota Complutense”, en Ignacio Carbajosa, Andrés García Serrano (eds.), *Una Biblia a varias voces. Estudio textual de la Biblia Políglota Complutense*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid, 2014, pp. 189-204.
- Viciano, Albert, “Homerom ex homerou saphenizein. Principios hermenéuticos de Teodoreto de Ciro en su comentario a las epístolas paulinas”, en *Scripta Theologica*, vol. 21, núm. 1, Universidad de Navarra, España, 1989, pp. 13-62.
- Vindel Pérez, Vicente, “La Scuola de la Doctrina Christiana (1567) de Cristóbal Cabrera”, en *Revista Española de Teología*, vol. 46, núm. 1, Universidad San Dámaso, España, 1986, pp. 5-46.
- Visser, Jelle, “Sidonius Apollinaris, Ep. II, 2: The Man and His Villa”, en *Journal for Late Antique Religion and Culture*, vol. 8, Cardiff University, Reino Unido, 2014, pp. 26-45.

## Mesografía

- Cabrera, Cristóbal, *Flores de consolacion*, Francisco Fernandez de Cordoua, Valladolid, 1549. [En línea]: [https://books.google.com.mx/books/ucm?vid=UCM5322460647&printsec=frontcover&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.mx/books/ucm?vid=UCM5322460647&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false) [Consultado el 23 de abril de 2023].

- \_\_\_\_\_, *Argumenta in omnes beati Pauli epistolas et alias catholicas ac canonicas; Epistula ad Carpianum, Canones evangeliorum*, Vat.lat.1164, fols. 173r-188v. [En línea]: [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.lat.1164](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.1164). [Consultado el 23 de abril de 2024].
- \_\_\_\_\_, *Basilii magni sententiae memorabiles*, Vat.lat.5026, fols. 101r-121r. [En línea]: [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.lat.5026](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.5026). [Consultado el 23 de abril de 2024].
- \_\_\_\_\_, *Instrumento espiritual dirigido a la Sacratissima Virgen Madre de Dios dulcissima Maria*, Vat.lat.5036, fols. 1r-458r. [En línea]: [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.lat.5036](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.5036). [Consultado el 23 de abril de 2024].
- Eusebius Caesariensis, “Epistula ad Carpianum. Canones euangeliorum”, en B. Roosen (coord.), en *Clavis Clavium*, Brepols/Société des Bollandistes, Turnhout, 2018. [En línea]: <https://clavis.brepols.net/clacla/OA/Details.aspx?id=5F310CC35E1643B1BF9DADB144F79762> [Consultado el 23 de abril de 2023].
- Euthalius Diaconus, “Editio Actuum apostolorum. Editio epistularum catholicarum. Editio epistularum Pauli apostoli”, en B. Roosen (coord.), *Clavis Clavium*. Brepols/ Société des Bollandistes, Turnhout, 2018. [En línea]: <https://clavis.brepols.net/clacla/OA/Details.aspx?id=81CB9150610949819559533E3BDE4445>. [Consultado el 23 de abril de 2023].
- Torres Corominas, Eduardo, “Cristóbal de Cabrera”, en *Historia Hispánica*, Real Academia de la Historia, Madrid, 2022. [En línea]: <https://dbe.rah.es/biografias/72646/cristobal-de-cabrera>. [Consultado el 23 de abril de 2023].
- Valencia, Tomás de, *Fiori di consolatione ad ogni fedel christiano, necessarij, a passare le onde di queste miserie humane, senza rimaner sommerso. Con i rimedi ad ogni infirmita spirituale composti delle sententie della Sacra Scrittura, & de’ Santi Dottori Catolici*, Gabriel Giolito de’ Ferrari, Venecia, 1557. [En línea]: <https://teca.bncf.firenze.sbn.it/ImageViewer/servlet/ImageViewer?idr=B NCF0003341647> [Consultado el 23 de abril de 2023].



- \_\_\_\_\_, *Fiori di consolatione ad ogni fedel christiano, necessarii, a passare le onde di queste miserie humane, senza rimaner sommerso. Con i rimedi ad ogni infirmità spirituale composti delle sententie della Sacra Scrittura, & de' Santi Dottori Catolici*, Gabriel Giolito de' Ferrari, Venecia, 1558. [En línea]: [https://books.google.com.mx/books?vid=IBNN:BNANT001740047&redir\\_esc=y](https://books.google.com.mx/books?vid=IBNN:BNANT001740047&redir_esc=y) [Consultado el 23 de abril de 2023].
- \_\_\_\_\_, *Fiori di consolatione ad ogni fedel christiano necessarii, a passare l'onde di queste miserie humane, senza rimaner sommerso. Con i rimedi ad ogni infirmità spirituale composti delle sententie della Sacra Scrittura, & de' santi dottori catolici. Raccolti dal reuerendo padre fra Tomaso di Valenza, dell'ordine di San Domenico, et tradotti dallo spagnolo per m. Pietro Lauro modonese*, Gabriel Giolito de' Ferrari, Venecia, 1562. [En línea]: [https://books.google.com.mx/books?id=VIx9zs2vfPUC&newbks=1&newbks\\_redir=0&dq=fiori+di+consolatione&hl=es&source=gbs\\_navlinks\\_s](https://books.google.com.mx/books?id=VIx9zs2vfPUC&newbks=1&newbks_redir=0&dq=fiori+di+consolatione&hl=es&source=gbs_navlinks_s) [Consultado el 23 de abril de 2023].

## Tesis

- Flores Colín, Miguel Santiago, *Hos igitur tales ac tantos viros catholicos orator imitari debet. Las fuentes patrísticas del pensamiento religioso novohispano del siglo XVI*. Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 2022. [Tesis de doctorado].
- Gonzalo Sánchez-Molero, José Luis, *El erasmismo y la educación de Felipe II (1527-1557)*. Departamento de Historia Moderna. Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1997. [Tesis de doctorado].
- Torres Rechy, Juan Ángel, *Edición crítica y estudio de la primera parte del Instrumento espiritual de Cristóbal Cabrera*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2015. [Tesis de doctorado].

**TODA LA FILOSOFÍA DE CRISTO CONDENA LA GUERRA,  
O DEL PACIFISMO EN ERASMO DE ROTTERDAM,  
JUAN LUIS VIVES Y BARTOLOMÉ DE LAS CASAS**



*Eduardo Quintana Salazar*  
*luzramirezguerra@outlook.com*  
*Luz Mariana Ramírez Guerra*  
*tlamatine@yahoo.com.mx*  
*CUCSH, Universidad de Guadalajara*

*Pero nosotros no preparamos  
a un púgil, sino a un teólogo,  
y a un teólogo que prefiere  
expresar su profesión con la vida  
que con silogismos.<sup>1</sup>*

## **Introducción**

En el presente año, Europa vive la guerra entre Rusia y Ucrania,<sup>2</sup> con partidarios a favor y en contra de la misma, así como en otras regiones del mundo hay guerras al interior de países como México —que no se quiere reconocer— que al igual que hace 500 años debemos hacer un alto en la cotidianidad, que la misma pandemia del covid-19 nos obligó a realizar, para reflexionar sobre la terrible violencia en este país, donde diversos sectores de la sociedad piden muerte al enemigo, al que violenta a la sociedad, y que, incluso hombres religiosos, piden muerte al violento; la

.....  
<sup>1</sup> Erasmo de Rotterdam, *Escritos de introducción al Nuevo Testamento, escritos de introducción al Nuevo Testamento*, p. 187.

<sup>2</sup> La guerra inició el 24 de febrero de 2022 hasta el momento que se entrega este texto a su publicación; así como antes del rechazo de la Iglesia a la “Doctrina del descubrimiento” (30 de marzo de 2023).



frustración lleva a expresiones como ¡ni perdón ni olvido! ¡ojo por ojo, diente por diente! Estos momentos históricos en el mundo actual son una oportunidad de presentar una propuesta alternativa a dicha violencia, desempolvando una propuesta de hace quinientos años, como es la filosofía de Cristo o pacifismo promovida por diversos religiosos-humanistas de los cuáles expondremos a los amigos pacifistas: Erasmo de Rotterdam (1466-1536) y Juan Luis Vives (1492-1540).

Ellos en Europa expusieron la filosofía de Cristo<sup>3</sup> o pacifismo que no solo influyó en ese continente sino también en las Indios Occidentales, por medio de varios representantes, pero aquí sólo expondremos a Bartolomé de Las Casas (1484-1566) ya que él, existencialmente, se encontró y enfrentó ante la terrible contradicción entre las creencias religiosas y las acciones contra los habitantes del Nuevo Mundo, es decir, entre los cristianos españoles, —fuesen soldados, civiles o religiosos—, ya que; por un lado, se dicen seguidores de Cristo; pero, por otro, recurren a la violencia para imponerse, no siguen las enseñanzas pacifistas y fraternales de Cristo, sino que recurren a la guerra y violencia para imponerse. La filosofía de Cristo, que aquí expondremos, es para ayudar a entender desde otra perspectiva la defensa de los pueblos indígenas, de los embates de los conquistadores españoles, y de las maneras en que se impuso el cristianismo en algunos casos por medio de la imposición en dichas tierras; advirtiendo que hubo otras manera de evangelizar y defender a las comunidades indígenas desde otras miradas de Cristo<sup>4</sup> y del

<sup>3</sup> Esta propuesta cristológica de dichos autores será la base de nuestras futuras investigaciones para reinterpretar el cristianismo a lo largo de todo el tiempo de dominio español, desde los protagonistas mismos: el pueblo novohispano. Nuestro reto es tratar de identificar a los españoles en la Nueva España que se asumen como pacifistas en el siglo XVI. Este trabajo de investigación que se presenta aquí sigue indagando a los primeros religiosos en el nuevo mundo, empezando por la comunidad franciscana por ser la primera establecida formalmente aquí, así como los primeros colonos españoles. Después seguirán otras órdenes religiosas y aventureros, más adelante.

<sup>4</sup> Como se presentará más adelante, estamos aquí ante una nueva teología. Y esta nueva teología encabezada por Erasmo y Vives, y con seguidores como Las Casas, es lo nos interesa indagar.

cristianismo —que también deberemos de investigar con más detalle, en otro momento.

Erasmus considera necesario enseñar la filosofía de Cristo a los cristianos para que entiendan que Cristo está contra la guerra y contra todo tipo de la violencia al prójimo; ya que esa filosofía de Cristo es inminente pacifista. Vives consideraba que era necesario crear una cultura pacifista contra tanta guerra, que Europa estaba cansada de tantas guerras. Entonces deberemos identificar el tipo de pacifismo de Erasmo y Vives como un elemento fundamental de la filosofía de Cristo, y que tomarán como bandera contra la guerra. Dentro de dicha filosofía de Cristo, integramos la visión de fray Bartolomé de Las Casas que cuestionará la manera de obras de los cristianos españoles contra los habitantes del Nuevo Mundo, incluidos los religiosos en su labor misional. Por lo anterior dividiremos nuestro trabajo de la filosofía de Cristo o pacifismo en tres partes, una para Erasmo de Rotterdam, otra para Juan Luis Vives y otra para Bartolomé de Las Casas y, después las conclusiones; de manera general por la limitación del espacio y tiempo.<sup>5</sup>

Primero hay que distinguir para el/la lector/a la *filosofía de Cristo* de lo que hoy se entiende, como piden Delgado y Pastor (2019) siguiendo a Erasmo para resaltar que estamos ante una nueva teología: “El autor invita al lector a ir más allá de las aportaciones sucesivas de la teología cristiana para encontrar la enseñanza misma de Cristo; más allá de las aportaciones de la filosofía como construcción de tipo aristotélico-escolástico, centrada sobre problemas metafísicos, físicos y dialécticos. Con el pensamiento de Erasmo se origina un desplazamiento de fondo, una teología nueva”.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> En otro momento se profundizará con más detalle, por cuestión de espacio.

<sup>6</sup> Inmaculada Delgado Jara y Victoriano Pastor Julián, *Paráclisis o Exhortación al estudio de la filosofía al piadoso lector*, en Erasmo de Roterdam, *Escritos de introducción al Nuevo Testamento*, p. 92



Concordamos con Delgado y Pastor, de que estamos ante una teología nueva, nueva y siempre antigua, dice Erasmo a Vives en una carta: “Me esforcé en abrir las fuentes de la verdadera piedad y de la religión auténtica; tuve empeño en restituir a la teología su antigua majestad pues había renunciado a su soberanía y deslizado y caído hacia pequeñas cuestiones sin sustancia y he recogido furioso ensañamiento como si hubiera cometido un espantoso sacrilegio”.<sup>7</sup>

Para comprender mejor el contexto en el que hacen sus propuestas Erasmo, Vives y Las Casas lo ofrece Isnard Wilhe Frank en su *Historia de la Iglesia medieval* (1988) por medio de la teoría de las dos espadas que considera se encuentra en la bula *Unam sanctam* (1302) del Papa Bonifacio VIII. En ella, lo espiritual y lo temporal, ambas espadas, están en manos de la Iglesia. La primera, dice que pertenece al sacerdote, y la segunda a los reyes y guerreros, “pero a las órdenes del sacerdote y con su permiso”.<sup>8</sup> Así, al poder espiritual se le agrega el poder punitivo como fueron “los procedimientos que afectan al orden público, a la paz, es decir, las intrigas de los rebeldes, agitadores, violadores de la paz, violentos y herejes”.<sup>9</sup> Para Frank entonces se pone la empresa militar al servicio de los intereses de los eclesiásticos como obra meritoria por medio de dos objetivos: la protección de la Iglesia y la *tregua Dei*. La primera dice servir a la “*libertas Ecclesiae*”, a la libertad de la Iglesia; y la segunda, la tregua de Dios “que ha de considerarse de orden público preestatal, consistía en reprimir las hostilidades”.<sup>10</sup> Con ello se abrieron las puertas, ya no a una solución jurídica, sino ahora por las armas: “La justificación de las acciones de guerra en favor de la paz y la protección de la Iglesia contribuyeron lógicamente a transferir al sacerdocio la competencia sobre la guerra y la paz. El sacerdocio (papa) decidió, por

<sup>7</sup> Erasmo de Rotterdam, *De Erasmo a Vives*, p. 259

<sup>8</sup> Isnard Wilhelm Frank. *Historia de la Iglesia medieval*, p. 138.

<sup>9</sup> *Ibidem*. p. 139.

<sup>10</sup> *Ibidem*. p. 181.

consiguiente, sobre la guerra justa. En tal caso condecía indulgencia a los participantes y los justificaba subjetivamente”.<sup>11</sup>

Se pueden resumir las consecuencias de las acciones papales en sus decisiones sobre política en palabras de Čornej y Pokopný en su *Historia breve de los países checos hasta el año 2000* (2000) en que afirman:

[...] la principal culpable de la decadencia era la Iglesia, que había comenzado a deleitarse con la riqueza y el lujo, interviniendo en la política estatal y descuidando su principal misión pastoral (es decir, velar por la salvación del alma cristiana) y el ejemplo apostólico. El cisma papal existente (que a comienzos del siglo xv causaron tres Papas) concedía la razón a los críticos. La postura de los pensadores reformistas se puede resumir en una sola frase: Si la Iglesia vuelve a la vida y se atiene a los ideales del Nuevo Testamento, pronto mejorará la situación en toda la sociedad.<sup>12</sup>

Las mismas acciones de la Iglesia, como se ha mostrado, abrieron las puertas a diversos reformistas y/o acciones que desde un siglo antes de la reforma luterana, ya son inevitables las confrontaciones, en ese espíritu reformador, solo aquí nos dedicamos a exponer algunas de las ideas pacifistas de Erasmo y Vives, junto con Las Casas, por lo que, no solo Erasmo fue atacado con furia, al igual que sus amigos Moro<sup>13</sup> y Vives, entre otros, al igual que religiosos misioneros en el Nuevo Mundo, sino también la misma filosofía de Cristo y, por ende, esta teología nueva por oponerse a la guerra a la conquista de nuevas tierras por medios bélicos, como se expondrá más adelante cuando se hable de Bartolomé de las Casas. A continuación, expondremos la filosofía de Cristo como la defensa

.....  
<sup>11</sup> *Ibidem*. p. 183

<sup>12</sup> Petr Čornej y Jiří Pokopný, *Historia breve de los países checos hasta el año 2000*, p. 21

<sup>13</sup> En otro momento presentaremos la obra de santo Tomás Moro más allá de su conocida Utopía. Así como de otros reformadores que sigue la filosofía de Cristo o pacifismo, serán abordados en otro lugar y momento.



y promoción de la paz contra la guerra como lo postulan ambos amigos: Erasmo y Vives.

## **Erasmo de Rotterdam**

Situemos las propuestas de la *filosofía de Cristo* de Erasmo desde dos obras aparecidas en 1516: *Escritos de Introducción al Nuevo Testamento*, y, *Educación del príncipe cristiano*. En el primero pide a los hombres la filosofía cristiana a pesar de ser atacada y cuestionada, como ya refirió el mismo autor más arriba, aun por los mismos cristianos: “esta filosofía sola de Cristo es ridiculizada por algunos, incluso cristianos, es menospreciada por muchos, es discutida por unos pocos, pero de manera fría, por no decir ruin”.<sup>14</sup> Esta filosofía la presenta como “nueva y maravillosa manera de filosofía” que debería de seguir todo cristiano por lo que no entiende por qué deba de estar en manos de pocos teólogos cuando debería de estar en la lengua del pueblo o vulgar para ser leída por los mismos ignorantes, porque para Erasmo, era mejor que los secretos de Cristo los supiera toda la gente<sup>15</sup>: “Y ojalá estás fueran traducidas a todas las lenguas, para que puedan ser leídas y entendida no solo por los escoceses e irlandeses, sino también por los turcos y sarracenos”.<sup>16</sup> Esta teología nueva abre las puertas a la incorporación de nuevos teólogos, no universitarios ni de órdenes religiosas, a seguir la filosofía de Cristo, a decir de Erasmo: “Y si alguien —digo— bajo la inspiración del espíritu de Cristo, predica este tipo de doctrina, la inculca, exhorta a estas cosas, invita, anima, este, en fin, es un verdadero teólogo, aunque sea un sepulturero o un tejedor”.<sup>17</sup> Entonces ¿cualquiera puede ser teólogo? Sí, para Erasmo sí; “Solo unos pocos llegan a ser sabios, pero todos, pueden

<sup>14</sup> Erasmo de Roterdam, *Escritos de Introducción al Nuevo Testamento*, p. 108

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 114-115.

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

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 118.

ser cristianos, todos pueden ser píos, y —añadiré audazmente—: todos pueden ser teólogos”<sup>18</sup>

Así, poder traducir, al lenguaje del pueblo, los secretos de Cristo por medio de los evangelios y cartas de los apóstoles, así como ser un verdadero teólogo, sin salir ni estudiar por los canales tradicionales, porque todos podemos ser teólogos; sin embargo, todo ello presenta la rebeldía de Erasmo, pero también, lo anterior es una muestra de la persecución de sus ideas. Eso no quita la responsabilidad a tres tipos de hombres<sup>19</sup> de hacer la renovación del cristianismo, como son los príncipes y magistrados, los obispos y, también, vicarios: “[...] veríamos en no muchos años un verdadero y como dice Pablo, un genuino género de cristianos emerger en todas partes, el cual restablecería la filosofía de Cristo, no solo en ceremonias y en proposiciones lógicas, sino el propio corazón y en toda la vida. Con estas armas los enemigos del hombre cristiano se sentirán arrastrados a la fe de Cristo mucho más rápido que con amenazas o con guerras”<sup>20</sup>

La filosofía de Cristo entonces es la mejor manera de vencer a los no cristianos, y no con el uso de armas y guerras, como lo veremos más adelante, cuando se exponga a fray Bartolomé de Las Casas, que sigue esta misma filosofía, aunque no sea lector directo de Erasmo, pues la filosofía de Cristo fue una filosofía mucho más amplia que la obra de Erasmo y con otros teólogos y seguidores no sólo en Europa sino también en el Nuevo Mundo o Indias Occidentales. Y como uno de los responsables de la renovación del cristianismo es el príncipe, escribe la *Educación del príncipe cristiano* diciendo que habla de cristiano a cristiano, como teólogo, con un príncipe.<sup>21</sup> Aunque está pensado el todo príncipe cristiano, parece que va dirigido de manera personal al rey de España, por el poder que representa a inicios del siglo XVI en Europa. Le cuestiona al príncipe que crea “que Cristo está sólo en las ceremonias religiosas y en

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>20</sup> *Idem*.

<sup>21</sup> Erasmo de Rotterdam, *Educación del príncipe cristiano*, p. 6.



las constituciones de la iglesia, pero ser cristiano es abrazar a Cristo con afecto íntimo y le imita con actos justos”.<sup>22</sup> Le exige al príncipe que, así como obliga a los suyos a conocer sus leyes y las guarden, “tú deberías de seguir las leyes de Cristo, tu Emperador”.<sup>23</sup>

Y teniendo en cuenta múltiples quejas de las acciones de los cristianos en diversas regiones del mundo, sin nombrar directamente, por ejemplo, al Nuevo Mundo, tratando de la libertad de los hombres, sin importar si son judíos, musulmanes o indios —o del nuevo mundo— perseguidos desde inicios de siglo, pareciera gritar aunque lo refiera a los cristianos —que incluye a los conversos—, más que recomendar al príncipe: “Todos los hombres son libres por naturaleza y la esclavitud se ha introducido contra ella como lo declaran las leyes paganas, que grave es que un cristiano domine sobre otros cristianos, pues Cristo los libró de toda servidumbre”.<sup>24</sup> Hace algunas preguntas para la reflexión a un príncipe cristiano: “¿Prestaste juramento a Cristo y te desvías a las costumbres de Julio César o Alejandro Magno?”<sup>25</sup> “¿Qué resultado se obtiene haciendo tantos pactos a diario, como si todos fueran enemigos de todos y como si se hubiese de conseguir con pactos humanos lo que no consigue Cristo?”<sup>26</sup> Las dejamos a la reflexión como lo pedía Erasmo. En esa misma obra, se va contra las mismas autoridades de la Iglesia, las interpela y cuestiona así: “No se avergüenzan los obispos de ser entendidos en cuestiones militares: mezclan con ello la cruz y el cuerpo de Cristo y con una causa más que infernal involucran los sacramentos celestiales y en medio de tan sangrante disensión se permiten proponer los símbolos de la caridad suprema”.<sup>27</sup>

No se avergüenzan los obispos expertos en asuntos militares, pero si Erasmo, por unir lo infernal de la guerra con la cruz de Cristo; eso

.....  
<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>23</sup> *Idem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 63

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 151

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 175.

no debe representar a la iglesia, por eso consideraba la urgencia de una teología nueva. Es importante rescatar como dice Erasmo, que hay leyes pontificias que aprueban la guerra y otras la reprueban, entonces a quién seguir al interior de la iglesia, si seguimos a sus representantes, para Erasmo la respuesta a esta en la filosofía de Cristo, que condena la guerra y ama la paz: “Las leyes pontificias no reprueban toda guerra. San Agustín en algún pasaje la aprueba. San Bernardo alaba algunas órdenes militares. El mismo Cristo, San Pedro y san Pablo enseñan lo opuesto. ¿Por qué la autoridad de éstos tiene menos valor entre nosotros que la de san Agustín y san Bernardo? San Agustín en algún otro pasaje no reprobó la guerra y, sin embargo, toda la filosofía de Cristo la condena”.<sup>28</sup>

Si las leyes pontificias no condenan la guerra, siguiendo Erasmo, entonces la justifican, justifican las acciones bélicas de los príncipes, o como en el Nuevo Mundo, callan lo que en ellas ocurre: “En algún lugar, los apóstoles no la reprueban e incluso aquellos santos doctores, de quienes se dice que han aprobado la guerra en uno u otro texto”.<sup>29</sup> Todo lo contrario sucede desde la filosofía de Cristo, se condena el uso de la fuerza, de la guerra, para defender la paz de Cristo, el pacifismo: “Aunque concedamos que alguna guerra sea justa, porque vemos que todos los hombres enloquecen con la peste bélica, ha sido propio de la prudencia de los sacerdotes dirigir las ánimas del pueblo y de los príncipes hacia el lado contrario de la guerra”.<sup>30</sup>

Y en su *Lamento de la paz* (1516), encontramos más referencias contra la guerra y su defensa a favor de la paz, desde la filosofía de Cristo: Por ejemplo: “No se hallará ni en las tiendas de campaña ni en los campos de batalla, porque el Señor es el príncipe de la paz: ama la paz y le ofende la discordia”;<sup>31</sup> que los hombres piadosos son “ángeles de la paz”

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 171.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>31</sup> Erasmo de Rotterdam. *Lamento de la paz*, p. 2.



y los violentos, “ángeles de la guerra”;<sup>32</sup> “Que Salomón es un pacificador, mensajero de Dios”,<sup>33</sup> ergo, Erasmo se asume como otro mensajero de la paz. Por lo que se pregunta: “¿Acaso cuando nació Cristo los ángeles hicieron sonar las trompetas de guerra?”<sup>34</sup> A lo que se responde: “Pero los ángeles, misioneros de la paz, se le manifestaron de otro modo a los pacíficos. ¿Dieron la señal de guerra? ¿Les prometieron victorias, triunfos y trofeos? Nada de eso”.<sup>35</sup>

La peste de la guerra enloquece a los hombres, como paso a los conquistadores, mercaderes y civiles españoles en el Nuevo Mundo en sus abusos contra los habitantes por el derecho que les dio su príncipe y el papado; por ello, como dijo Erasmo más arriba, don los sacerdotes prudentes quienes deben de redirigir al pueblo y al príncipe, del lado contrario de la guerra, como lo hace Las Casas, como veremos en el siguiente punto. Los misioneros en el Nuevo Mundo y sus denuncias ante la corona española por la violencia contra sus habitantes son la mejor muestra de lo dicho por nuestro humanista; se volvieron ángeles de la paz, entonces Bartolomé de Las Casas fue y debe ser considera hoy también un *ángel de la paz, misionero de la paz*: “Cristo quiso inculcar ese único mandamiento del amor a la paz en el alma de sus discípulos mediante innumerables símbolos, parábolas y preceptos”.<sup>36</sup> Pide Erasmo que se haga una nueva hermenéutica, como parte de sus nueva teología, para volvernos misioneros de la paz, ángeles de la paz, por lo que hay que alejarse de las leyes pontificias y volver a los libros sagrados desde la *filosofía de Cristo*: “Todos los libros sagrados, sean del Antiguo o Nuevo Testamento, no hablan más que de la paz y la concordia, pero la vida de los cristianos es un embrollo de intrigas con guerras”.<sup>37</sup>

.....  
<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>35</sup> *Idem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 36.

Y sí todos somos miembros de la Iglesia, sí lo pregonamos, para Erasmo, entonces qué tiene que hacer el cristiano con y en la guerra, denunciarla, oponerse a ella: “Si os jactáis de ser parte de la Iglesia, ¿qué tenéis que ver con la guerra? Sí, por el contrario, os habéis apartado de la Iglesia, ¿qué tenéis que ver con Cristo?”<sup>38</sup> La Iglesia, sí sigue a Cristo qué por qué tiene que hacer la guerra, debe oponerse a la guerra; y si se apartan de la Iglesia, se alejan de Cristo. Recordemos que más arriba Erasmo cuestiona a los obispos expertos en asuntos militares, ahora lo hace contra los sacerdotes que van a la guerra, que manchan sus manos de sangre, en esta obra, retoma los ataques a dichos obispos, pero agrega a cardenales, teólogos y papas que promueven las guerras, contrarias a la filosofía de Cristo o pacifismo: “Ni siquiera les da vergüenza batirse a los sacerdotes, aunque Dios les prohibiera —como ya lo hacía la ley de Moisés, por rigurosa que fuera— mancharse las manos de sangre. No, ni siquiera se avergüenzan los teólogos, que enseñan la doctrina de Cristo. Tampoco los obispos, cardenales o papas, vicarios de Cristo, les desazona promover las guerras que tanto detestó Cristo”.<sup>39</sup>

Con lo expuesto hasta aquí de Erasmo sobre su crítica a la guerra y a sus promotores: príncipes y representantes de la iglesia como son los papas, cardenales, obispos, teólogos y sacerdotes. Cada uno con sus propias hermenéuticas justificadoras a favor de la guerra. La *filosofía de Cristo* se vuelve una opción nueva y oposición a dichas. Sí los libros sagrados hablan de paz y no de guerra, entonces debemos preguntarnos como ¿qué están haciendo “esos” sacerdotes, teólogos, obispos, cardenales o papas al promover la guerra y olvidar el pacifismo de Cristo? Una respuesta a esta pregunta la dio un sabio maya del siglo XVI, a decir de Leonardo Boff: “¡Ah! Apenémonos porque llegaron[...] se metió entre nosotros la tristeza[...] Nos impusieron el cristianismo[...] Nos enseñaron el miedo.

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 37-38.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 47.



Vinieron para matar las flores. Mataron nuestra flor para que solamente viviese la flor de ellos”.<sup>40</sup>

## Juan Luis Vives

Otro pacifista es Juan Luis Vives, amigo de Erasmo, también considera las contradicciones que los príncipes y representantes de la Iglesia tienen al justificar la guerra en contra de la paz de Cristo. En su *Introducción a la sabiduría* (1524), en el capítulo x, afirma que Cristo es el pacificador de los hombres: “Pacificador del género humano con Dios y autor de nuestra salvación es Jesucristo, hombre Dios, unigénito hijo de Dios Todopoderoso a quien para esto envió el Padre”.<sup>41</sup> En su texto *Al Papa Adriano VI, sobre las perturbaciones de Europa* (1522) presenta la contradicción de decirse cristianos pues llaman Padre a Cristo y sin embargo no se avergüenzan por sus matanzas, hacen votos a Cristo enemigo de la guerra y promotor de la paz, ya que “enseñó únicamente la disciplina de la paz y legisló sólo sobre la caridad”;<sup>42</sup> por lo que concluye que sólo se representa una comedia fingida y ridícula.

Considera que los seguidores de Cristo deben practicar la paz sin importar si el otro es griego, judío, francés o español. Y en la carta *Al mismo rey [Enrique VIII], sobre El gobierno del reino sobre la guerra y la paz* (1525), como parte de sus *Obras políticas*, afirma que la virtud es pacífica y desprecia la guerra; y que el gobernante se dedique a la tarea de la paz y no de la guerra, “pues en la guerra todo se confunde como una tormenta”.<sup>43</sup> Como cristianos no se debería tener “odio tan grande contra todos, embebidos e impregnados de sangre y crueldad que revuelven

<sup>40</sup> Leonardo Boff, *La oración de san Francisco, un mensaje de paz para el mundo actual*, p. 47.

<sup>41</sup> Luis Vives, *Introducción a la sabiduría*, p. 41.

<sup>42</sup> Luis Vives, *Obras políticas*, p. 72.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 85.

todo lo divino y lo humano”.<sup>44</sup> Después habla de la que llaman belleza de la guerra, de la sangre y crueldad así: “En la guerra, la diversión y el juego consisten en saquear las casas, expoliar templos, arrebatar muchachas, incendiar ciudades enteras y plazas fortificadas, en medio de una gran locura destruir por la razón de no poder conservar las cosas. Éstas son las bellezas de las guerras: no hacer bien a nadie, perjudicar al mayor número posible, sin ningún respeto o recuerdo para Dios, que es el que gobierna al mundo”.<sup>45</sup>

La locura de la guerra hace al hombre hace abandonar la virtud, embeberse de sangre y crueldad generando una gran locura y no hacer bien a nadie dañando a toda la población; y como vimos en Erasmo, se vuelven *ángeles de la guerra*. Contra esa locura está la vía contraria, la filosofía de Cristo, la filosofía de la paz, están los *ángeles de la paz*. Erasmo y Vives con pacificadores, *ángeles de la paz*, *misioneros de la paz*, enemigos de la guerra que fueron perseguidos como todos los defensores de la paz son perseguidos por los amantes de la guerra, como también veremos le ocurrió a Las Casas. A manera de síntesis del conflicto que hay en la primera parte del siglo XVI entre *bélicos* y *pacifistas*; entre los primeros están los seguidores de filósofos como Aristóteles –que tuvo más autoridad que al mismo Cristo–, de teólogos, santos y autoridades eclesiásticas bélicos, contrarios a la filosofía de Cristo; y entre los segundos están Erasmo y Vives, además de Las Casas y otros tantos misioneros en el Nuevo Mundo –y religiosos en Europa– opositores a la guerra y a la imposición violenta del cristianismo. Se puede resumir del siguiente modo, usando las palabras de Vives en *Sobre la concordia y la discordia en el género humano* (1529), en sus *Obras políticas*:

Con la más grande altivez los teólogos llaman magnánimos a los que no pueden soportar las pequeñas ofensas y se vengan de cualquier modo, y lo hacen persuadidos por la autoridad de Aristóteles entendida

<sup>44</sup> *Idem.*

<sup>45</sup> *Idem.*



de cualquier forma, a quien en su insensatez atribuyen a veces más autoridad que a Cristo; con seguridad, si ellos mismos lo valoran con el nombre de magnánimo, nadie sería tan pusilánime como Cristo, sus discípulos y cuantos conforman su vida recta y religiosa de acuerdo con los preceptos de Cristo.<sup>46</sup>

La filosofía de Cristo y el pacifismo pierden autoridad ante los defensores del colonialismo europeo contra el resto del mundo, a la par de Aristóteles, autor, que fue usado para desplazar la filosofía de Cristo. Lo grave fue que, al interior de la misma iglesia y sus aliados, los príncipes, abandonaron la filosofía de Cristo, a favor de las conquistas en las Indias Orientales y Occidentales, y las riquezas que se presentaban ante sus ojos, para lo cual había que legitimar las guerras y la esclavitud –simulada– y su afán de riquezas; en ese sentido, les estorbaba el pacifismo.

### **Bartolomé de las Casas**

El descubrimiento del “Nuevo Mundo” el 12 de octubre 1542 se pone en tela de juicio con las afirmaciones de Edmundo O’Gorman en su libro: “La invención de América” (1958). Para él, el descubrimiento “consiste en que se ha supuesto que ese trozo de materia cósmica que ahora conocemos como el continente americano ha sido eso desde siempre, cuando en realidad no lo ha sido sino a partir del momento en que se le concedió esa significación”.<sup>47</sup> La reflexión de historiador nos lleva a negar que Cristóbal Colón descubrió la América, para afirmar que: “El 12 de octubre de 1492 la tripulación del Almirante desembarcó en las tierras de Guanahaní (las Bahamas) nombrándolas San Salvador”.

.....  
<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>47</sup> Edmundo O’Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, p.71.

Este primer encuentro de dos mudos se desarrolló también con los siguientes viajes de Colón: 1492, 1493, 1498 y 1502. Es gracias a estos encuentros que comienzan los viajes, las exploraciones y las primeras fundaciones de villas en las Islas: La española (República Dominicana y Haití), Cuba, San Juan (Puerto Rico) y tierra firme: Paria: (Venezuela). Estas exploraciones y adjudicaciones al reino Castilla y León estuvieron protegidos por las *Bulas Alejandrinas* (1493)<sup>48</sup> y más adelante por las *leyes de Encomiendas* (1512). Las Casas nos los explica:

En cuanto a lo segundo, que fue que señalase cierto número de gente a cada cacique, etc., deshizo los grandes y muchos pueblos que había en esta isla, y da a cada español de los que él quiso, a uno 50 y a otro 100 y a otro más y a otro menos, según la gracia que con él alcanzaba; y en este número entraban niños y viejos y mujeres preñadas y paridas, hombres principales y plebeyos y los mismos señores y reyes naturales de sus pueblos y de la tierra. Este repartir entre los españoles a los indios vecinos y moradores de los pueblos, llamó y llamaron el repartimiento.<sup>49</sup>

Las bulas autorizaron la apropiación de tierras para la corona y las leyes de Encomienda concedieron a los conquistadores cierto número de indígenas para la construcción de villas, la labranza en las haciendas y el trabajo en las minas. En aquel panorama de sometimiento y total esclavitud para los indígenas es surgen las denuncias del fraile dominico: Bartolomé de las Casas. Clérigo en 1507, dominico en 1521 y obispo de Chiapas en 1543; dedicó sus obras (*Historia de las Indias, Brevisima relación de la destrucción de las Indias, Los tratados*), etc.) y proyectos (Los Jerónimos-1517, los labradores-1520 y Tezulutlán-1545) para denunciar los abusos cometidos hacia los indígenas.

.....  
<sup>48</sup> 4 Bulas; (1) *Inter cetera* -3 de mayo de 1493, (2) *Eximiae devotionis* 3 de mayo de 1493, (3) *Inter cetera* -4 de mayo de 1493 y (4) *Dudum Siquidem*-26 de septiembre de 1493.

<sup>49</sup> Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, Tomo III, pp. 249-250.



Las denuncias que inicia Las Casas llevaron al emperador Carlos V a nombrarle “procurador o protector de todos los indios en las Indias”<sup>50</sup> en 1516. El pretexto que Las Casas encontró en la esclavitud del natural por parte del español a los indígenas fue la evangelización. Esto lo reflejó Juan Ginés de Sepúlveda: “sí es lícito a Su Majestad hacer la guerra a aquellos Indios antes de que se les predique la fe, para subjectallos a su Imperio y que después de subjectados, puedan más fácil y comodamente ser enseñados y alumbrados por la doctrina evangélica”.<sup>51</sup> Esta interpretación, defendida por la monarquía y el papado, proponía a un Cristo que fuera enseñado por las armas, por la imposición y por la falta de libertad.

Contra esa hermenéutica del Cristo que apoya la guerra a sus vasallos (indígenas) y un Estado que se justifica en la evangelización para la usurpación de territorios, la venta de esclavos y el trabajo explotado en las encomiendas, Las Casas escribió *El único Modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (1536-37). En el postuló que: “La Providencia divina estableció para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñar a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad”<sup>52</sup>

Según el fraile dominico, hay dos elementos para la evangelización: el entendimiento y la voluntad. Y es, por medio de trece razones, que se demuestra la vigencia del modo. Pero siendo más exactos, las cinco últimas razones (Por Cristo y sus obras, por los apóstoles, testimonios de los santos, la autoridad de la Iglesia y los decretos) nos arrojan un boceto del Cristo pacífico en el que creía Las Casas. El fraile no renunció a la evangelización ni a su ministerio, al contrario, tomó al mismo Cristo para reinterpretar la evangelización y confrontar al Cristo de la guerra. El

.....  
<sup>50</sup> *Ibidem*. p.136.

<sup>51</sup> Domingo de Soto, en Bartolomé de las Casas, *Tratados I. Tratado tercero: Controversia entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda*, p. 229.

<sup>52</sup> Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, p. 65.

punto de partida para la definición del Cristo pacífico evangelistas Mateo (Mt 28,19-20) y Marcos (Mc 16,15-18). El mismo padre nos lo señala: “Id, pues, les dice, e instruid a todas las naciones, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo, y del Espíritu Santo; y enseñándolas a observar todas las cosas que os he mandado”.<sup>53</sup> Con ello, Las Casas concluye que

este cumplimiento consiste, sin duda alguna, en invitar a los pecadores a la penitencia como Él los invitaba: mediante una conducta intachable y santísima; con la mansedumbre y la paciencia; con el amor y la dulzura; pero no con acciones que alejaran a los pecadores más de lo que estaban; no afligiéndolos ni angustiándolos con el rigor, con el terror o con el despotismo; con la aspereza, con la turbación o con la amargura; con las persecuciones, con cargas pesadas o con insultos.<sup>54</sup>

El concepto central de la filosofía de Cristo es la paz, así el apóstol-cristiano debe anunciarla pues: “es un bien tan grande que, como oímos decir, nada hay más hermoso, nada más precioso, nada más deleitable, más útil que los hombres ansían poseer”.<sup>55</sup> Según Las Casas, el Cristo y, por tanto, sus predicadores, nunca podrán llevar armas. Para ahondar más en los postulados, retoma las palabras de San Agustín: “La paz del alma racional es la ordenada armonía entre el conocimiento y la acción, la paz del cuerpo y del alma, la vida bien ordenada y la salud del animal. La Paz entre el hombre mortal y Dios es la obediencia ordenada por la fe bajo la ley eterna. Y la paz de los hombres entre sí, su ordenada concordia”,<sup>56</sup> y, lo complementa encontrando al mismo Cristo pacífico en el “Nuevo Mundo”: “yo dejo en las Indias a Jesucristo, nuestro Dios, azontándolo y

.....  
<sup>53</sup> Evangelio en Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, p. 201.

<sup>54</sup> Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. p, 192.

<sup>55</sup> *Ibidem*. p,180.

<sup>56</sup> Agustín de Hipona como se citó en Bartolomé de las Casas, *El único modo*. p, 179.



afligiéndolo y crucificándolo, no, una, sino millares de veces, cuanto es de parte de los españoles que asuelan y destruyen aquellas gentes”.<sup>57</sup>

Prosiguiendo con la argumentación del fraile dominico, encontramos que toma de Mateo el evangelista la indicación de Cristo: “Sabem que yo os envío como ovejas en medio de lobos”.<sup>58</sup> Las Casas resalta la figura de la oveja para ejemplificar que el predicador no debe hacer ningún mal: “Es, en efecto, de la condición de la oveja el sufrir males, pero no el de los hacerlos: y así a los predicadores del evangelio a ninguno le han de hacer mal, sino que con su mansedumbre, han de tolerar y vencer las debilidades y persecuciones”.<sup>59</sup> Lo relaciona directamente con San Juan Crisóstomo para vencer a los enemigos como ovejas: “Y es cierto que, mientras nos conducimos, como ovejas, con facilidad vencemos a los enemigos; pero tan pronto como nos revestimos de la naturaleza de los lobos, luego quedamos vencidos”.<sup>60</sup>

Encontramos otro elemento en la argumentación de Las Casas: la paloma. Esta segunda figura cimienta la *filosofía de Cristo*, porque: “con tanto empeño enseña y manda Cristo practicar la mansedumbre, que aduce la semejanza de la oveja y de la paloma”.<sup>61</sup> Su apoyo vuelve a ser san Crisóstomo para recordar que los apóstoles no ahuyentaron ni dieron muerte a sus enemigos: “Y hay que considerar que en ninguna parte ahuyentaron los apóstoles ni dieron muerte a los enemigos que los acechaban; por el contrario, encontrándolos más fieros y abominables que los demonios, lograron reducirlos a una vida angelical”.<sup>62</sup> Las Casas, como religioso dedicado a la enseñanza del cristianismo en el Nuevo Mundo, no concibe el uso de las guerras ni tiranías ni robos; pues un

---

<sup>57</sup> Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, Tomo III, p.309.

<sup>58</sup> Biblia de Jerusalén, 2017, *Mateo 10:16*).

<sup>59</sup> Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. p, 191.

<sup>60</sup> Crisóstomo, como se citó en Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. pp. 195-197.

<sup>61</sup> *Ibidem*. p, 195.

<sup>62</sup> Crisóstomo, como se citó en Bartolomé de las Casas, *El único modo*, pp.195-197.

apóstol-cristiano, revestido de paz y de mansedumbre, no dará muerte sino que logrará la virtud en sus oyentes, es decir, la unión, la cohesión de sus oyentes.

Uno de los objetivos de las Encomiendas era que los españoles aseguraran el bautizo de sus indígenas que tenían en su servicio. Los exploradores, soldados y conquistadores no tuvieron otras herramientas que la espada y las armaduras para llevar a cabo su cometido. Ante esa pedagogía de la violencia, el dominico se contrapuso afirmando que los apóstoles deben ser imitadores de Cristo. Si Cristo es pacífico, sus apóstoles deben serlo igualmente, por tanto: “fue voluntad del Señor que los apóstoles no sólo fueran en sí varones buenos, amantes de la paz y portadores de ella, sino que también aparecieran como tales ante los demás”.<sup>63</sup> Con ello, siguiendo el espíritu de la argumentación, inferimos la siguiente pregunta: Si el soldado debe ser pacífico, manso y humilde como la oveja, ¿para qué llevará espada, escudo, caballos, perros, ballestas, piezas de artillería, cadenas o barcos? La conclusión de Las Casas es muy sencilla, en la paz no cabe la guerra.

Sin embargo, se nos puede objetar un posible *talón de Aquiles*. Sí, Las Casas no utiliza las espadas, las ballestas o las artimañas para apropiarse de las riquezas obtenidas en las encomiendas o la venta de los naturales por esclavos, tampoco el uso de la guerra para la evangelización, pero se realiza la imposición del cristianismo. Contra ello, es el propio fraile quien predica y sostiene que antes del cristianismo hay libertad, pues: “Se ve en estas palabras que Cristo concedió a los apóstoles solamente la licencia y autoridad de predicar el evangelio a los que voluntariamente quisieran oírlo, pero no las de forzar o inferir alguna molestia o desagrado a los que no quisieren escucharlos”.<sup>64</sup> Así, la libertad pasa a ser otro cimiento de la *filosofía de Cristo*.

<sup>63</sup> Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, p. 181.

<sup>64</sup> *Ibidem*. p. 185.



La consecuencia del *Modo* y por tanto, de la *filosofía de Cristo*, nos da la negativa rotunda a la guerra: “porque la voluntad humana no puede ser atraída al bien por la violencia”.<sup>65</sup> Ante el panorama bélico y dentro de la misma *filosofía de Cristo*, Las Casas exigió la restitución de los bienes o la compensación de los males causados por guerra injusta “La consecuencia es que hay que restituir lo que se le haya quitado a alguno injustamente; y el que lo haya quitado algo está obligado a devolverlo para que se conserve la justicia”.<sup>66</sup> La paz de Cristo se conserva y se mantiene con la justicia, como lo explica Bartolomé en otras obras como *El confesionario* (1546).

Como es bien sabido, el cronista oficial español, Juan Ginés de Sepúlveda, se enfrentó a Las Casas en Valladolid (1550-1551) a discutir “la naturaleza del Indio”. El tratado está presente en la *controversia de Ginés y De las Casas* (1552). Sin embargo, las provocaciones se dieron antes del debate. Sepúlveda escribió su *Tratado sobre las causas justas de la guerra contra los indios* (1547) y Las Casas, al saberlo, sabotó la publicación. Ante las rencillas, el rey Carlos V convocó a junta con los teólogos para discutir la humanidad de los indígenas y la guerra justa que tanto se promovía. En aquel encuentro se leyó su *Apología o declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos* (1550).

Los argumentos de Sepúlveda nos ayudan a entender mejor al Cristo de la monarquía y el papado que justifican la guerra: En su diálogo entre Demócrates y Leopoldo leemos:

L.—Pero qué, ¿no hay ningún otro camino seguro para la predicación del Evangelio que el conquistar por fuerza de armas aquellas regiones?

D.—Y aún me temo que ni aun siquiera este medio es bastante seguro.

D.—¿Acaso no ha llegado a tus oídos que en muchos lugares los frailes predicadores, en cuanto se retiraba la guarnición de los españoles, han sido muertos por los mal pacificados bárbaros? Y ¿no has oído que Pedro

<sup>65</sup> *Ibidem*. p. 406.

<sup>66</sup> *Ibidem*. p. 449.

de Córdoba, fraile dominico, insigne por su piedad, provincial de la isla Española, ha sido sacrificado, juntamente con sus compañeros, a la vista de la isla de Cubagua por los bárbaros enemigos de la religión cristiana?<sup>67</sup>

Uno de los argumentos en el que se apoya la guerra justa es el ejemplo de la contra mejilla. En él, Sepúlveda desarma la enseñanza cristiana de poner la mejilla en respuesta de la ofensa.<sup>68</sup> Al darle otra interpretación, el autor separa la vida en dos esferas: la vida común y la perfección apostólica, pues según él: “Estas palabras evangélicas no son leyes en el sentido obligatorio, sino consejos y exhortaciones que pertenecen no tanto a la vida común, cuanto a la perfección apostólica”.<sup>69</sup> Es decir, poner la mejilla en vez de contestar a la ofensa es para la vida de los santos, no para la vida común. Si separamos los estilos de vida (la de los santos y los no santos) se puede decir que lo que Cristo enseña es para los santos, allá, lejos; pero el mundo común (las leyes, el derecho, la guerra y la monarquía, o la rapiña, etc.) se rige con el decálogo y leyes naturales.

Sepúlveda se apoya en San Pablo, diciendo que este tampoco siguió el mandato divino, sino que lo confronta: “Entonces Pablo le dijo: ¡Dios te pegará a ti, pared blanqueada!<sup>70</sup> Resulta que te sientas para juzgarme conforme la ley, ¿y mandas violando la Ley, que me golpeen?”<sup>71</sup> Esta nueva interpretación de la Biblia nos da el justo permiso de la guerra, avalada también en el derecho natural, según lo demuestra Sepúlveda en su obra. En este caso, la guerra de Conquista es la defensa que el español realiza ante las víctimas del imperio mexica, pues, “¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los

<sup>67</sup> Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, pp. 145-147.

<sup>68</sup> En Mateo. 5:38-41.

<sup>69</sup> Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, p. 61.

<sup>70</sup> “Dios te abofeteará (le dijo), pared blanqueada, (esto es, como San Agustín expone, hipócrita)”. *Ibidem*, p. 61.

<sup>71</sup> *Ibidem*. p. 61.



han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados; de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios?”<sup>72</sup> Otro elemento donde podemos extender la visión del Cristo que promueve la guerra, en oposición al pacifismo, es la primera bula *Inter cetera* firmada el 3 de mayo de 1493 por el papa Alejandro VI:

Os damos, concedemos y asignados a perpetuidad, así a vosotros como vuestros sucesores los reyes de Castilla y León, en ejercicio de nuestro apostólico poder y por el tenor de las presentes todas y cada una de las tierras e islas sobre dichas antes desconocidas y las descubiertas hasta aquí o que se descubran en el futuro por vuestros emisarios, siempre que no estén sujetas al actual dominio temporal de algún cristiano, con todos sus territorios, ciudades, castillos, lugares, villas, derechos, jurisdicciones y universales pertenencias en nombre de la autoridad de Dios Todopoderoso, a Nos Concedida en la persona de San Pedro y del vicario de Jesucristo, que desempeñamos sobre la tierra [...].<sup>73</sup>

Si los Reyes Católicos recibieron el apoyo del papa Alejandro VI, como sucesor de Pedro, este la recibió desde la autoridad de Cristo y con ello no hay problema en la fundamentación jurídica, porque fue el mismo Cristo quien dio a los conquistadores para obtener la propiedad y con ella, a los naturales. La misma bula termina por invisibilizar al indígena por no ser cristiano pues ante la jurisdicción castellana, al no ser bautizado es desposeído en automático de su propiedad pues: “siempre que no estén sujetas al actual dominio temporal de algún cristiano”.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> *Ibidem*. p. 133.

<sup>73</sup> Alejandro VI en Bartolomé de Las Casas, *Tratados II. Apéndice I: Alejandro VI: Bulas de la concesión de las Indias a los Reyes Católicos*, pp. 1279-1280.

<sup>74</sup> *Idem*.

Por último, y para señalar que el enfrentamiento de estas dos visiones sobre Cristo —la interpretación en favor de la guerra y la que está a favor del pacifismo— en la primera parte del siglo XVI, es una lucha interpretativa entre autores a que lleva a la contradicción al propio rey. Es necesario traer una escena de Ginés de Sepúlveda en su *Historia del Nuevo Mundo*, (1515-1536), donde Cortés ya tiene secuestrado a Moctezuma y le avisan que Pánfilo de Narváez, enviado de Diego Velázquez, ya desembarcó en Veracruz:

Entretanto, Cortés, [...] decidió enviar a un monje que estaba en el campamento, ante el capitán de la flota con una carta, que decía en síntesis lo siguiente: Había llegado a estas regiones con un ejército, había llevado a cabo combates favorables, había sometido muchas ciudades y señoríos a su poder y a la autoridad del César Carlos, había reunido una gran cantidad de oro y plata y gran número de perlas y vestidos para enviarlos al Rey Carlos. En su poder estaba México, ciudad muy extensa capital de un gran reino, que él había ocupado; había capturado a Moctezuma, el rey más poderoso de aquella parte del mundo y lo tenía bajo su poder. De todo ello había informado al Rey Carlos.<sup>75</sup>

Y en contra parte, Pánfilo de Narváez se opone a las injusticias de Cortés contra pueblos inocentes:

Había sido enviado por Carlos, el muy humano y justo Rey de España, para evitar afrentas a aquellos pueblos inocentes, que no merecían recibir ningún daño, y para librarlos de la esclavitud que tramaba y había empezado a imponerles Cortés, hombre criminal, pues sin orden de su Rey y contra su voluntad había invadido hacía poco aquellas regiones con un grupo de ladrones. Así que él se encontraba allí para castigar a

<sup>75</sup> Juan Ginés de Sepúlveda, *Historia del Nuevo Mundo*, p. 162.



los ladrones y vengar las injusticias que Cortés hubiera cometido con aquellos pueblos sin culpa alguna.<sup>76</sup>

La clave es Carlos V. El mismo emperador de Castilla y León es utilizado para confrontar a dos capitanes: Hernán Cortés y Pánfilo de Narváez. Los intereses de los españoles, como se justificaron en la evangelización, ahora se justifican en el loable servicio a Su Majestad, Las Casas entiende la estrategia, por lo que se opondrá desde la postura del Cristo pacífico. Los principios de esta *filosofía de Cristo* radican en la paz y en la mansedumbre, reflejadas en la metáfora del cordero y la paloma, y la libertad. Con estos elementos niega la guerra, la denuncia y pide las restituciones o la reparación de los daños. Cerramos con las siguientes afirmaciones de la *filosofía de Cristo* en Bartolomé de las Casas: “[Cristo] no dijo: insistid y predicarles, quieran o no quieran; y si perseveran pertinazmente en desecharos, no dilatéis el castigo infligiéndoles penas humanas”<sup>77</sup> y “con estas palabras, les enseñó a sus apóstoles y discípulos que era necesario que fuera no solamente pacíficos y despreciadores de los bienes temporales o transitorios; graves y humildes; moderados y liberales [...]; sino debían ser pacientísimos”<sup>78</sup>.

## A manera de conclusión

Una vez presentada a grandes rasgos la *Filosofía de Cristo* en Erasmo, Vives y Las Casas, desde dos frentes, dos continentes, se pretende ayudar a conocer y entender todas y desde todas sus aristas posibles de la filosofía y teología cristiana de esta época, para poder, desde ahí, identificar las creencias y acciones de los españoles —y de otras naciones europeas en

<sup>76</sup> *Idem.*

<sup>77</sup> Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, p. 185.

<sup>78</sup> *Ibidem.* p. 190.

este continente—, no solo religiosos, que llegaron a la Nueva España y en toda esta región descubierta por el europeo practicando y enseñando dicha filosofía u otras, así como su recepción entre los pueblos autóctonos, africanos y asiáticos. Ya que la cultura bélica, cruel y déspota es muy evidente en diversos acontecimientos que terminaron con la muerte y esclavitud de miles de personas de diversos continentes en Nueva España del siglo XVI.

El nuevo mundo fue el escenario de *ángeles de la paz* y *ángeles de la guerra* luchando entre sí, pacificando y violentando a los habitantes de dicho mundo, donde también se enfrentaron diversas filosofías y teologías, aun por descubrir o redescubrir, entre ellas las teologías indígenas, que como vimos en Erasmo, ellos también podían ser teólogos y hacer teología, si seguimos sus razonamientos; que nos llevan también a afirmar que también los africanos esclavos traídos a esta tierras también fueron teólogos e hicieron teología, como ya lo hemos expuesto en otros lugares. Lo que nos obliga a seguir investigando y estudiando este tema, del que seguiremos presentando nuevos hallazgos.

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

- Biblia de Jerusalén*, 4ª ed., España Desclée de Brouwer, 2017.
- Boff, Leonardo. *La oración de san Francisco, un mensaje de paz para el mundo*, Ediciones Dabar, México, 2000.
- Casas, Bartolomé de las, *Historia de las Indias, Tomo II*, FCE, México, 2017.
- \_\_\_\_\_, *Historia de las Indias, Tomo III*, FCE, México, 2017.
- \_\_\_\_\_, *Tratados I. Tratado tercero: Aquí se contiene una disputa o controversia*. Fondo de Cultura Económica, México, 2018.
- Casas, Bartolomé de las, “Alejandro VI”, en *Tratados II. Apéndice I: Alejandro VI: Bulas de la concesión de las Indias a los Reyes Católicos*, FCE, México, 2018.



- \_\_\_\_\_, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. FCE, México, 1942.
- Čornej, Petr; y Pokopný, Jiří, *Historia breve de los países checos hasta el año 2000*, traducción José Luis Citores y Mariana Santosová, Edición Práh, Praga, 2000.
- Delgado Jara Inmaculada y Victoriano Pastor Julián “Paráclisis o Exhortación al estudio de la filosofía al piadoso lector”, en Erasmo de Rotterdam, *Escritos de introducción al Nuevo Testamento*, BAC, Madrid, 2019.
- \_\_\_\_\_, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, FCE, México, 1979.
- Frank, Isnard Wilhelm, *Historia de la Iglesia medieval*, trad. de Víctor Bazterrica, Herder, Barcelona, 1998.
- O’Gorman, Edmundo. *La Invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, FCE, México, 2021.
- Rotterdam, Erasmo de, *De Erasmo a Vives, Epistolario*, en Erasmo, Vives, Moro, *Elogio a la locura, introducción a la sabiduría, epistolario*. Jaime Uyá traducción del Epistolario, Podium. Obras significativas, Ediciones Zeus, Barcelona, 1968.
- \_\_\_\_\_, *Educación del príncipe cristiano*, estudio preliminar Pedro Jiménez Guijarro, trad. de Pedro Jiménez Guijarro y Ana María, Tecnos, Madrid, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Escritos de introducción al Nuevo Testamento*, edición de Inmaculada Delgado Jara y Victoriano Pastor Julián, BAC, Madrid, 2019.
- \_\_\_\_\_, *Lamento de la paz*, trad. de Eduardo Gil Bera, Acantilado, Barcelona, 2020.
- Sepúlveda, Juan Ginés de, *Historia del Nuevo Mundo*, traducción de Ramírez de Verger, A. Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- Vives, Luis, *Introducción a la Sabiduría*, estudio preliminar y versión de Luis Fayle Delgado, Editorial Tecnos, Colección Clásicos del pensamiento, Madrid, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Sobre la concordia y la discordia en el género humano*, en *Obras políticas y pacifistas*, Estudio introductoria Francisco Calero, trad. y notas de Francisco Calero, María José Echarte, María Luisa Arribas y María Pilar Usábel, BAE, Madrid, 1999.

# ANÁLISIS DE TRATADOS ARQUITECTÓNICOS RENACENTISTAS MILITARES USADOS EN NUEVA ESPAÑA PARA LA CONSTRUCCIÓN DE PRESIDIOS EN LA FRONTERA NORTE



*Margarita Isabel Sena Sánchez<sup>1</sup>*

*senasmar13@gmail.com*

*Facultad de Arquitectura y Diseño, UAEMEX*

## **Introducción**

En la época virreinal, la protección y seguridad de las riquezas era crucial tanto para el transporte de estas como para las urbes y pueblos lejanos a la Ciudad de México. Principalmente en zonas desérticas y cercanas a la frontera norte de Nueva España.<sup>2</sup> La construcción de presidios<sup>3</sup> fue una solución. Su función era la de proteger las mercaderías y los envíos,

---

<sup>1</sup> Doctora en Gobierno y Administración Pública, y en Educación. Facultad de Arquitectura y Diseño, UAEMEX.

<sup>2</sup> Nueva España, en la época virreinal, pertenecía al imperio español, y abarcaba lo que actualmente es México y los actuales estados norteamericanos de California, Nevada, Colorado, Utah, Nuevo México, Arizona, Texas, Oregón, Washington, Florida y partes de Idaho, Montana, Wyoming, Kansas, Oklahoma y Luisiana; así como la parte suroeste de la Columbia Británica del actual Canadá; la Capitanía General de Guatemala (que incluía los actuales países de Guatemala, el estado de Chiapas, Belice, Costa Rica, El Salvador, Honduras, Nicaragua); la Capitanía General de Cuba (actuales Cuba, República Dominicana, Puerto Rico, Trinidad y Tobago y Guadalupe); la Provincia de Venezuela y así como, finalmente, la Capitanía General de Filipinas, (comprendiendo las Filipinas, las islas Carolinas y las islas Marianas, en el océano Pacífico, en Asia y Oceanía) y el norte de la isla de Taiwán (llamada por los portugueses Formosa; “Hermosa” en castellano).

<sup>3</sup> En ese entonces, un presidio tenía un significado diferente al actual. Por lo general, era una fortaleza amurallada, construida de forma modesta a excepción de que cuando ya tenía una consolidación llegaba a tener piedras y podía llegar a ser un gran complejo. Albergaba soldados y caballos.



principalmente de metales y objetos valiosos, por lo que su eficacia dependía de la vida de sus moradores y la gestión de los recursos.

Después de la conquista, los criollos y mestizos fueron atacados constantemente por los nativos del norte de Nueva España, conocidos como “bárbaros y salvajes”, incluyendo apaches, comanches, chichimecas, seris, mayos y yaquis. Los evangelizadores tenían la tarea de pacificarlos y convertirlos al catolicismo, por lo que construían misiones,<sup>4</sup> su papel no era sencillo ya que sufrieron continuos robos, vejaciones e incluso sus habitantes llegaron a ser asesinados. Su papel era difícil porque sufrieron robos, vejaciones e incluso asesinatos de sus habitantes. Para protegerse, construían pequeñas fortalezas llamadas “atarazanas”, hechas de forma improvisada con materiales pobres y de baja resistencia.

En el transcurso de los años, Nueva España se consolida como un virreinato, con la creación de ciudades dedicadas a la actividad comercial, minera y portuaria. que obligó a establecer vías de comunicación entre ellas. La riqueza de las tierras conquistadas y el flujo constante de mercancías, especialmente metales preciosos como el oro y la plata requerían la protección con construcciones no espontáneas. Debido a que se necesitaban estructuras sólidas y resistentes para que las tropas pudieran resistir con ventaja tanto a los nativos como a los piratas, estos últimos en su mayoría ingleses u holandeses.

En la actualidad, se reconoce la relevancia de los arquitectos militares (también conocidos como ingenieros militares) originarios de España, Italia, la Región de Flandes y los países del Este de Europa. Quienes ponían en práctica los conocimientos adquiridos en sus constantes estudios de los clásicos y de los tratados renacentistas, por ejemplo: de Vitruvio Pollion y de tratadistas como Vegencio, Vicenzo Scamozzi, Filarete, De Marchi, Pietro Cataneo, entre otros. Aportando a la Arquitectura

---

<sup>4</sup> Una misión tiene una doble connotación, ya que era la acción que realizaban los religiosos que incursionaban en los territorios despoblados del norte de Nueva España con el fin de cristianizar y posteriormente establecer colegios y ciudades en las villas. Las misiones del norte pertenecían a los franciscanos, construyeron más 200 en esta zona.

Militar Novohispana: maquinarias, técnicas, procesos y sistemas constructivos.

El propósito de esta investigación es examinar las bases teóricas que sustentan la edificación y planificación de asentamientos humanos, principalmente en los presidios y fortalezas de la Frontera Norte de la Nueva España. Para ello, se utiliza un análisis historiográfico que incluye a nueve arquitectos militares cuyas habilidades fueron las más utilizadas en el Virreinato novohispano. Debido a que la arquitectura militar era un tipo de especialidad, hay más de 300 tratados renacentistas sobre este tema.

### **Influencia de los tratados de arquitectura militar renacentista en Nueva España<sup>5</sup>**

El Renacimiento es una de las épocas más gloriosas en la historia de la humanidad, ya que es un fenómeno cultural e intelectual que recupera teoremas y principios de las culturas clásicas y prioriza la dignidad del espíritu humano, lo que lo convierte en antropocéntrico. Las artes se benefician y se elevan, incluyendo la Arquitectura, que se eleva gracias a las aportaciones de los tratadistas, quienes utilizan a Marco Vitruvio Polión como modelo de sus conocimientos. Vitruvio es considerado el padre de esta bella arte. Se inspiró en la arquitectura, el urbanismo, las armas y los instrumentos griegos y romanos en su obra.

Las teorías de Tales de Mileto, Arquímedes de Siracusa, Apolonio de Perga, Dicearco de Mesina y Eratóstenes sirven como base para

---

<sup>5</sup> Su nombre se consulta frecuentemente de dos maneras: Vitruvio o Vitrubio, y su apellido presenta variantes como Pollio, Pollión o Polión. Fue uno de los arquitectos más destacados de Julio César y Octavio Augusto, aunque su lugar de nacimiento no está claramente definido. Su fama radica en que recopiló información sobre sistemas y técnicas de construcción, tanto arquitectónicas como urbanísticas y militares, las cuales reunió en sus diez libros o tratados sobre arquitectura. Su obra ha tenido una gran influencia en épocas como el renacimiento y el neoclásico, y durante el siglo XX se le reconoció como el padre de la arquitectura.



la arquitectura militar también conocida como de defensa. Se inspiran en los cálculos matemáticos de Arquímedes, por ejemplo.

También se alimenta de los nuevos conocimientos del Renacimiento, como en el caso de la perspectiva, cuyos importantes aportes son proporcionados por la obra de Alberto Durero. Debido a las constantes invasiones y conflictos bélicos con otros países, los negociadores europeos emplearon las estructuras urbanísticas italianas de los siglos xv y xvi, que eran de carácter fortificado.

Dado que la pólvora era utilizada en la guerra para el uso de cañones, mosquetes, culebrinas y arcabuces, es importante hacer un paréntesis del papel crucial que jugó la pólvora en el plano político, militar y económico. La arquitectura militar ha experimentado cambios en las formas y remates de sus murallas porque se adaptan al uso de almenas y cañoneras. Por otra parte, el estudio de la configuración territorial en la planeación militar de las ciudades, fuertes y presidios. Me apunto a la opinión de Vera Boti, para quien “La topografía se hacía necesaria, sobre todo, en épocas de guerra, y entonces se convertía en una acción secreta y peligrosa ya que atentaba contra la seguridad de la ciudad”.<sup>6</sup>

En 1519, se edifica el primer fuerte no permanente en Veracruz en la Nueva España bajo la dirección de Hernán Cortés para enfrentar los ataques de los indios de Ulúa.<sup>7</sup> Posteriormente, se construirán fortificaciones que como considera Gorbea, se caracterizaban por ser planeadas bajo la habilidad de preparar el terreno para resistir un ataque, en situaciones en las que los enemigos son más poderosos en número y fuerza.<sup>8</sup> La necesidad de la Nueva España aumentaba con el tiempo debido a la consolidación territorial y económica de la colonia, al conquistar nuevas tierras

.....  
<sup>6</sup> A. Vera, *La arquitectura militar del renacimiento a través de los tratadistas de los siglos xv y xvi* (tesis de doctorado), (s/a).

<sup>7</sup> Cabe mencionar que este puerto se ubica en el Golfo de México, perteneciente a la actual zona económica Oriente y no pertenece a la zona Frontera Norte de México, pero se menciona por la relevancia que tiene este hecho al ser el primer fuerte en el país.

<sup>8</sup> Para mayor información consultar a J. Gorbea, *La arquitectura militar de la Nueva España*,

y descubrir yacimientos mineros. La conquista y colonización de nuevos territorios fue complicada ya que en algunas zonas los indios continuaban atacando. La riqueza que acumula la población española y mestiza demandaba la presencia de una arquitectura militar, con la construcción de bastiones, fortalezas, presidios, cárceles y murallas.

De igual manera, la construcción de fuertes marítimos es importante debido a que la Nueva España tenía dos litorales que facilitaban el comercio entre la Metrópoli: España y las tierras de ultramar que constituían el Virreinato: la Capitanía General de Cuba (los actuales países de Cuba, República Dominicana, Puerto Rico, Trinidad y Tobago, Guadalupe) y la Capitanía General de Filipinas (Filipinas, Islas Carolinas, Islas Marianas, Taiwán).

En la época colonial, se construyeron numerosas prisiones y presidios en la región de la Frontera Norte, con una línea defensiva que incluía los actuales estados de Sonora, Chihuahua, Coahuila y Nuevo León.<sup>9</sup> Las planeaciones de los lugares fortificados seguían las características usadas en la planeación de las ciudades con trazas octogonales en cuanto al uso de calles basadas en ejes rectilíneos, creación de recintos especiales como las plazas de armas y la construcción de capillas, parroquias o templos.

Los presidios son fortificaciones militares construidas generalmente con adobe, un material ligeramente débil para resistir ataques, a veces con materiales mixtos (adobe, piedra y carrizales) y rara vez con piedra en su totalidad. La forma de su cuerpo se ajustaba a las normas establecidas en las ciudades renacentistas, las cuales se basaban en los criterios establecidos por Vitrubio en el siglo I a.C. Estos espacios estaban

---

<sup>9</sup> Como menciona J. Sánchez, en Nueva España, se conocía con el nombre de Frontera al territorio que no tenía un control y que formaba parte de la región llamada el Septentrión. Esta zona estaba integrada por las llamadas provincias internas: Nueva Vizcaya, Nuevo México, Nuevo León, las Californias, Sinaloa, Sonora, Nuevo Santander, Coahuila y Texas. Dichos territorios eran la región periférica y, a la vez, un espacio en proceso de crecimiento y expansión.



compuestos por principios de ordenación, simetría, euritmia, conveniencia y economía.

Los presidios también se conocen como pequeñas poblaciones con estructuras espaciales centralizadas y amuralladas con baluartes<sup>10</sup> cuadrados o de forma circular. Era posible contar con instalaciones fundamentales como una plaza de armas, viviendas para los oficiales, un lugar de culto o una capilla. Sus rasgos eran similares a los de un campamento romano, conocido como castro. Tenían un muro perimetral rectangular casi cuadrado con esquinas redondeadas o figuras poligonales que se derivaban de las esquinas. Para protegerse, tenía torres de vigilancia y ocasionalmente puertas en cada una, así como otras llamadas falsas para poder escapar en caso de una invasión.

De acuerdo con los antiguos acuerdos de arquitectura militar, los muros perimetrales se componían de dos murallas paralelas que se rellenaban en el centro con piedras mortero y hormigón romano. En los presidios mexicanos, las murallas tienen una amplia gama de materiales y alturas. Aunque en algunos casos solo tienen empalizadas, las que abundan son las de adobe de diferente altura y tamaño, adaptándose a la situación geográfica del campamento.

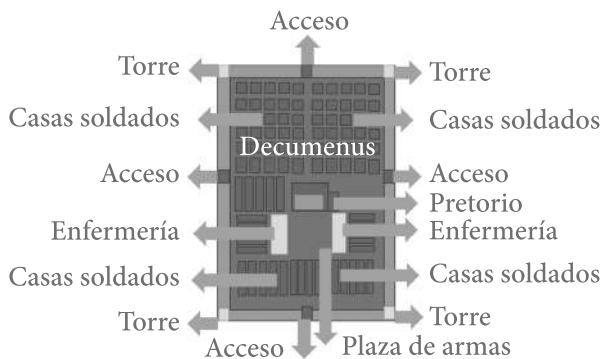
Las edificaciones intentaban imitar a los castros romanos (*castrum*) que seguían la ideología clásica de Hipodamo de Mileto, utilizando terrenos de forma cuadrada amurallada, organizados en dos ejes principales: el “Cardus Maximus” que se extendía de norte a sur y el “Decumanus” que se extendía de este a oeste. La traza era ortogonal, con manzanas a 90 grados. El cuartel general (principia) y la plaza de armas se encontraban en la intersección de ambas vías, en forma de foro.

Además, las construcciones novohispanas incluían instalaciones como plazas, capillas o parroquias, salas para los ejércitos, almacenes, hospitales y fábricas. Dependiendo de su riqueza, los espacios variaban en dimensiones, calidad y número de población.

---

<sup>10</sup> Un baluarte es una construcción de forma pentagonal que sobresale en el ángulo de unión entre dos lienzos o partes de muralla.

Para reforzar la defensa militar alrededor de las murallas, los soldados romanos excavaron fosos de alrededor de tres metros de profundidad y cuatro de anchura, así como terraplenes de 1.25 metros de altura que rellenaban con estacas. Luis Arnal menciona que ciertos presidios se construyeron rápidamente sin un plan previo y fueron financiados por los mismos mineros, ganaderos mercaderes o agricultores con el objetivo de proteger sus vidas y servir como un refugio temporal para brindar protección. Los presidios tenían una estructura lineal y en cadena, pero a la vez sin conexión con sus alrededores, especialmente si eran distantes.<sup>11</sup>



**Imagen 1.** Esquema de Castro Romano<sup>12</sup>

Cuando comenzaron a construir de forma organizada, se tomaron en cuenta numerosos factores, incluida la elección del sitio, el suministro de agua, la dirección de los vientos y las calles, la construcción de una plaza y los edificios que la rodean. Además, la arquitectura militar imperante de la época fue influenciada por los tratados e ideologías renacentistas.

Los tratadistas renacentistas se inspiraron en el libro de Vitruvio Polión *Los diez tratados de la Arquitectura* del siglo I a.C. En el capítulo 5

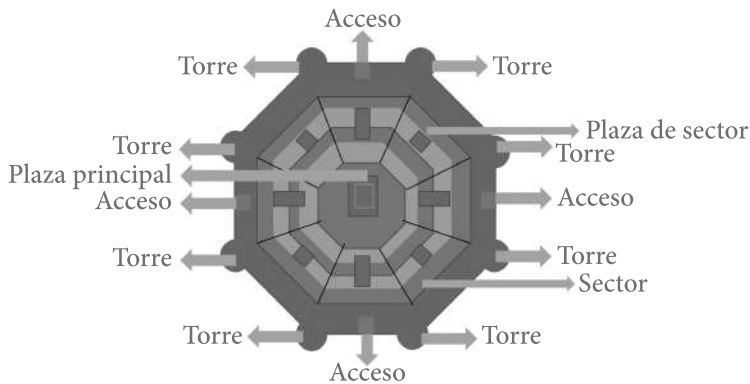
<sup>11</sup> Cfr. Luis Arnal, *El sistema presidial en el septentrión novohispano, evolución y estrategia de doblamiento*

<sup>12</sup> Elaboró M. Sena con base en <https://proyectoavilasaboreala.blogspot.com/2016/02/historia-urbanistica-de-avila-i.html>



del tomo 1, habla sobre las características de la construcción de murallas y torres, por ejemplo: en los puertos de transporte marítimo deben protegerse excavando los cimientos de las torres y murallas para ahondar en tierra firme a una profundidad razonable en relación con la magnitud de la construcción. Su espesor será mayor que el de los muros construidos en el suelo, y el espacio que quedará se llenará con material sólido y compactado.<sup>13</sup>

Las torres deben ser más altas que los muros, según el padre de la arquitectura, para que los enemigos puedan ser heridos con armas arrojadizas al acercarse violentamente a la muralla. Las fortalezas no deben tener ángulos salientes o rectos. Se recomienda que tengan tendencia a ser circulares para mejorar la visión del enemigo. Los enemigos se benefician de los ángulos salientes que dificultan la defensa de las torres. Por lo tanto, deben ser poligonales o redondas. Para aumentar la resistencia, las murallas se unirán en los frentes con grapas de tablones de olivo endurecidos al fuego en forma de grapas. Los cimientos deben ser suficientemente anchos para resistir la presión de la tierra en la cavidad de la fosa. Se reservará un espacio dentro de ellos para ubicar grupos en posición defensiva.



**Imagen 2.** Esquema de la ciudad creada por Vitruvio<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Cfr. Con Vitruvio Pollion, *Los diez libros de la arquitectura*, s/a.

<sup>14</sup> Elaboró Margarita Sena con base en Vitruvio (s/a), en Morris, 1979, p. 188.

En el libro 5 y 6 del tratado de Flavio Vegecio *Epitoma de re militari* de 1475, se aconseja que las plazas y los castillos sean fuertes debido a su ventajosa situación por el arte. Se recomienda colocarse en alturas escarpadas rodeadas por el mar. Para aumentar la solidez de la estructura, es necesario terraplenarla mediante dos muros que están separados 20 pies entre sí. El muro superior será más alto que el muro inferior. La rampa de defensa se construye con tierra extraída del foso.<sup>15</sup>

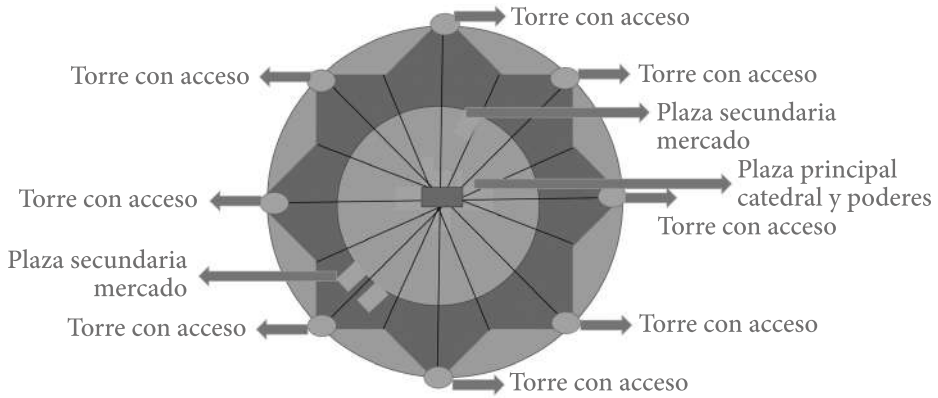
En su propuesta para el Proyecto Palma Nova en Italia, Vincenzo Scamozzi propone un polígono de nueve lados con una plaza central en forma de hexagonal. Seis calles están radiales del centro hacia un ángulo del muro o al centro de uno de los lados. Los anillos conectan doce calles radiales. La plaza principal se compone de edificios cívicos. Además, cuenta con seis plazas secundarias que se encuentran en forma de cuadrado en el centro de la unión de cuatro manzanas.

El libro 2 del *Tratado de Arquitectura* de Filarete (1460), citado por Alfredo Vera, el arquitecto renacentista tomó como inspiración al hombre de Leonardo da Vinci para crear su ciudad ideal. Se afirma que la ciudad de Esforzinda está rodeada por una doble circunferencia, con forma de manzana cuadrada y una estrella de ocho puntas que surge de la intersección de dos cuadrados, con un círculo alrededor que actúa como barrera. En los puntos de intersección de los cuadrados, en los pórticos de la ciudad, nacen las cuatro calles principales.<sup>16</sup>

La ciudad cuenta con ocho canales y ochos calles significativas que se diseñan desde los accesos, los puntos de intersección de los rectángulos y las puntas de las torres angulares. Las puertas conectan el centro de la ciudad y sus plazas, en una de las cuales se encuentran el palacio y la catedral, mientras que las otras dos son mercados. Una calle anular atraviesa las calles y los canales a medio camino. Cada barrio tiene una plaza que sirve como sede comercial y de vida pública en cada punto de intersección.

<sup>15</sup> Flavio Vegecio, *Epitoma de re militari*, 1475.

<sup>16</sup> *Op. cit.*



**Imagen 3.** Esquema de la ciudad creada por Filarete.<sup>17</sup>

El renacentista explica la importancia de la elección del sitio y su forma ideal en el tratado *Del modo de fortificar la ciudad de Zanchi*, citado por Leonardo Casini, Patricia Cid<sup>18</sup> y Alfredo Vera,<sup>19</sup> Además, establece un modelo ideal o patrón de referencia basado en polígonos regulares. Después, divide la plaza en cada una de sus partes y distingue sus elementos principales, como los bastiones, las casamatas, las cortinas, las escarpas de fosos y la contraescarpa.<sup>20</sup> Concluye su obra con una disertación sobre las maneras del ataque y la defensa y las condiciones que requiere el artífice de una fortificación.

Considera la fortificación como un edificio construido artificialmente para compensar las deficiencias del entorno natural y protegerse

<sup>17</sup> Elaboró Margarita Sena con base en *Filarete, Plan de Sforzinda*. Cod. Magliab I.I.I. 140, Libro VI, fol. 43r

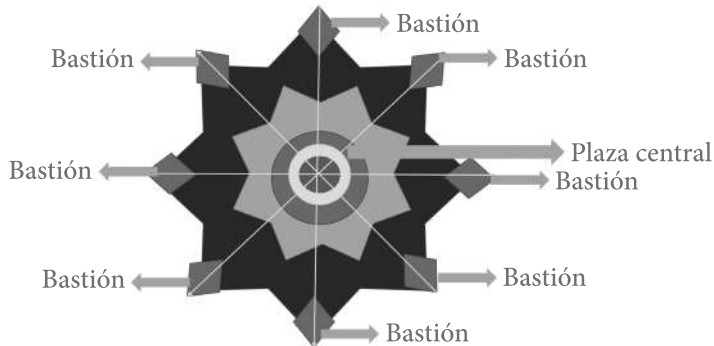
<sup>18</sup> Leonado Casini y Patricia Cid, *Estudio de las fortificaciones italianas de época moderna. La retro tierra cultural de los ingenieros militares Antonelli, activos en Panamá*.

<sup>19</sup> *Op. cit.*

<sup>20</sup> Una casamata, en terminología militar, es cualquier construcción de tipo sólido destinada a albergar algún tipo de arma defensiva. Una cortina es el lienzo de muralla comprendido entre dos bastiones o torres de las que recibe apoyo y flanqueo. En el foso, la parte de este que da al interior de la fortaleza es llamada la escarpa y la pared que da al campo enemigo la contraescarpa.



de los invasores. Su traza se denomina “orden reforzado” debido a que los bastiones se protegen entre sí mediante cañoneras en sus caras. Se proponen formas extremas, que van del cuadrado, que es vulnerable a los enemigos, hasta el círculo, que permite defensa porque se crea un dominio de todo el contorno y una defensa favorable. En el libro *De la Arquitectura Militar*, Francesco De Marchi enfatiza el perímetro defensivo, lo que significa que los demás elementos urbanos se someten a él. La ciudad principal de Girolamo Magi (o Maggi) es una urbe fortificada con ocho puntas que coinciden con los bastiones y que sirven como punto de partida para las avenidas que se unen en la plaza principal.

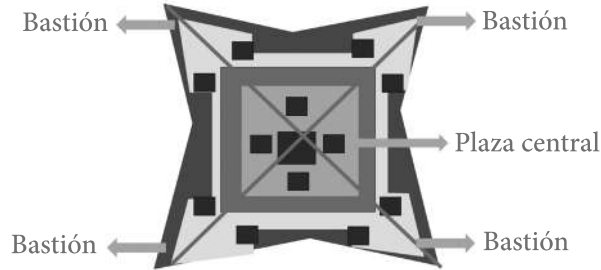


**Imagen 4.** Esquema de la ciudad creada por Girolamo Magi.<sup>21</sup>

En 1554, Pietro Cataneo escribe *Quatro Primi Libri di Architettura*. En su tercer libro, el autor describió e ilustró detalladamente una variedad de ciudades fortificadas de forma poligonal, con lados que van desde tres hasta doce, dependiendo de los aspectos urbanos del conjunto. Todas las propuestas de ciudades incluyen una plaza central de forma ortogonal en su interior, que difiere de su diseño perimetral y cuenta con espacios abiertos esparcidos en la trama.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Elaboró Margarita Sena con base en Magi Girolamo (s/a). disponible en [https://archive.org/details/gri\\_33125009488020/mode/2up](https://archive.org/details/gri_33125009488020/mode/2up)

<sup>22</sup> Di Pietro Cataneo, *Quatro Primi Libri di Architettura*, 1554.



**Imagen 5.** Esquema de la ciudad creada por Pietro Catanéo.<sup>23</sup>

Cristóbal de Rojas creó el libro *Teórica y práctica de fortificación*, en el cual promueve la ubicación de la plaza fortificada en un lugar plano y sin irregularidades físicas.<sup>24</sup> Utiliza la forma pentagonal y reduce las cortinas de 750 pies a 360 por razones económicas. Las partes principales de esta estructura son las siguientes: cortina principal (es el lienzo de muralla entre dos bastiones o torres de un castillo o fortaleza, de las que recibe apoyo y flanqueo), contrafuertes (pilares o arcos adosados a un muro para reforzarlo o sostener la construcción) o estribos, terraplén (Acumulación de tierra o material excavado para salvar un desnivel o rellenar un hueco), baluartes (son estructuras defensivas que se elevan sobre el resto y suelen tener forma de vértice, donde se coloca la artillería). Se consideraba que la forma pentagonal era la más efectiva y útil para evitar que los atacantes se encuentren fuera del alcance de la artillería defensiva. La Casamata debería tener los siguientes atributos: frente, espalda y orejón. La parte superior del baluarte, el foso, la plaza o revellín que se encuentra en la entrada de la cubierta, la plataforma de artillería, las trincheras, la plaza de armas y los cuarteles.

En 1599, Diego González de Medina Barba analiza las construcciones que utilizan figuras geométricas comunes para las fortificaciones (como pentágonos, hexágonos y octógonos), y estudia la complejidad de

<sup>23</sup> Elaboró Margarita Sena con base en Di Pietro Cataneo, (1554). *Quattro Primi Libri di Architettura*, p. 27.

<sup>24</sup> Cristóbal de Rojas, *Teórica y práctica de fortificación*, siglo XVI.

trazar desde el papel al suelo, teniendo en cuenta que en ese momento había unidades de medida aún no estandarizadas entre los europeos, esto lo plasma en su obra *El examen de la Fortificación*.<sup>25</sup>

De manera similar, analiza situaciones únicas, como la figura paterna, o cuando se encuentran en una isla, en el mar o en la cima de una montaña. Recomienda que el talud se use en una proporción de 5 a 1. Se relacionan los contrafuertes y sus dimensiones sin abordar su utilidad: El terraplén tiene una longitud de 13 pies, un espesor de 3 y está separado entre sí por 13 pies. El terraplén está conectado con fajinas, que son fascas delgadas de varas que parecen estacas. González afirmó que es más beneficioso plantar árboles en el terraplén para que sus raíces ayuden a amarrar la tierra. También se pueden construir esta inclinación con grandes adobes unidos con cal o escorias de ladrillos y argamasa de arena y cal.

De acuerdo con José Gorbea Trueba, es posible que la Arquitectura Militar de la Nueva España tenga un muro exterior para proteger su lado de tierra en edificios cercanos al mar. Se utilizaba un foso profundo que rodeaba el perímetro de la figura interior y requería un puente levadizo para mantener el ancho del agua. Esto brindaba protección en caso de que la primera línea de defensa fuera traspasada.<sup>26</sup>

### **Análisis formal de presidios coloniales que se establecieron en la frontera norte de Nueva España**

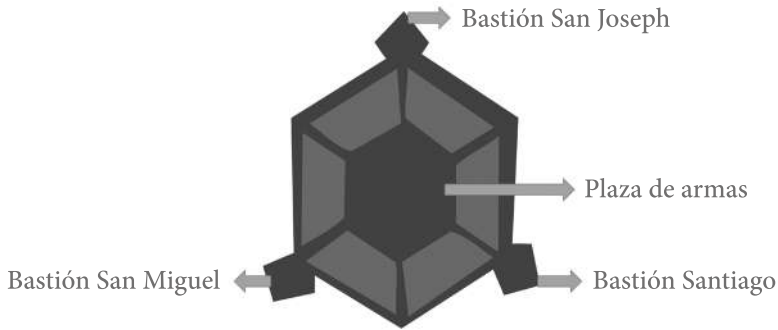
En la frontera norte de la Nueva España, que hoy abarca los actuales estados de California, Nuevo México, Texas, Florida y Luisiana, se encuentran varios presidios. Entre ellos, destaca el de Nuestra Señora del Pilar de los Adaes, ubicado cerca de la actual Robeline, en Luisiana. Este presidio fue planeado en 1720 y se estableció en 1721 bajo la dirección del Marqués de Aguayo, con el objetivo de frenar la expansión francesa en el este de

<sup>25</sup> Diego González de Medina, *El examen de la fortificación*, 1599.

<sup>26</sup> *Op. cit.*



Texas. Como a una legua de distancia se encontraba la misión de san Miguel de Linares de los Adaes, que evangelizaba a los indios ayes, cocos y adofes, su subsistencia era gracias a una laguna que los proveía de peces. Debido a un tornado, tuvieron que construirla en 1767.<sup>27</sup> Se reconstruyó con tres bastiones pentagonales llamados San José, Santiago y San Miguel. Estos forman un hexágono que se une a dos cortinas de 50 varas de largo.<sup>28</sup> Según el mapa de Texas Beyond History (S/A), se realizó en esta forma porque es más difícil que se derribara por los vientos, además de que favorecía en el combate a los defensores.<sup>29</sup> Había un foso seco, cinco fosos cisternas y una palizada de pinos y cedros. Su equipamiento incluía la casa del gobernador, la plaza de armas, la capilla, la casa de los guardias y las oficinas. Su estilo se asemeja al de Giorgio Martinis en 1480 y se combina con la filosofía de Vincenzo Scamozzi.



**Imagen 6.** Esquema del presidio de Nuestra Señora del Pilar de los Adaes<sup>30</sup>.

Las ruinas más antiguas de Baja California son el Presidio de San Bruno, establecido en 1683 por el almirante Isidoro de Atondo y Antillón y el

<sup>27</sup> Para mayor información, consúltese Perla Isabel Yáñez. *Los presidios de San Sabá, Adais y San Antonio provincia de Texas*.

<sup>28</sup> TSHA, *Nuestra Señora del Pilar de los Adaes Presidio*.

<sup>29</sup> Texas Beyond History, *Los adaes*, s/a.

<sup>30</sup> Elaboró Margarita Sena con base en [texasbeyonhistory.net](http://texasbeyonhistory.net). Disponible en [texasbeyonhistory.net/adaes/images/presidio-plan1.html](http://texasbeyonhistory.net/adaes/images/presidio-plan1.html)



padre Eusebio Francisco Kino. Se decidió reconstruir El Fuerte, que al principio era de materiales endebles, debido a las escaramuzas y a los altercados entre los nativos que robaban comida. La capilla del Fuerte estaba compuesta por dos cuarteles, dos pasiones y ocho cuartos.<sup>31</sup>

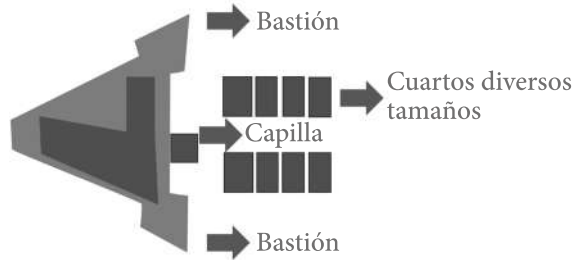


Imagen 7. Esquema del presidio de San Bruno.<sup>32</sup>

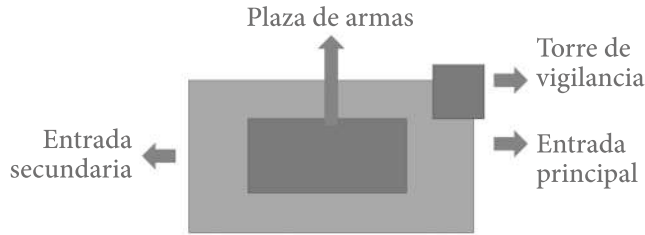
Las misiones en Arizona fueron dañadas y destruidas en 1751 cuando algunos indios O'odham se levantaron contra los españoles. Después, el Virreinato de la Nueva España toma la decisión de establecer tres presidios. El San Ignacio Tubac fue construido en 1752 en el actual Condado de Santa Cruz y se expandió rápidamente hacia el sur como una ciudad. En 1775, el coronel Juan Bautista de Anza ordenó la construcción de un presidio y una misión en la bahía de San Francisco para proteger el camino real de México a California. Además, se construyeron dos presidios más, San Agustín del Tucson y Santa Cruz de Terrenate, que se encuentran en el actual estado de Arizona.<sup>33</sup>

El presidio de San Ignacio tenía una forma rectangular con una torre de vigilancia cuadrada y un patio en el que los cuartos de los soldados se movían.

<sup>31</sup> David Kier, *San Bruno: las ruinas españolas más antiguas de toda California*.

<sup>32</sup> Elaboró Margarita Sena con base en Archivo General de Indias en Sevilla, (s/a) publicado por Texasbeyondhistory. Disponible en [texasbeyondhistory.net/adaes/images/presidio-plan1.html](https://texasbeyondhistory.net/adaes/images/presidio-plan1.html)

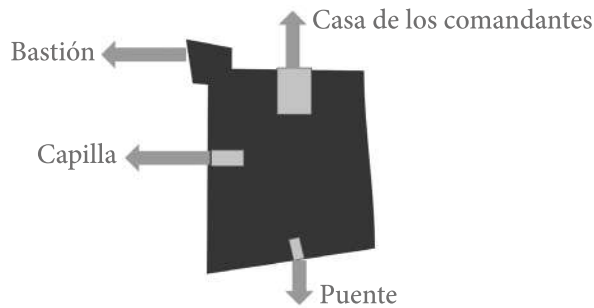
<sup>33</sup> Para más información, consúltese: Tubac presidio org. (s/a) "Parque Histórico Estatal Tubac Presidio" Disponible en <https://www.tubacpresidio.org/es/history>, consultado el 18 de enero 2023.



**Imagen 8.** Esquema del presidio de San Ignacio Tubac.<sup>34</sup>

El presidio de Tucson, Arizona, fue fundado en 1775 y presentaba una organización espacial con diseño cuadrado y centralizado. Contaba con un foso y una empalizada de madera, que posteriormente fue reemplazada por una sólida muralla de adobe. Además, incluía una iglesia, torreones cuadrados, viviendas para los soldados y otra muralla de adobe.

Por su parte, el Presidio de Santa Cruz de Terrenate, también en Arizona, se caracteriza por su forma cuadrada y dispone de un puente, una entrada, una capilla, una plaza, un bastión y la casa del comandante. Según Marcos Santiago, hubo enfrentamientos entre apaches y españoles, en los que dos capitanes sufrieron derrotas.<sup>35</sup>



**Imagen 9.** Esquema del presidio Santa Cruz de Terrenate.<sup>36</sup>

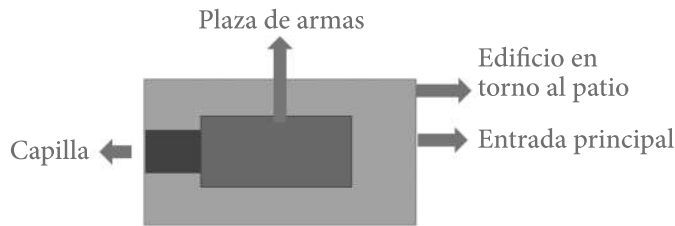
<sup>34</sup> Elaboró Margarita Sena con base en Parque Histórico Estatal Tubac Presidio. Disponible en <https://media-cdn.tripadvisor.com/media/photo-s/04/93/9b/49/tubac-presidio-state.jpg>

<sup>35</sup> Green Valley Recreation Hiking Club, *El Presidio de Santa Cruz de Terrenate*. Disponible en <https://www.gvrhc.org/Library/PresidioTerrenate.pdf>

<sup>36</sup> Elaboró Margarita Sena con base en sitio histórico de Terrenate, Arizona. Imagen disponible en <https://bbhenriandme.blogspot.com/2014/01/presidio-of-santa-cruz-de-terrenate.html>



El Real Presidio de San Francisco California (1776) tenía una forma rectangular y estaba rodeada por una tapia de adobe, casas, una pequeña barraca militar y una capilla, todo entorno a una plaza central. Según Blind, Voss y Osborn, fue el presidio más septentrional de Nueva España, se establecido en 1776 como respuesta a la expansión económica rusa en la costa del Pacífico de América del Norte. Después de que se estableció el presidio, la mayoría de los reclutas coloniales que llegaron a San Francisco provenían de áreas con una diversidad cultural, incluidos los nativos de California, según la demografía.<sup>37</sup>



**Imagen 10.** Esquema del presidio Real de San Francisco California.<sup>38</sup>

El Castillo de San Joaquín fue construido con adobe para defender la bahía de San Francisco de una posible invasión por parte de los británicos y los rusos. La Batería de San José, también conocida como Yerba Buena, se encuentra en San Francisco, California. Fue construida en 1797 con la capacidad de 5 cañones, pero en 1863 se amplió para permitir la entrada de 12.

El presidio Real de Santa Bárbara fue edificado con adobe y tenía una forma cuadrangular de tipo centralizado con dos bastiones. Según J. Ruhge,<sup>39</sup> se comenzó a construir en 1776 e incluía una capilla, tres almacenes, una caseta de guardia, cuartos para el comandante, los familiares y

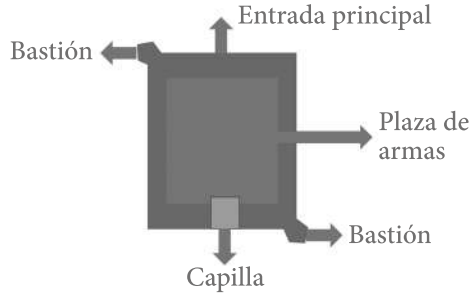
<sup>37</sup> E.B. Blind, B.L. Voss, S.K. Osborn, *El presidio de San Francisco: Al borde del imperio*, p. 9.

<sup>38</sup> Elaboró Margarita Sena con base en autor desconocido (1790).

<sup>39</sup> Para más información consultar J. Ruhge, *Puestos históricos de California, campamentos, estaciones y aeródromos. El Presidio Real de Santa Bárbara, 1782.*

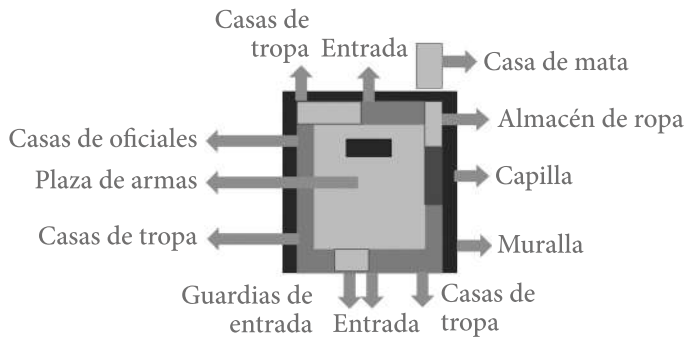


los soldados. Tenía tres puertas: una frente al océano, otra al lado este y la tercera era la principal al lado sur. Conto con un foso y con pozos.



**Imagen 11.** Esquema del presidio Real de Santa Bárbara California.<sup>40</sup>

Presidio de San Diego, California construido en 1769 su traza era cuadrada centralizada, poseía una capilla, casa de oficiales, cocina colectiva, casa de la tropa, un bastión y una comandancia.



**Imagen 12.** Esquema del presidio de San Diego, California.<sup>41</sup>

Situado en Sonora, el Presidio de San Pedro de la conquista del Pític. De acuerdo con Gustavo Lorenzana Durán y María Del Carmen

<sup>40</sup> Elaboró Margarita Sena con base en Santa Barbara Trust for Historical Preservation, s/a. Disponible en <https://www.sbthp.org/presidio>

<sup>41</sup> Elaboró Margarita Sena con base en Museo Serra en Presidio Park, s/a. disponible en <https://sandieghistory.org/specialcollections/>



Bojórquez,<sup>42</sup> fue fundado con el fin de promover la colonización civil a través del uso y aprovechamiento de los recursos tierra y agua, los misioneros jesuitas y los gobernantes de la provincia de Sonora destacaron la fertilidad del suelo en sus crónicas e informes. Siguiendo esta línea, los hombres y las mujeres que se establecieron en el Pitic lograron aprovechar el potencial de la llanura mediante el trinomio de tierra, agua y acequias, lo que permitió la agricultura bajo riego y la ganadería con la cría de ganado mayor.

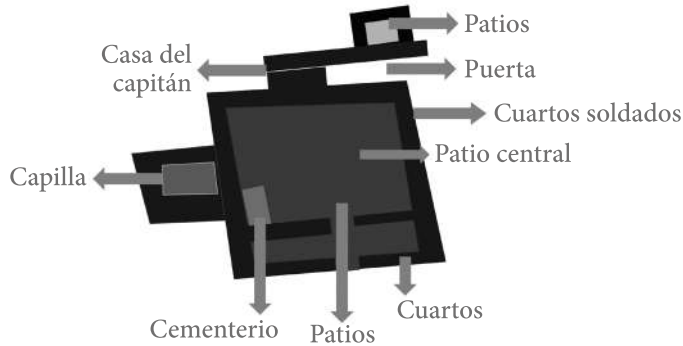
La lucha contra el medio ambiente se manifiesta tanto en las actividades económicas como en los paisajes agrícolas y ganaderos. El edificio fue construido en 1741 y tenía un muro divisorio de carrizos. El equipamiento consistía en una estructura para el cuerpo de la guardia, una casa para el capitán, la cárcel, dos torreones de adobe y una iglesia, así como cuartos para los soldados. La traza estaba centrada y de forma cuadrada.

El Presidio de San Miguel de Horcasitas, Sonora, fue construido hasta 1847, pese a que fue solicitado desde 1727. Según Germán Viveros<sup>43</sup>, el brigadier Pedro de Rivera, inspector general de presidios del norte, propuso al virrey que se trasladara el presidio de Sinaloa a un lugar llamado Pitiqui, que distaba veinte leguas del mar. Su propuesta se basó en la idea de que era necesario reprimir a los indios en la región del Pitic debido a que eran, “apóstatas de la fe”. El asentamiento es de forma cuadrada y tiene una estructura centralizada, que parte de la plaza de armas, la cual está rodeada de casas, incluyendo la del comandante o gobernador con una iglesia a un lado. Está formado por tres baluartes con remates en forma de almena y tiene una apariencia similar a un castillo medieval.

Presidio de San Felipe y Santiago de Janos situado al norte de Chihuahua (1686), su traza era rectangular, poseía una entrada principal, una puerta falsa patios, cementerio. y en ella se situaban las casas de las familias de los soldados, cabos y tenientes y una capilla.

<sup>42</sup> G. L. Durán y M. Bojórquez, *Agricultura y ganadería, embate contra el medio en el Pitic, Sonora, 1744-1818*.

<sup>43</sup> G. Viveros, *Origen y evolución del presidio de San Miguel de Horcasitas, Sonora, 1981*.

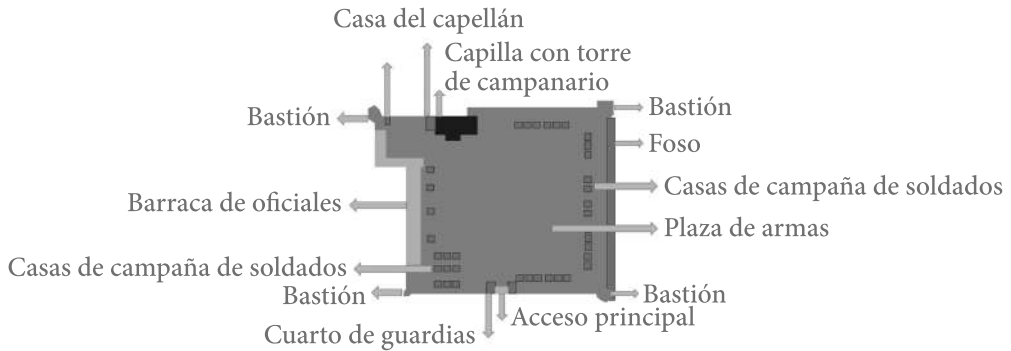


**Imagen 13.** Esquema del Presidio de San Felipe y Santiago de Janos situado al norte de Chihuahua.<sup>44</sup>

El Presidio de Nuestra Señora de Loreto en la Bahía Goliad, Texas, también conocido como Presidio de la Bahía, fue construido en 1721, sobre las ruinas del Fuerte de San Luis, propiedad de los franceses. Como señala Luis Laorden<sup>45</sup>, el objetivo de establecer el presidio en la región conocida como la Bahía era vigilar la costa para evitar posibles nuevas tentativas francesas de tomar el territorio a través del mar, tal como La Salle intentó hacer en el pasado. El primer lugar elegido estaba cerca de la ruina del fuerte de La Salle. Fue mudado dos veces: en 1726 a la orilla del río Guadalupe en el actual condado de Victoria y en 1749 a un lugar llamado Santa Dorotea cerca de la actual Goliad. En el lado Noroeste, la traza se asemeja a las de las ciudades cuadradas, con una especie de cuadro saliente y una zona amurallada con piedras con una entrada en la zona sur. Había 4 bastiones de formas irregulares y diferentes entre ellos, una torreta defensiva y una capilla. Durante un tiempo, varios soldados vivían en casas de campaña y chozas improvisadas.

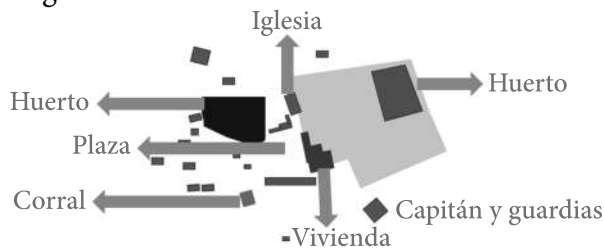
<sup>44</sup> Elaboró Margarita Sena con base en L. Arnal, 2006. Disponible en <https://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-26.htm>

<sup>45</sup> B. Lange, *Goliad (Texas, USA): Presidio La Bahia*, 2013.



**Imagen 14.** Esquema del presidio de Nuestra Señora de Loreto en la Bahía Goliad, Texas.<sup>46</sup>

El Presidio del Pasaje de Nueva Vizcaya en Durango fue establecido, como señala Guillermo Porras,<sup>47</sup> mediante una real cédula fechada el 22 de diciembre de 1685. Esta cédula dio origen a los presidios de Nuestra Señora de la Concepción del Pasaje, ubicados cerca de Cuencamé, San Pedro del Gallo y San Francisco de Conchos, con el propósito de crear un corredor de protección entre el altiplano y el desierto chihuahuense. La disposición del presidio formaba un cuadrado imperfecto e incluía la casa del capitán, una iglesia, una plaza, varios manantiales, una huerta y corrales para el ganado.



**Imagen 15.** Esquema del presidio del Pasaje de Nueva Vizcaya, Durango<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Elaboró Margarita Sena con base en Museo de la Bahía, (s/a).

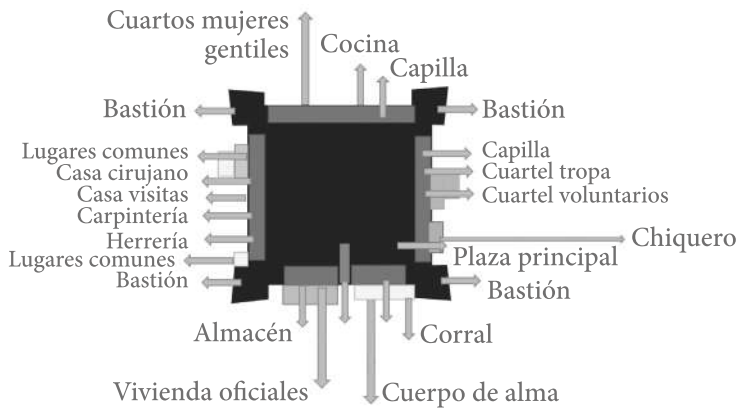
<sup>47</sup> Guillermo Porras, *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya en el siglo XVII*.

<sup>48</sup> Elaboró Margarita Sena con base en L. Arnal, 2006. Disponible en <https://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-26.htm>



Según Martha Soto<sup>49</sup>, el visitador general, fray Junípero y varios oficiales y pilotos se reunieron el 6 de mayo de 1768 para aclarar el plan colonizador que implementarían en Alta California. Se acordó, con el apoyo del virrey marqués de Croix, que llevarían a cabo cuatro expediciones colonizadoras, dos por tierra y dos por mar, con destino a San Diego. Después de reunirse en San Diego, las expediciones establecerían una misión allí y posteriormente partirían en una expedición terrestre para buscar el puerto de Monterrey, donde establecerían un presidio y la misión de San Carlos. Planificaban establecer una tercera misión, la de San Buenaventura, para la cual buscarían un lugar adecuado después de explorar la zona.

El Presidio Real de San Carlos en Monterrey. (1770) California. Su traza obedece a las de ciudades cuadradas, moriscas, en su construcción usaron ladrillo, adobe y piedra. tenía 4 bastiones y una entrada principal, almacenes, capitanía, cuerpo de guardias, casa de soldados, enfermería, gallinero, el encierro, la herrería, una capilla, un cuartel, una capilla y una iglesia, cuartel de voluntarios, casa de visitas, casa de cirujanos, cuartos de mujeres gentiles, carpintería.



**Imagen 16.** Esquema del presidio Real de San Carlos en Monterrey.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> M. O. Soto, *Colonización de Alta California: primeros asentamientos españoles*, 1999.

<sup>50</sup> Elaboró Margarita Sena con base en Centro de Arqueología Colonial Española, 1993.

Como menciona José María Rodríguez<sup>51</sup>, la competencia entre las naciones europeas por el control del litoral en torno al golfo de México dio lugar a numerosas expediciones desde el siglo XVI, que culminaron en el establecimiento de una colonia francesa en lo que hoy conocemos como Texas. Tras el fracaso de La Salle a finales del siglo XVII, los españoles reconocieron la crucial necesidad de reclamar ese territorio. Así, decidieron emprender una iniciativa misional al este de la actual Luisiana, considerando conveniente establecer una nueva misión y un presidio en un punto intermedio hacia Coahuila.

De esta manera surgió el presidio de San Antonio de Béjar, junto a la misión Franciscana de San Antonio de Valero, en 1718. El cual fue edificado con adobes y recubiertos de cal, sus techos eran de paja, los soldados se encuartelaban en chozas. Había una plaza de armas y la villa se situó alrededor del presidio y de la misión. Su forma es cuadrangular centralizada, gira la composición en torno a la plaza de armas, su simetría es perfecta, cuenta con una entrada, cuatro bastiones pentagonales en las esquinas, una capilla, almacenes, cuartos para soldados colocados en tres filas con calles pequeñas. El presidio de Santa Gertrudis de Altar en Sonora, edificado en 1767 es de forma cuadrada centralizada, contaba con una caseta de vigilancia, la casa del capitán, la iglesia, plaza, casas de soldados, patios en la casa del capitán, cementerio. Sus edificios fueron construidos en adobe.

Presidio de San Miguel de Panzacola en la Isla de Santa Rosa en la Florida (1752-63). El recinto era estacado y empalizado, su forma es de un pentágono cuyos vértices se encuentran coronados con baluartes tipo Vau Ban, cuenta con dos puertas de acceso, una principal y otra secundaria. Su organización está centralizada en torno a una plaza de armas. Poseía una zona de oficiales con dos cuarteles, celdas para el capellán, una capilla, sacristía y una cocina colectiva, sitio de torneado, hospital, casas de oficiales y una exclusiva para el capitán, oficinas, pagaduría y almacén de víveres, el complejo estaba rodeado por una muralla y un foso.

<sup>51</sup> J. M. R. Jiménez, *El presidio de San Antonio de Béjar en la estrategia defensiva de la frontera novohispana en el siglo XVIII*, 2017.

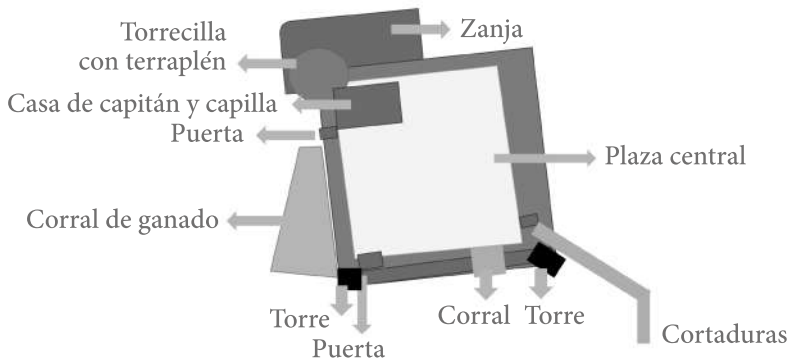


Presidio de San Fernando, construido entre 1741 y 1744, se trataba de un fuerte cuyo perímetro es de forma rectangular realizado con adobes y muralla de empalizada de troncos. La organización es en forma centralizada que gira en torno a la plaza, cuenta con dos baluartes en forma de triangular, el de Santiago y el de Phelipe, y dos de forma cuadrada que se le nombra de Santa Bárbara y San Antonio, cuenta con una entrada principal, capilla con techo de palos y muros de cañas, viviendas de oficiales y capellán, enfermería, almacén de herramientas, cuartel y cuerpo de guardia, cuartel de condestable, sargento, artilleros.

Perla Isabel Yáñez<sup>52</sup> menciona que, en 1756 el capitán Diego Ortiz de Parrilla recibió la orden de establecer un presidio en las orillas del río San Sabá llamado San Juan de las Amarillas. Para lograrlo, comenzó a contratar a personas en los lugares que recorría en dirección al río, con una certificación otorgada por el virrey Amarillas para que las justicias y jueces de los diferentes lugares por los que pasaba le brindaran el respaldo necesario. El objetivo de este presidio era proteger la misión de Santa Cruz de San Sabá, establecida ese mismo año, cuyo fin era el de evangelizar a los indios lipanes y apaches, quienes estaban en constante conflicto con los indios norteños (nombre que los españoles utilizaban para diferentes grupos de indios como comanche, wichita, kitsai y caddo). No obstante, el capitán Ortiz se vio obligado a solicitar la ayuda de otros presidios, como el de San Antonio de Béjar, a través del envío de veinte soldados por parte del capitán gobernador Toribio de Urrutia. El Presidio de San Saba, Texas, tiene una puerta principal, la casa del capitán, la capilla, dos puertas falsas, una plaza, un flanco sin parapeto, una torrecilla con batería, una zanja, dos cortaduras, un corral para ganado con estacas de troncos y un corral.

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 107

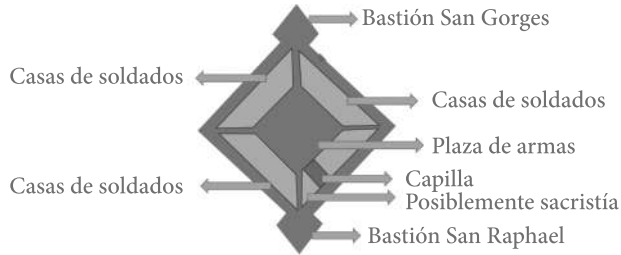


**Imagen 17.** Esquema del presidio San Sabas, Texas.<sup>53</sup>

El Presidio de Nuestra Señora de los Dolores en Texas fue construido entre 1721 y 1722. Su diseño es similar a un diamante y cuenta con dos baluartes, uno de San “Gorges” y otro de San “Raphael”. Su estructura es centralizada y cuenta con una plaza militar que rodea las casas de los soldados, el capitán y la capilla. En 1724, el Marqués de Casa fuerte ordena a Pedro de Rivera, el Inspector General, que asesore cada puesto principal en la frontera norte de Sonora a Texas. Como explica Félix D. Almaraz,<sup>54</sup> en 1728, Rivera visitó las misiones y presidios de Texas para buscar formas de disminuir el presupuesto para la defensa fronteriza. El gobernador anterior brindaba protección a seis misiones franciscanas en los bosques de pinos al oriente de la provincia, donde se construyeron dos presidios por Aguayo. Rivera sugirió la eliminación del Presidio Nuestra Señora de los Dolores de los Tejas y la redistribución de los soldados a las tres guarniciones restantes.

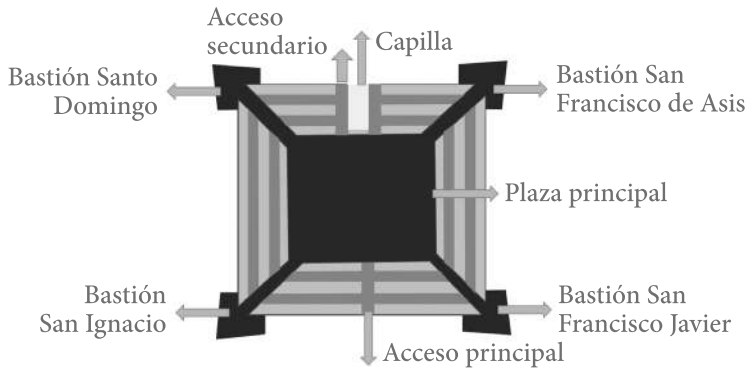
<sup>53</sup> Elaboró Margarita Sena con base en J. Ivey, 1981.

<sup>54</sup> F. D. Almaraz, *La presencia isleña en San Antonio de Texas*.



**Imagen 18.** Esquema del presidio de Nuestra Señora de los Dolores en Texas.<sup>55</sup>

Presidio de San Antonio de Vexar en Texas, construido entre 1721 y 1722, se trata de una fortificación en cuyos vértices se encuentran baluartes pentagonales, llamados el de San Francisco de Asís, San Francisco Javier, San Ignacio y Santo Domingo, en ella se encuentran los cuartos de los soldados dispuestos en hileras paralelas a sus perímetros.



**Imagen 19.** Esquema del presidio de San Antonio de Vexar en Texas.<sup>56</sup>

Presidio de Nuestra Señora de Loreto, Bahía el Espíritu Santo, Texas es una de las fortificaciones con foso, puente tipo estrella de ocho puntas, en cuatro de ellas se encuentran los baluartes pentagonales: san Gabriel, san

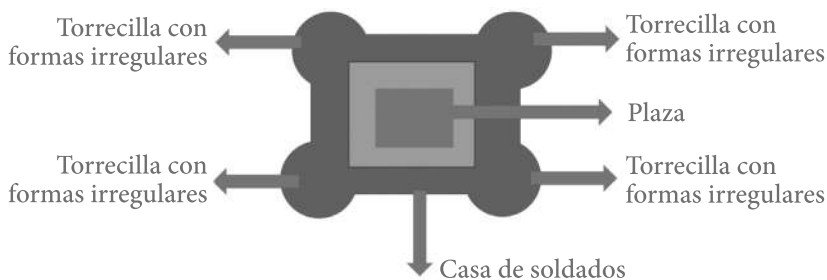
<sup>55</sup> Elaboró Margarita Sena con base en JCB Archive of Early American Images Record Accession.

<sup>56</sup> Elaboró Margarita Sena con base en E. Howard, 1912.



Miguel, san Rafael y santo Ángel de la Guardia, se trata de una organización centralizada en cuyo foco se encuentra la plaza de armas, y tres filas de casas de soldados en forma de octógonos, cuenta con una capilla, casa del principal, establos y almacenes.

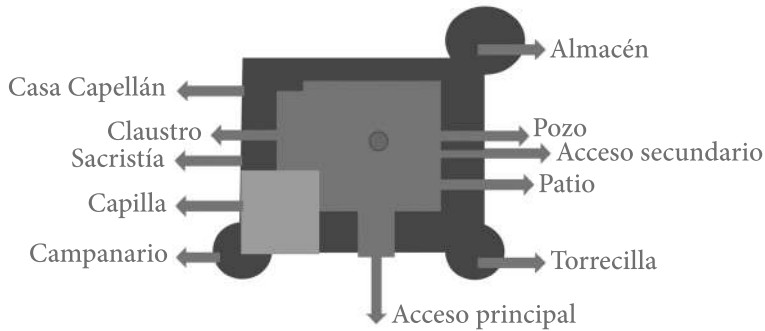
Presidio de Nuestra Señora de las Caldas de Huejoquilla, Chihuahua se trata de una forma cuadrada centralizada, todo gira alrededor de una plaza, cuenta con cuartos para soldados, y cuatro terminaciones en una especie de torrecillas en los vértices.



**Imagen 20.** Esquema del presidio de Nuestra Señora de las Caldas de Huejoquilla, Chihuahua.<sup>57</sup>

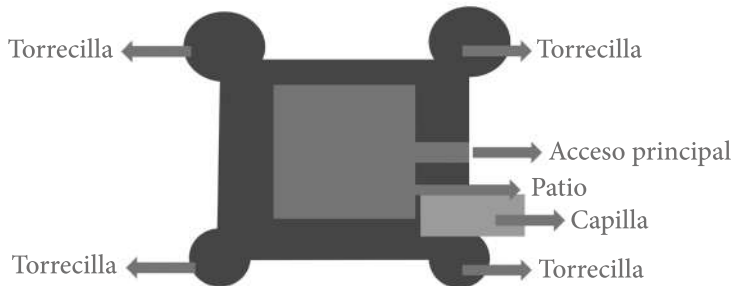
El Presidio del Gallo (1687) se encuentra entre Chihuahua y Durango y es una fortaleza de forma cuadrada con tres vértices con torres. Una de las torres pertenece al campanario de la iglesia, otra a una torre parecida a la del campanario y la tercera es donde se encuentra el almacén. La planta está en el centro y tiene un patio que rodea los cuartos de los soldados, el claustro. Se disponía de un grupo de seguridad, una entrada principal y una puerta falsa.

<sup>57</sup> Elaboró Margarita Sena con base en el J. de Urrutia, 1768.



**Imagen 21.** Esquema del presidio del Gallo, ubicado entre Chihuahua y Durango.<sup>58</sup>

Presidio de San Francisco de Conchos, Chihuahua se trata de una fortaleza cuadrada, centralizada, cuenta con un patio entorno al cual se localizan los cuartos de soldados, capilla, la entrada, se cree tenía 4 torres circulares que servían de vigía en cada uno de sus vértices.

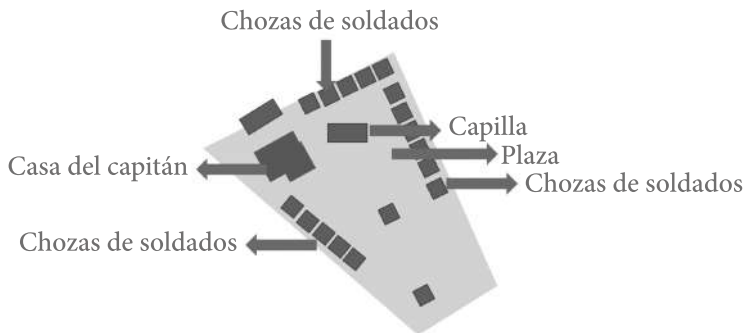


**Imagen 22.** Esquema del presidio de San Francisco de Conchos, Chihuahua.<sup>59</sup>

Presidio Buenavista Sonora, 1768 fue construido con adobes se trata de una forma irregular tipo morisco se componía de una plaza, iglesia, casa del capitán, cuarto de guardias, chozas de soldados.

<sup>58</sup> Elaboró Margarita Sena con base en L. Arnal, 2006. Disponible en <https://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-26.htm>

<sup>59</sup> Elaboró Margarita Sena con base en L. Arnal, 2006. Disponible en <https://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-26.htm>



**Imagen 23.** Esquema del presidio Buenavista, Sonora.<sup>60</sup>

## A manera de conclusión

a) Vitruvio, “Padre de la Arquitectura”, es quien inspiró los tratados de arquitectura militar del Renacimiento. Hay que recordar que en esta época humanística se imitaba lo clásico sobre todo lo greco romano.

b) La protección de las ciudades portuarias novohispanas, como Acapulco, Veracruz y Campeche se dio mediante murallas y fortificaciones, implementando como novedad los bastiones. Los arquitectos militares eran especializados importados de la Metrópoli y Países Bajos principalmente.

c) La construcción de las fortalezas no era improvisada, al contrario, requerían de estudios minuciosos realizados por los especialistas vertidos en tratados como fue el caso de Filarete, Manchi, Cataneo, De Rojas y González de Medina.

d) El existo de la Arquitectura Militar Novohispano se basaba en el conocimiento del terreno y en la aplicación de tres áreas del conocimiento: topografía, perspectiva y matemáticas.

e) Las partes más importantes de las fortificaciones eran los fosos y los terraplenes.

<sup>60</sup> Elaboró Margarita Sena con base en J. de Urrutia, 1768.



- f) La forma más usada era la de cinco lados.
- g) Existen más de 300 tratadistas sobre Arquitectura Militar Renacentista. Esta investigación es una pequeña muestra.

## Fuentes de consulta

## Bibliografía

- Almaraz, F. D. “La presencia isleña en San Antonio de Texas”, en *Coloquios de Historia Canario Americana*, Canarias, España, 2004, pp. 574-581
- Arnal, Luis, “El sistema presidial en el septentrión novohispano, evolución y estrategia de doblamiento”, en *Scripta Nova*. vol. x, núm. 218, Universidad de Barcelona, 2006.
- Blind, E.B., et al. *El presidio de San Francisco: Al borde del imperio*, 2004. Disponible en <https://doi.org/10.1007/BF03376659>, pp. 135-149, [consultado el 22 de octubre 2022].
- Casini, Leonardo y Patricia Cid, “Estudio de las fortificaciones italianas de época moderna. La retro tierra cultural de los ingenieros militares Antonelli, activos en Panamá”, en *Investigación del Pensamiento Crítico*, vol. 4, núm. 3, septiembre-diciembre 2016, pp. 74-107
- Cataneo, Di Pietro, *Quattro Primi Libri di Architettura*. Editado por Archive.Org. 1554. Disponible en <http://www.archive.org/stream/iquattroprimilib00cata#page/n3/mode/2up>, [consultado el 5 de noviembre 2022].
- Rojas, Cristóbal de, *Teórica y práctica de fortificación. S XVI*. Disponible en [http://www.sedhc.es/bibliotecaD/1598\\_Cristobal\\_Rojas\\_Teorica\\_practica\\_fortificacion.pdf](http://www.sedhc.es/bibliotecaD/1598_Cristobal_Rojas_Teorica_practica_fortificacion.pdf), [consultado el 15 de octubre 2022].
- Durán, G. L. y M. D. C. B Jusaino, “Agricultura y ganadería, embate contra el medio en el Pitic, Sonora, 1744-1818”, en *Aceneth Perafán Cabrera*, 2017, pp. 13-23.
- Filarete, *Treatise on Architecture*, trad. de John R. Spencer, New Haven, Yale University Press. Disponible en <https://archive.org/details/treatiseonarchit0002fila>, [consultado el 30 de octubre 2022].

- González de Medina, Diego. (1599) *El examen de la Fortificación*. Disponible en <https://archive.org/details/ARes20413v1/page/n14>, [consultado el 18 de octubre 2022].
- Gorbea, J. “La Arquitectura Militar de la Nueva España”, en *Estudios de la Historia Novohispana*, vol. 2, núm. 2 1968, pp. 1-29 Disponible en [https://aureamaya.weebly.com/uploads/6/2/4/2/6242532/jos\\_gorbea\\_la\\_arq\\_militar\\_en\\_la\\_ne.pdf](https://aureamaya.weebly.com/uploads/6/2/4/2/6242532/jos_gorbea_la_arq_militar_en_la_ne.pdf), [consultado el 18 de mayo 2024].
- Jiménez, J. M. R, *El presidio de San Antonio de Béjar en la estrategia defensiva de la frontera novohispana en el siglo XVIII* (doctoral dissertation, Universidad de Castilla-La Mancha), 2017.
- Kier, David, *San Bruno: Las ruinas españolas más antiguas de toda California*. Disponible en [https://www.bajaadventures.com/bajaadventures/bajatravel/san\\_bruno](https://www.bajaadventures.com/bajaadventures/bajatravel/san_bruno), [consultado el 6 de enero 2023].
- Lange, B. Goliad (Texas, USA), “Presidio La Bahia” en *The Americas*, Routledge 2013, pp. 261-264.
- Mocada, J. Omar y Nelly Arcos, “Las fortalezas de la Nueva España. Historia, conservación y protección”, en *Dimensión Antropológica*, año 23, vol. 67, mayo-agosto, 2016, pp. 54-79.
- Porras Muñoz, Guillermo. “La frontera con los indios de Nueva Vizcaya en el siglo XVII. México”, en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 9, núm. 9, México, 1980.
- Ruhge, J., *Puestos históricos de California, campamentos, estaciones y aeródromos. El Presidio Real de Santa Bárbara, 1782*. Editado por PBS, 2017. Disponible en <http://www.militarymuseum.org/PSB.html>, [consultado 24 de mayo 20024].
- Soto, M. O., “Colonización de Alta California: primeros asentamientos españoles”, en *Signos Históricos*, 2019.
- Texas Beyond History, *Los Adaes*. Disponible en <https://texasbeyonhistory.net/adaes/> [Consultado el 6 de enero 2023].
- TSHA, *Nuestra Señora del Pilar de los Adaes Presidio*. Disponible en <https://www.tshaonline.org/handbook/entries/nuestra-senora-del-pilar-de-los-adaes-presidio> [Consultado el 28 de octubre 2022].



- Tubac presidio org. *Parque Histórico Estatal Tubac Presidio*. Disponible <https://www.tubacpresidio.org/es/history> [Consultado el 18 de enero 2023].
- Vegecio, Flavio, *Epitoma de re militari* (1475). Disponible en <https://ronestradabooks.com/file/epitoma-rei-militaris-pdf> [Consultado el 3 de febrero 2023].
- Vera, A., *La arquitectura militar del renacimiento a través de los tratadistas de los siglos xv y xvi* (tesis de doctorado), Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Valencia, España, p.116.
- Vitruvio Pollion, *Los diez libros de la Arquitectura*. Disponible en [http://www.arquitecturatecnicamonforte.es/mediapool/124/1246606/data/Los\\_diez\\_Libros\\_de\\_Architectura\\_-\\_Vitruvio.pdf](http://www.arquitecturatecnicamonforte.es/mediapool/124/1246606/data/Los_diez_Libros_de_Architectura_-_Vitruvio.pdf) [consultado el 10 de marzo 2023].
- Viveros, G. “Origen y evolución del presidio de San Miguel de Horcasitas, Sonora”, en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 7, vol. 7. Disponible en <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.1981.007.3269> [consultado el 5 de febrero 2023].
- Yáñez, Perla Isabel, “Los presidios de San Sabá, Adais y San Antonio provincia de Texas”, en *Perspectivas históricas y filosóficas del Discurso Hispano en Perspectivas históricas y filosóficas del discurso novohispano* 2ª ed., Texere Editores, Zacatecas, 2015, pp. 107- 114.

## Mesografía

- Hiking Club, *El Presidio de Santa Cruz de Terrenate*. Disponible en <https://www.gvrhc.org/Library/PresidioTerrenate.pdf>, [consultado el 18 de febrero 2023].
- Imperium, *Castra, Los campamentos militares romanos*. Disponible en <https://www.imperium.org/castra-los-campamentos-militares-romanos/>, [consultado el 5 de febrero 2023].

LA DESESTRUCTURACIÓN DE LA NOBLEZA INDÍGENA A PARTIR  
DE LA FORMACIÓN DEL CABILDO DE INDIOS EN PUEBLOS  
ASENTADOS EN LA SIERRA DE LAS CRUCES, EN EL  
VALLE DE TOLUCA, EN LOS SIGLOS XVI Y XVII<sup>1</sup>



*Florencio Barrera Gutiérrez*

*f\_barrera2@hotmail.com*

*Universidad Tecnológica del Valle de Toluca*

## **Introducción**

La nueva sociedad dominante en Nueva España seleccionó aquellos aspectos que le eran beneficiosos para su propio desarrollo; por ejemplo, el *altépetl* fue empleado como sistema de control y administración hispana. Es así como la nobleza local fue una pieza clave entre la Corona y la masa indígena, manteniendo de este modo su posición, aunque escasamente su poder como señor natural durante las décadas que siguieron a la conquista. Sin embargo, su situación fue cambiando a partir de ciertas disposiciones oficiales que propiciaron un cambio poco favorable a los intereses de los pueblos indios y de la nobleza nativa en general, en la segunda mitad del siglo XVI. Si bien desde una etapa temprana las autoridades impusieron mecanismos que limitaban las funciones al interior de la sociedad indígena y privilegios de los caciques, un elemento que perturbó aún más la tradición indígena de gobierno lo constituyó un sistema local totalmente ajeno a los modelos tradicionales: el cabildo

---

<sup>1</sup> El punto de partida para la elaboración de este artículo es el trabajo realizado en el marco del proyecto de titulación doctoral denominado “Tierra, asentamientos y derechos indígenas. Análisis de conflictos en la vertiente occidental de la sierra de las cruces, siglos XVI-XVIII”. Disponible en <http://132.248.9.195/ptd2017/octubre/o766063/Index.html>



indígena.<sup>2</sup> Esta institución que representa a la comunidad frente a los españoles se generalizó durante la segunda mitad del siglo XVI. En el valle de Toluca, según Margarita Menegus, la mayor parte de los pueblos se encontraba organizada políticamente en torno al cabildo hacia 1570.<sup>3</sup> Algunos pueblos de los que tenemos noticias de su cabildo son: Ocuilan a mediados de la cuarta década del siglo XVI, Sultepec en 1551, Metepec en 1563, Jiquipilco en 1565, Ocoyoacac, Cuapanoaya y Tepexoyuca en 1570.

La introducción del cabildo como órgano rector del gobierno local de la república de indios —precedida por un gobernador y junto a él dos alcaldes y tres o cuatro regidores, en promedio, así como de escribanos, alguaciles mayores y menores, procuradores, mayordomos, tequitlatos y otros, de acuerdo con el tamaño de la población— se ha visto como la política de sustitución de la estructura del poder local de los pueblos de indios por una nueva forma de concebir y acceder al poder local. Es decir, un nuevo orden a partir del cual se iniciaba el desplazamiento, decadencia y desintegración del gobierno tradicional indígena, debido a que la nueva autoridad delegada o elegida no necesariamente estaba determinada por relaciones sociales con profundas raíces. Este trabajo pretende mostrar la nueva política colonial que implicó una nueva etapa en la estructura política, pues la desarticulación señorial indígena se dio a partir de una nueva base para el ejercicio del poder político y jurisdiccional que interviene en la vida interna, frente a los antiguos poderes de los caciques, a través de una reestructuración de los pueblos —Otzolotepec y sujeto Xonacatlán, Jilotzingo y Mimiaipan— al conformarse con ellos una sola unidad política-territorial y bajo la relación de cabecera-sujeto.

<sup>2</sup> Mario Góngora, *El estado en el derecho indiano. Época de fundación, 1492-1570* y Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*.

<sup>3</sup> Margarita Menegus, *Del señorío indígena a la república de indios. El caso de Toluca, (1500-1600)*.

## El cabildo de indios como eje de organización

Algunos investigadores ya han dado cuenta de que el cabildo produjo un impacto y tuvo implicaciones determinantes en la organización de los pueblos, así como en el acceso al aparato legal por parte de los caciques, principalmente del centro de México. Charles Gibson,<sup>4</sup> Margarita Menegus<sup>5</sup> y Delfina López Serrelangue,<sup>6</sup> han prestado atención a esta figura en el valle de México, Toluca y Pátzcuaro respectivamente, y ponen de manifiesto que el cabildo generó una ruptura en la forma de gobernar y administrar la justicia por parte de los grupos de familias de los primeros tiempos, representados por los descendientes de antiguos gobernantes indígenas, al no ser ellos los principales titulares de la misma, a través del relevo del cargo anualmente, por un lado. Y por el otro, los reacomodos radicales en otras partes para disminuir el poder local y la disolución en el dominio dinástico original. En consecuencia, las reformas sustanciales al sistema de gobierno nativo implicaban imponer la voluntad real sobre las amplias facultades de la nobleza local.<sup>7</sup>

Sin embargo, en otras partes se dio una realidad distinta a la del valle de Toluca, México y Pátzcuaro, tal y como señala Hildeberto Martínez,<sup>8</sup> sobre Tepeaca, y Sergio Carrera Quezada,<sup>9</sup> sobre Yucatán, donde

<sup>4</sup> Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*. Patricia Cruz, basándose en Rodolfo Pastor y Manuel Pérez, en primer lugar, señala dos consideraciones respecto a la organización política de los pueblos de indios: primero la separación del poder local en dos instituciones: el cabildo y cacicazgo. En segundo lugar, la apertura de nuevas vías de acceso para grupos que habían permanecido desplazados y que ahora entraban en competencia con la élite tradicional. Patricia Cruz, "Cabildos y cacicazgos: alianza y confrontación en los pueblos de indios novohispanos", en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 34, 2004.

<sup>5</sup> Margarita Menegus, *Del señorío indígena a la república*.

<sup>6</sup> Delfina López, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*.

<sup>7</sup> Margarita Menegus, *Del señorío indígena a la república*.

<sup>8</sup> Hildeberto Martínez, *Tepeaca en el siglo XVI. Tenencia de la tierra y organización de un señorío*.

<sup>9</sup> Sergio Carrera, *Pueblos y caciques Yucatecos, 1550-1580*.



la organización del cabildo no supuso un duro golpe a la organización tradicional, sino todo lo contrario, este proceso de sustitución de la figura del señor local tuvo una transición mucho más lenta. En consecuencia, la transformación o adecuación de la figura del cacique, así como parte de sus antiguas atribuciones, no fue de manera general en Nueva España, sino que varió notablemente de una región a otra.

Además, la implantación de esta institución mediatizó la influencia de los caciques a través de los nuevos cargos concejiles que se transformaron en puestos de elección anual. Con ello se pretendió suprimir paulatinamente los modelos de sucesión indígena, en donde el cargo se accedía por un sistema de privilegios hereditarios, ya que se prohibió explícitamente que un individuo pudiera desempeñar dos ejercicios consecutivos, esto es, una permanencia en el cargo superior a los dos años. Como consecuencia de ello, ciertos individuos que no pertenecían a la nobleza tradicional mostraron una clara inclinación por mantener su poder y formar nuevos grupos gobernantes en cada pueblo.

Sobre este asunto existen numerosos testimonios que dan cuenta del prestigio y de la fuerza de individuos que buscaron mantener o ganar cuotas de poder local, mediante mecanismos como la reelección, a pesar de ser cargos anuales, para prolongar su estadía y alternancia en el poder. Tomemos el caso de Gabriel y Nicolás Villegas que cuidaron que su autoridad no se diluyera en Jocotitlán,<sup>10</sup> situación análoga a otro pueblo, por ejemplo, Malinalco que durante la primera mitad del siglo xvii vemos repetirse los mismos nombres y apellidos.<sup>11</sup> Durante aproximadamente 20 años Nicolás de San Miguel junto con su parentela —Juan de la Cruz,

---

<sup>10</sup> René García, *Indios, territorio y poder en la provincia matlatzinca. La negación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos xv-xvii.*

<sup>11</sup> Gerardo González, *Tierra y sociedad en la sierra oriental del valle de Toluca, siglos xv-xviii. Del señorío otomiano a los pueblos coloniales.* El control político por parte de familias también lo podemos visualizar en Puebla. Cruz Pasos identificó para el caso de Tepexi de la Seda la presencia de la familia Moctezuma, que monopolizó el cargo de gobernador durante 27 años, entre 1709 y 1769. Patricia Cruz, *La nobleza indígena de Tepexi de la Seda durante el siglo xviii. La cabecera y sus sujetos, 1700-1786.*

su hijo; Juan de Escobar, su yerno, y Juan de la Cruz, su cuñado— gobernaron en lo sucesivo en Malinalco. Otro caso lo encontramos en Gaspar de San Pedro, quien junto con otras personas trató de mantener la figura de gobernador en Otzolotepec, durante la segunda mitad del siglo XVI. Gaspar de San Pedro fue gobernador en 1563, 1591 y 1593 (véase cuadro 1), en este último año fue designado gobernador para el pueblo de Xochicuautla.

Si bien es cierto que estas reformas crearon una nueva base para el escenario político de los pueblos, no fue una ruptura tajante, ni la situación política permaneció intacta, es decir, hubo continuidad, pero también cambios. Margarita Menegus, al referirse al cabildo señala que sólo después de la formación del cabildo indígena se procedió a la reorganización de la tierra y a la reubicación del asentamiento geográfico de los naturales utilizando, por tanto, al cabildo como eje de esta organización.<sup>12</sup> Sin duda, la nueva política colonial implicó para la zona de estudio una nueva etapa en la estructura política, pues la desarticulación señorial indígena se dio a partir de una nueva base para el ejercicio del poder político y jurisdiccional que interviene de manera radical en la vida interna, frente a los antiguos poderes de los caciques, a través de una importante reestructuración de los pueblos —Otzolotepec y su sujeto Xonacatlán,<sup>13</sup> Jilotzingo y Mimiapan— al conformarse con ellos una sola unidad política-territorial. Esto nos ilustra que el ambiente imperante en el área era más de descomposición que de recomposición política.

<sup>12</sup> Margarita Menegus, *Del señorío indígena a la república*.

<sup>13</sup> La formación y fundación de San Francisco Xonacatlán se crea entre 1543 y 1544 y estuvo supeditada al pueblo de Otzolotepec. Florencio Barrera, “La fundación colonial de San Francisco Xonacatlán en la ribera oriental del río Chignahuapan, siglo XVI”, en Noé Héctor Esquivel Estrada, *Pensamiento Novohispano 18*.



## Los pueblos y su estructuración política-territorial

Cabe mencionar que los señoríos de Oztolotepec, Mimiapan y Jilotzingo, desde la época inmediatamente anterior a la conquista española hasta aproximadamente la primera mitad del siglo XVI, eran considerados como entidades políticas independientes. Durante ese lapso, los pueblos mencionados se manejaban libremente uno del otro, conservaban sus territorios, recursos naturales y tenían sus propias autoridades. En 1550, el pueblo de Oztolotepec, por ejemplo, había un señor natural nombrado Domingo que tenía bajo su responsabilidad la administración local y representar a sus propios indios como gobernador. Aunque, en ese mismo año, tras la muerte de Domingo, es nombrado un tal Pedro.<sup>14</sup> Probablemente ambos eran descendientes del linaje local o emparentaban con los señores locales, pues el poder local todavía estaba en manos de la nobleza local. En 1552, en el pueblo de Jilotzingo Antonio Díaz Corona fungía como gobernador.<sup>15</sup>

No obstante, entre 1553 y 1555 dicha independencia fue restringida, estos antiguos señoríos prehispánicos fueron agregados en una sola unidad político-territorial y bajo la relación de cabecera-sujeto. Este proceso de reordenamiento recibió el nombre de “república de indios de Ocelotepec”<sup>16</sup> y estuvo organizada en torno al cabildo indígena. La estrategia de integración política de los tres pueblos obedeció a dos factores: a la escasa población nativa que en ellos residía a consecuencia del descenso

<sup>14</sup> Peter Gerhard, *Síntesis e índice de los mandamientos virreinales, 1548-1553* y René García Castro, *Indios, territorio y poder*.

<sup>15</sup> AGA, Jilotzingo, Oztolotepec, México, exp. 23/2214, leg. 2, f. 9.

<sup>16</sup> Este tipo de casos fueron muy frecuentes a partir de mediados del siglo XVI con el debilitamiento de los pueblos y sus autoridades tradicionales. Pero también dio pie a que algunos sujetos intentaron dar el paso de volverse pueblos independientes. Este es el caso de San Francisco Iztaquimaxtitlán que acudieron a los tribunales y a la franca revuelta para lograr su independencia de San Juan Iztaquimaxtitlán en 1564. Resulta interesante destacar que, de este conflicto, se generó un código que fue elaborado por algunos representantes del pueblo de San Juan Iztaquimaxtitlán. Ethelia Ruiz, *Mexico's Indigenous Communities. Their Lands and Histories, 1500-2010*.

poblacional de la cuarta década del siglo XVI y por su ubicación geográfica, que les otorgaron una condición de aislamiento. Además arrojó como saldo al menos seis aspectos: 1) el reordenamiento de las relaciones de los pueblos, 2) limitar la injerencia de las estructuras señoriales que permeaban en Jilotzingo y Mimiapan en materia de gobierno, es decir, el reordenamiento del gobierno indígena, 3) la imposición de un tipo de organización que ejercería dominio bajo criterios ajenos a la dinámica política indígena, 4) la administración de los recursos naturales por el cabildo, 5) el debilitamiento de Mimiapan y Jilotzingo como pueblos independientes, y finalmente, 6) el posicionamiento político y religioso de uno de ellos.

En esta nueva organización Oztolotepec tuvo una posición relevante al constituirse en cabecera, mientras que Mimiapan y Jilotzingo fueron reducidos a la categoría de sujetos. Esto implicó que la nueva cabecera se erigió como el sitio de la nueva representación oficial: con la elección de gobernador y los miembros del cabildo le confería la supremacía en materia de funciones políticas y administrativas. Sin embargo, como sucedió en otros lugares —tal es el caso de Malinalco<sup>17</sup>— el acceso al nuevo cuerpo cabildal establecido en Oztolotepec no implicaba necesariamente que los caciques de Mimiapan y Jilotzingo fueran desplazados totalmente de la esfera pública central, muchas veces tuvieron voz, presencia y un papel activo en el cabildo de la nueva unidad política-territorial, debido a que se hacían representar en el cabildo por medio de alcaldes y regidores que estuvieron bajo el dominio de sus propios linajes, con representación rotativa, pero no al de gobernador cuyo cargo estuvo controlado por los de Oztolotepec. De esta forma, al despegar la segunda mitad del siglo XVI, encontramos a tres pueblos del valle de Toluca bajo una nueva estructura administrativa del gobierno que altera, restringe y substituye paulatinamente la presencia de familias nobles al frente del poder político en sus respectivos pueblos. Los más dañados en su poder

.....  
<sup>17</sup> Margarita Menegus y Felipe Santiago, *La congregación de Malinalco de 1600*.



fueron Jilotzingo y Mimiapan, ya que entraron en una nueva organización como sujetos o dependientes. Además, en 1575 Oztolotepec fue sede de una parroquia secular.<sup>18</sup>

La administración eclesiástica permaneció bajo el control de Hernando de Salvatierra, quien quedó al frente como primer cura párroco y administrador de los sacramentos entre 1576 y 1582. Hernando de Salvatierra se encargaba de visitar Mimiapan, Jilotzingo, Oztolotepec y Xonacatlán, y más tarde la parroquia de Huitzizilapan, aunque por un corto periodo, dicho sea de paso, desde finales de la sexta década hasta 1574, el párroco de Huitzizilapan se encargaba de esparcir el evangelio y brindar servicios espirituales a los otomíes asentados en Oztolotepec, Jilotzingo, Mimiapan, Xochicuautla y Atarasquillo.<sup>19</sup>

Hacia 1568, la estructura de república se conformaba de la siguiente manera: un gobernador, un alcalde y dos regidores de Oztolotepec; siete alcaldes por parte de Jilotzingo, y un alcalde y un regidor de Mimiapan. De los integrantes de este cabildo identificamos sólo dos apellidos que tienen relación con la nobleza local, se trata de Pedro Martín Cuiltecatle, regidor del pueblo de Mimiapan, y de Martín Ynipipicatla, alcalde del pueblo de Jilotzingo (véase cuadro 1). Al parecer los caciques de los troncos dinásticos antiguos o pertenecientes al linaje de Mimiapan y Jilotzingo sacaron ventaja de su posición para seguir teniendo presencia política como autoridades en el nuevo modelo colonial, aunque no ocupando los principales cargos. Este hecho representa la ruptura en la continuidad del linaje noble de los antiguos *altepeme* y su rotación por un periodo sin la posibilidad de crear nuevos lazos de consolidación en la esfera pública de sus respectivos pueblos. Situación diferente ocurrió en Oztolotepec, donde la participación de los caciques y sus descendientes fueron prolongadas, de forma que impidieron la intromisión de gente

<sup>18</sup> Gerhard, Peter, *A guide to the Historical Geography of New Spain*.

<sup>19</sup> Fortino Hipólito, *Itinerario parroquial del Arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo Arzobispado* y Trinidad Basurto, *El arzobispado de México*.

que no tuviera relación directa con los caciques de antiguo linaje en la esfera del cabildo. Sin embargo, para contrarrestar esta situación los indios entablaron pleitos contra los nobles por abuso de poder. En 1591, los indígenas de Oztolotepec denunciaron los agravios cometidos por el gobernador Gaspar de San Pedro a la población y el acaparamiento de los oficios de república por parte de la nobleza local.<sup>20</sup>

La pugna de los macehuales contra los caciques y de los caciques contra los macehuales por ocupar puestos en el cabildo indio, según Luis Chávez Orozco fue de manera pacífica, pero también de forma violenta.<sup>21</sup> Francisco G. Hermosillo señala que la participación activa de los indios en las campañas de acusaciones en contra de la nobleza, así como la práctica de sus habilidades les permitió acceder a los nuevos puestos en la esfera de gobierno y con el tiempo la “macehualización” de los órganos políticos indios.<sup>22</sup> En el caso de Ocoyoacac la ruptura en la sucesión del *tlatoani* al cargo de gobernador y el acceso al cabildo por algunos miembros de origen macegual fue hacia 1560.<sup>23</sup> En otros lugares como Tlaxcala los factores que contribuyeron en el acceso de los indios y el debilitamiento de los caciques en el gobierno tuvo que ver con las disputas entre descendientes de cacicazgos, la ruptura de los linajes hereditarios por la vía matrimonial de las cacicas y las inadecuadas gestiones de los nobles permitieron la presencia política de otras personas en el cabildo en las últimas décadas del siglo XVI.<sup>24</sup>

En lo que a nuestra área de estudio concierne, probablemente la apertura a los nuevos puestos a personas que no tenían relación directa con los caciques de linaje se dio en la segunda década del siglo XVII. Sin embargo, una forma que trató de romper los lazos de ciertas familias

<sup>20</sup> AGN, Indios, segunda parte, vol. 6, exp. 154, f. 36v; y vol. 3, exp. 307, f. 71.

<sup>21</sup> Luis Chávez, *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial*.

<sup>22</sup> Francisco Hermosillo, “Indios en cabildo: historia de una historiografía sobre la Nueva España”, en *Historias*, núm. 26, INAH, México.

<sup>23</sup> Margarita Menegus, *Del señorío indígena a la república*.

<sup>24</sup> Francisco Hermosillo, “Indios en cabildo: historia de una historiografía sobre la Nueva España”.



nobles en la continuidad del cabildo, a finales del siglo XVI, se dio a través de su desplazamiento hacia distintos pueblos, como sucedía en otros pueblos del valle de México y el valle de Toluca. Por ejemplo, el caso de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, quien fue gobernador de Tlalmanalco y de Texcoco, a principios del siglo XVII. Otro caso, lo tenemos en Jerónimo López, quien a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, fue gobernador de Tenochtitlán, Tlatelolco, Texcoco, Xaltocan y Tecama.<sup>25</sup>

Del área de estudio, tenemos el caso específico de Gaspar de San Pedro, principal de Oztolotepec, quien en 1593 fue nombrado gobernador de Xochicuautla. Gaspar de San Pedro había sido gobernador de Oztolotepec en tres ocasiones: 1563, 1591 y 1593.<sup>26</sup> Otra forma que trató de generar ruptura de los señores locales en la continuidad del ejercicio del gobierno fue mediante el nombramiento de nobles procedentes de otros pueblos. Respecto a esta situación no contamos por el momento con datos que señalen el nombramiento de autoridades procedentes de diferentes pueblos, como sucedió en otros lugares, para formar parte del cabildo de Oztolotepec. Tres casos que ilustran este aspecto lo podemos vislumbrar en Ocuilan, Malinalco y Jalatlaco. En los dos primeros, los caciques habían sido sustituidos por nobles procedentes de Toluca hacia la segunda mitad del siglo XVI y en Jalatlaco fueron sustituidos por un indio principal de San Martín Acamistlavaca, en 1595.<sup>27</sup>

Aparentemente, hasta 1562, el surgimiento del gobernador y de los oficiales de república no creó situaciones conflictivas en la sociedad indígena. Sin embargo, en 1563, el cabildo comienza a generar, en el seno de los pueblos, un cierto malestar frente a esta figura que provocó la discordia entre unos y otros, conduciendo a Jilotzingo y Mimiapan

<sup>25</sup> Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*.

<sup>26</sup> AGN, Indios, vol. 6, 2 parte, exp. 832, f. 203v; vol. 6, exp. 154, f. 36v, vol. 3, exp. 307, f. 71; y Tierras, vol. 6, 2 parte, exp. 771, f. 184v.

<sup>27</sup> Gerardo González, *Tierra y sociedad en la sierra oriental, y Pueblos y comunidades de indios en la vertiente sur del Chicnahuitecatl, siglos XV-XVIII*, UAEMEX, México, 2013.

a enfrentarse al flamante cuerpo de república que encarnaba el gobernador, Gaspar de San Pedro, y cabildo de Oztolotepec. El motivo de la inconformidad de los sujetos fue la referida arbitrariedad en el excesivo aprovechamiento y la administración de sus variados recursos naturales por el cabildo. En consecuencia, los indios de los pueblos sujetos protestaron y solicitaron amparos. Sin embargo, dichos amparos se otorgaron en favor de la cabecera.

Este conflicto nos muestra que, bajo esta nueva organización, los pueblos de Oztolotepec y su sujeto Xonacatlán, Mimiapan y Jilotzingo se hallaban lejos de ser una unidad política-territorial exenta de problemas. Por el contrario, hace patente la existencia de luchas intestinas que involucraban a los tres pueblos que no sólo manifestaban su inconformidad y tensión, sino toda una lucha por el reconocimiento de su figura para gobernar, administrar, mantener el orden y la integridad territorial. Finalmente, no está demás señalar que los enfrentamientos que determinaron la geografía de la zona fueron los que sostuvieron los pueblos contra la familia Villanueva, que estableció en los alrededores haciendas y ranchos. Es evidente que los pueblos sujetos no estuvieron de acuerdo con el control de funciones políticas en manos de la cabecera. Sin embargo, durante décadas Oztolotepec detentó el poder hegemónico sobre los sujetos. Pero dicha hegemonía no perduró por mucho tiempo, en la octava década del siglo XVI se produjo un debilitamiento interno que habría de llevar a crisis la elección del gobernador por un corto periodo.

### **Transformaciones en la estructura del cabildo**

Las intenciones separatistas por parte de Jilotzingo y Mimiapan, y sus aspiraciones por retomar el control político —que desde mucho tiempo atrás habían gozado cada uno de los pueblos— y que aunados a inconformidades del común de Oztolotepec produjeron un debilitamiento interno que habría de llevar a crisis la elección del gobernador por un



corto periodo: entre 1582 y 1588. Como podía esperarse, este hecho dio oportunidad a la élite indígena de Mimiapan y Jilotzingo para solicitar al virrey Lorenzo Suárez de Mendoza que se les invistiera con los mismos privilegios que se habían dado a Oztolotepec.

En 1582, el virrey les concedió autorización para que eligieran entre ellos sus autoridades. En ese año se realizó la tan ansiada elección, sin embargo, esta acción no implicaba la elección de gobernador, ni su autonomía, por lo que la cabecera y los sujetos quedaron integrados cada uno con un alcalde, un regidor, un mayordomo, un escribano y un alguacil menor.<sup>28</sup> Los salarios de los capitulares y demás oficiales del cabildo de cada pueblo se fijaron de la manera siguiente: seis pesos a cada alcalde, cuatro a cada regidor, mayordomo y escribano, y tres pesos a cada alguacil mayor. Estos salarios eran bajos comparados con los que existían en otras partes del valle de Toluca. Por ejemplo, los salarios a los miembros del cabildo de Toluca en 1581 eran de 200 pesos al gobernador, 23 al alcalde, 10 al regidor y 10 pesos al mayordomo.<sup>29</sup> La diferencia de los sueldos dependió de la riqueza y diversidad de los pueblos. Esta negociación fue particularmente importante para los pueblos sujetos no sólo porque pone de manifiesto una constancia de inconformidad y el intento de sacudirse una serie de relaciones de subordinación que pesaban sobre su población, sino también para el desarrollo del aparato legal con la intención de controlar y administrar sus propios recursos naturales y así

<sup>28</sup> AGN, Indios, vol. 1, exp. 334, 335 y 336, fs. 149 y 149v y René García, *Indios, territorio y poder*.

<sup>29</sup> Sobre el cabildo indio en el valle de Toluca, véase Margarita Menegus, *Del señorío indígena a la república*, y René García, *Indios, territorio y poder*. Los salarios a los miembros del cabildo de Jocotitlán en 1576 eran de 50 pesos al gobernador, 12 a los alcaldes, ocho a los regidores, ocho al mayordomo, ocho al escribano y dos a los cantores. En Tlacotepec en 1577 el salario del gobernador era de 20 pesos, seis a los alcaldes, cinco a los regidores y seis al mayordomo. En San Mateo Atenco en 1580 el salario de los alcaldes era de ocho pesos, seis al mayordomo, cuatro a los regidores y seis al escribano. En Zinacantepec en 1583 era de 80 pesos al gobernador, 10 a los alcaldes, seis a los regidores, ocho al mayordomo, ocho al escribano y dos a los cantores. En Malinalco en 1583 el salario del gobernador era de 40 pesos, 10 a los alcaldes, cinco a los regidores, seis al escribano, ocho al mayordomo, tres a los alguaciles y dos a los cantores. René García, *Indios, territorio y poder*.

legitimar su posición política como pueblos autónomos e independientes de cualquier otra entidad para evitar inquietudes y diferencias.

Si bien los pueblos de Mimiapan, Jilotzingo y Xonacatlán seguían subordinados a Oztolotepec, sus cuerpos políticos eran la máxima representación al actuar constantemente con cierta autonomía de la que gozaron, en el equilibrio de poderes, solo por un breve tiempo. En 1589, nuevamente se restableció la figura del gobernador en la cabecera y con ello la administración de la jurisdicción del cabildo. En 1591, Gaspar de San Pedro, principal de Oztolotepec, aparecía como gobernador, y Juan y Baltazar Lorenzo como regidores. Gaspar de San Pedro volvió a ocupar el cargo de gobernador dos años después, en 1593, recibiendo un salario de 20 pesos<sup>30</sup> (véase cuadro 1). Gaspar de San Pedro, como muchos otros caciques o principales involucrados en los nuevos cargos se vieron abocados a luchar periódicamente por mantener o alcanzar, según fuere el caso, el ejercicio de poder y así obtener prestigio y nuevo estatus en la novedosa realidad. Seguramente Gaspar de San Pedro tuvo contacto con Juan del Puerto, quien fue comisionado para responder al mandamiento de llevar a cabo la congregación de los pueblos de Jilotzingo, Mimiapan, Huitzilapan, Xochicuautla y Atasquillo, ubicados en la serranía de las Cruces, en el pueblo de Oztolotepec.

En general podemos señalar que existió una triplicidad de poder: dos a nivel local, representada por alcaldes, regidores, mayordomos, escribanos y alguaciles menores; y una tercera encarnada por el cabildo de Oztolotepec, sistema que rivalizó con las dos primeras. Es claro y evidente que la respuesta por parte de la Audiencia era el de mantener el control del nombramiento de autoridades en la nueva estructura político-territorial encabezada por Oztolotepec y el reconocimiento a una sola autoridad indígena y no dar pie a posibles divisiones a finales del siglo XVI.

<sup>30</sup> AGN, Indios, vol. 6, primera parte, exp. 443, fs. 117v; segunda parte, exp. 154 y 771, fs. 36v y 184v, respectivamente.

**Cuadro 1.** Integrantes del cabildo indio en cabecera de Oztolotepec, 1563-1683

<b>Pueblo</b>	<b>Nombre</b>	<b>Puesto</b>	<b>Fuente</b>
<b>Oztolotepec</b>			
1563	Gaspar de San Pedro	Gobernador	AGN, Indios, vol. 6, exp. 154, f. 36v; y vol. 3, exp. 307, f. 71
1568	Gabriel	Alcalde	AGA, Jilotzingo, exp. 276.1/935, leg. 17, f. 29r
	Diego	Regidor	
	Mateo	Regidor	
1591	Gaspar de San Pedro	Gobernador	AGN, Tierras, vol. 6, 2 parte, exp. 154, f. 36v
	Juan	Regidor	AGN, Indios, vol. 6, exp. 154, f. 36v; y vol. 3, exp. 307, f. 71
	Baltazar Lorenzo	Regidor	
1593	Joaquín Alvarado	Gobernador	AGN, Tierras, vol. 6, 1 parte, exp. 443, f. 117v
1593	Gaspar de San Pedro (por suspensión del anterior)	Gobernador	AGN, Tierras, vol. 6, 2 parte, exp. 771, f. 184v
1663	José Felipe de Luna	Gobernador	AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 2, f. 9
1666	Pedro Hernández	Alcalde	AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 1, f. 204
	Juan Esteban	Regidor	
	Pedro de Santiago	Escribano	
<b>Jilotzingo</b>			
1568	Martín Ynipipicatla	Alcalde	AGA, Jilotzingo, exp. 276.1/935, leg. 17, f. 26r
	Martín González	Alcalde	
	Agustín de la Cueva	Alcalde	
	Miguel de Santa María	Alcalde	
	Gabriel de Santa María	Alcalde	
	Pedro Martínez	Alcalde	
	Felipe	Alcalde	
1662	Nicolás Pablo	Alcalde	AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 4, f. 3

	Nicolás Santiago	Alcalde	AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 4, f. 3
1666	Cristóbal del Castillo	Regidor	AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 1, f. 204v
1681	Francisco Rafael	Escribano	AGA, Tierras, vol. 2300, exp. 2, fs. 1-9
1682	Pascual de la Cruz	Alcalde	
	Miguel de Santiago	Escribano	
1683	Juan Andrés	Alcalde	
	Gaspar Castañeda	Alguacil	
	Miguel de Santiago	Escribano	
<b>Mimiapan</b>			
	Santiago	Alcalde	AGA, Jilotzingo, exp. 276.1/935, leg. 17, f. 6v
	Pedro Martín Cuiltecatl	Regidor	
<b>Xonacatlán</b>			
	Francisco López	Alcalde	AGN, Indios, vol. 17, exp. 34, fs. 55v-56v
	Antonio Hernández (Por destitución del anterior)	Alcalde	AGN, Indios, vol. 17, exp. 34, f. 55v

Fuente: AGN, Indios, vol. 6, exp. 154, f. 36v; y vol. 3, exp. 307, f. 71; AGN, Tierras, vol. 6, 1 parte, exp. 443, f. 117v; AGN, Tierras, vol. 6, 2 parte, exp. 771, f. 184v; AGN, Tierras, vol. 2300, exp. 2, fs. 1-9; AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 4, f. 3; AGA, Jilotzingo, exp. 276.1/935, leg. 17, fs. 26r y 29r; AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 1, f. 204; AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 2, f. 9.

## Los representantes en los pueblos

En la segunda mitad del siglo XVII se inicia un proceso de fragmentación de los espacios políticos para eliminar los lazos de dependencia de los sujetos de sus respectivas cabeceras en las diferentes regiones de Nueva España, aunque en cada una de ellas con sus respectivas particularidades. En la cuarta década del siglo XVII, la continuidad y los mecanismos de negociación por parte de la nobleza indígena sobreviviente de Mimiapan



para romper los viejos lazos de dependencia y reclamar su posición como cabecera rindieron frutos. La causa demográfica también empujó al pueblo a distanciarse de su cabecera y buscar una nueva categoría política.

El primer cambio visible fue cuando el gobierno colonial aceptó la petición formal de separación política de Mimiapan de su cabecera y reconoció su autonomía en 1643.<sup>31</sup> Así, después de aproximadamente 90 años, Mimiapan recobró su autonomía e inició con la elección de sus autoridades que los representarían de manera independiente. Hacia 1666, Francisco Hernández ocupaba el cargo de alcalde y Martín el de alguacil mayor. Al siguiente año, en 1667, Nicolás Lucas ocupó el cargo de regidor al tiempo que Lucas Miguel asumió el de escribano. Vale destacar que 26 años después, en 1693, Nicolás Lucas fue elegido regidor, mientras que Lucas Miguel como escribano en 1694. Lo anterior nos permite sugerir que algunas personas trataron de mantener continuidad para garantizarse una situación de privilegio: exentos de tributo, servicio personal, repartimiento, además de otras cosas, sin embargo, en la mayoría de los casos refleja la pluralidad de participantes de manera anual (véase cuadro 2).

**Cuadro 2.** Integrantes del cabildo de Mimiapan, 1666-1796

Pueblo	Nombre	Puesto	Fuente
<b>Mimiapan</b>			
1666	Martín	Alguacil mayor	AGA, Jilotzingo, exp. 276.1/935, leg. 17, f. 6v
	Francisco Hernández	Alcalde	AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 1, f. 203
1667	Nicolás Lucas	Regidor	AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 1, f. 203
	Lucas Miguel	Escribano	AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 1, f. 203
	Miguel Hernández	Alcalde	AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 2, f. 135

<sup>31</sup> Peter Gerhard, *Geografía histórica* y René García, *Indios, territorio y poder*.

	Nicolás Lucas	Regidor	AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 2, f. 135
	Lucas Miguel	Escribano	AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 2, f. 135
	Miguel de la Cruz	Alcalde	AGA, Tierras, vol. 1617, exp. 4, f. 8
	Lorenzo	Alcalde	AGA, Tierras, vol. 1617, exp. 4, f. 8
	Juan Nicolás	Alguacil mayo	AGA, Tierras, vol. 1617, exp. 4, f. 8
	Manuel Matías	Alcalde	AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 4, f. 128v

Fuente: AGN, Tierras, vol. 1617, exp. 4, f. 8; AGA, Jilotzingo, exp. 276.1/935, leg. 17, f. 6v; AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 1, f. 203; AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 2, f. 135; AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 4, f. 128v.

Parte importante también de la autonomía residía en contar con su propio gobierno local, su iglesia y sus tierras reconocidas y legitimadas por la autoridad española —para mantener su jurisdicción libre de la presencia de españoles, mestizos e incluso indios de otros pueblos— aunque esto último en muchos casos no sucedió así. La tierra era una de las cuestiones importantes para aquellos pueblos que querían su independencia. Los de San Sebastián, en la jurisdicción de Toluca, por ejemplo, cuando solicitaron separarse de San Juan Bautista en 1791, la cabecera hizo objeciones porque San Sebastián no poseía tierras propias, sólo tierras prestadas por su estatus de subordinado. No poseía tierras propias porque las tierras pertenecían a la corporación en su conjunto, sin embargo, el oficial más alto del marquesado aprobó la separación y otorgó dos y media caballerías, unas 106.97 hectáreas, para la formación de la nueva república.<sup>32</sup> No obstante, hubo pueblos que lograron separarse, pero no tuvieron el reconocimiento oficial de sus tierras por parte de las autoridades, tal fue el caso de Mimiapan, Jilotzingo y Xonacatlán. De tal manera, que la vida autónoma de estos pueblos separados comenzó en

<sup>32</sup> Stephanie Wood, “La evolución de la corporación indígena en la región del valle de Toluca, 1550-1810”, en Manuel Miño (comp.) *Haciendas, pueblos y comunidades*.



un estado de indefensión total por la falta de títulos que ampararan su derecho a las tierras corporativas. Ante la ausencia de documentos pictográficos o alfabéticos que dieran fe del pueblo y del territorio ocupado, así como para negociar su identidad en el mundo sociopolítico y cultural de Nueva España elaboraron o mandaron elaborar títulos de tierras entre la segunda mitad del siglo XVII y XVIII.

Es importante mencionar, en el caso de Xonacatlán es claro que, al igual que Mimiapan y Jilotzingo, intentó liberarse de la relación de sujeción que lo unía con Oztolotepec. En 1654, un grupo de indios y mestizos realizaron una elección para nombrar un alcalde, toda vez que desde la fundación de Xonacatlán no fue reconocida alguna autoridad, en su carácter de caciques, por la autoridad española. En ese año se nombró alcalde al mestizo Francisco López. La respuesta a la elección de los oficiales de república de Xonacatlán por parte del alcalde mayor de Metepec fue favorable, sin embargo, la decisión de la Audiencia pronunció como inviable el nombramiento, por lo tanto, no confirmó la legítima posesión del cargo del alcalde Francisco López.<sup>33</sup> Pero pese a la negativa de la Audiencia, el proceso de elección del alcalde continuó. En ese mismo año, 1654, se realizó un nuevo proceso de elección tras la destitución del alcalde, Francisco López, quien, aprovechando sus influencias, se auto-nombró alcalde, además de cometer diversos agravios contra la población. Tal destitución trajo como nuevo alcalde a Antonio Hernández.<sup>34</sup> Este acontecimiento demuestra la urgencia de Xonacatlán por tener sus propios representantes, por un lado, y por el otro, poder destituir a sus autoridades electas cuando así lo consideraran pertinente. Hacia 1666, la estructura del gobierno de Xonacatlán estaba más completa debido a la elección de alcaldes, regidores, un alguacil mayor y un escribano.<sup>35</sup>

La negociación emprendida por los de Xonacatlán fue particularmente importante no sólo porque pone de manifiesto una constancia de

<sup>33</sup> AGN, Indios, vol. 17, exp. 6, fs. 21v-22r.

<sup>34</sup> AGN, Indios, vol. 17, exp. 34, fs. 55r-56v.

<sup>35</sup> AGA, Jilotzingo, Oztolotepec, México, exp. 23/2214, leg. 4, f. 87.

inconformidad e intento de sacudirse una serie de relaciones de subordinación que pesaban sobre su población, sino también para el desarrollo del aparato legal para controlar y administrar sus propios recursos naturales, para su legitimación a su posición política como pueblo autónomo e independiente de cualquier otra entidad, evitar inquietudes y diferencias. No obstante, es claro y evidente que el no reconocimiento de las autoridades electas en Xonacatlán por parte de la Audiencia sugiere que el propósito era conservar el cabildo indígena en Oztolotepec y evitar otra posible división durante la segunda mitad del siglo xvii.

El segundo cambio se dio cuando se reconoció y se dejó de lado la antigua distinción entre sujetos: Jilotzingo y Xonacatlán, y cabecera: Oztolotepec, en 1684.<sup>36</sup> Así, después de aproximadamente 130 años, cada uno de los pueblos se manejaba libremente uno del otro al desestructurarse la “república de indios de Ocelotepec”, que se conformó entre 1553 y 1555. Del nuevo cabildo indio de Oztolotepec sólo consideramos cuatro años: 1694, 1761, 1795 y 1796, como se puede observar en el cuadro 3. Aunque contamos con más información de estos años, resaltamos el año de 1761, porque en ese año los representantes del pueblo fueron Salvador Pascual, Gerónimo Pascual, Francisco Nicolás y Francisco José como alcaldes, José Gabriel como regidor, y José García como escribano, quienes siguieron muy de cerca junto con las autoridades de Jilotzingo (Francisco Nicolás, alcalde), y de Xonacatlán el pleito por tierras en contra de José Ventura de Villanueva Altamirano, séptimo poseedor del Mayorazgo de Villanueva.

.....  
<sup>36</sup> René García, *Indios, territorio y poder* y Peter Gerhard, *Geografía histórica*.

**Cuadro 3.** Integrantes del cabildo de Oztolotepec, 1694-1796

<b>Pueblo</b>	<b>Nombre</b>	<b>Puesto</b>	<b>Fuente</b>
<b>Oztolotepec</b>			
1694	Pedro Lorenzo	Alcalde	AGN, Tierras, vol. 1617, exp. 4, f. 7v
1761	Salvador Pascual	Alcalde	AGA, Zolotepec, exp. 23/2308, leg. 2, f. 13
	Gerónimo Pascual	Alcalde	
	Francisco Nicolás	Alcalde	
	José Gabriel	Regidor	
	José García	Escribano	AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 2, f. 28v
	Francisco José	Alcalde	
1780	Marco Diego	Alcalde	AGN, Tierras, vol. 2852, exp. 9, fs. 1-5
	Carlos Antonio	Regidor	
	Francisco Juan	Regidor	
	Salvador	Escribano	
1795	Baltazar Lucas	Regidor	AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 2, f. 24v
	Pascual Martín	Fiscal	
1796	Francisco José	Alcalde	AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 2, f. 28v

Fuente: AGN, Tierras, vol. 1617, exp. 4, f. 7v; AGN, Tierras, vol. 2852, exp. 9, fs. 1-5; AGA, Zolotepec, exp. 23/2308, leg. 2, f. 13; AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 2, fs. 24v y 28v.

El primer antecedente del nuevo cabildo de Jilotzingo data de 1714, año en que Nicolás Juan, Miguel Pérez, Nicolás Santiago y Andrés Miguel, alcalde, regidor, alguacil mayor y escribano respectivamente, eran los representantes del pueblo. Los integrantes de ese cabildo, en ese año, tuvieron una participación muy activa al entablar un conflicto por tierras en contra de Juan José de Villanueva Altamirano, quinto titular del Mayoralazgo de Villanueva. Otra situación similar a la anterior la emprendieron los alcaldes Pascual Nicolás y Juan Salvador en contra de José Felipe de Villanueva Altamirano, en 1792. Para el año de 1796 hemos podido encontrar la única nómina, casi completa del cabildo y como se puede

leer en el cuadro 4, el cuerpo capitular se integraba por Manuel Felipe, gobernador, Francisco Mateo y Eusebio Jacinto, alcaldes, y Juan Antonio, regidor.

**Cuadro 4.** Integrantes del cabildo de Jilotzingo, 1714-1796

Pueblo	Nombre	Puesto	Fuente
<b>Jilotzingo</b>			
1714	Nicolás Juan	Regidor	AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 2, f. 137
	Miguel Pérez	Aguacil mayor	
	Nicolás de Santiago	Escribano	
	Andrés Miguel	Alcalde	
1761	Francisco Nicolás	Alcalde	AGA, Zolotepec, exp. 23/2308, leg. 2, f. 15v
1768	Pascual Miguel	Alcalde	AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 1, f. 232v
1774	Nicolás Pablo	Alcalde	AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 2, f. 3
	Nicolás de Santiago	Alcalde	
1792	Pascual Nicolás	Alcalde	AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 2, f. 3v
	Juan Salvador	Alcalde	
1796	Manuel Felipe	Gobernador	AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 2, f. 28
	Francisco Mateo	Alcalde	AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 4, f. 126
	Eusebio Jacinto	Alcalde	AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 2, f. 28
	Juan Antonio	Regidor	

Fuente: AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 2, fs. 3, 3v, 28, 126, 137; AGA, Zolotepec, exp. 23/2308, leg. 2, f. 15v.

De la nueva representación oficial del cabildo de Xonacatlán sólo contamos con datos para cuatro periodos, dos de finales del siglo xvii y dos para la segunda mitad del siglo xviii, como se muestra en el cuadro 5. La primera referencia corresponde a 1693, donde aparecen como alcaldes



Juan López y Nicolás. Ambos alcaldes se enfrentaron al regidor Nicolás Lucas cuando emprendieron en ese año un litigio en contra de los de Mimiapan por la usurpación de cierta extensión de tierras. Para 1694, Juan Nicolás, alcalde; Francisco López, alguacil mayor; y Pablo Jiménez, fiscal, representaban a su pueblo. En 1767, encontramos a Miguel Pablo como alcalde. Hacia 1772, el cuerpo cabildal contaba con un alcalde, tres regidores, un alguacil mayor y un escribano, que recaían en Juan Vicencio, Calisto Vicente, Santiago Cristóbal, Miguel Lorenzo, Pascual Felipe y Mateo Nicolás respectivamente.

**Cuadro 5.** Integrantes del cabildo de Xonacatlán, 1693-1772

Pueblo	Nombre	Puesto	Fuente
<b>Xonacatlán</b>			
1693	Juan López	Alcalde	AGN, Tierras, vol. 1617, exp. 4, f. 3v
	Nicolás Juan	Alcalde	
1694	Juan Nicolás	Alcalde	AGN Tierras, vol. 1617, exp. 4, f. 8v
	Francisco López	Alguacil mayor	
	Pablo Jiménez	Fiscal	
1767	Miguel Pablo	Alcalde	AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 1, f. 232v
1772	Juan Vicencio	Alcalde	AGN, Tierras, vol. 63, exp. 174, fs. 172v-173
	Calisto Vicente	Regidor	
	Santiago Cristóbal	Regidor	
	Miguel Lorenzo	Regidor	
	Pascual Felipe	Alguacil mayor	
	Mateo Nicolás	Escribano	

Fuente: AGN, Tierras, vol. 1617, exp. 4, fs. 3v, 8v; AGN, Tierras, vol. 63, exp. 174, fs. 172v-173; AGA, Jilotzingo, exp. 23/2214, leg. 1, f. 232v.

Durante el siglo xvii y xviii, los representantes de Xonacatlán, al igual que los de Mimiapan y Jilotzingo, tuvieron que implementar un sinnúmero de estrategias políticas construidas sobre una conciencia clara de cuáles eran sus derechos como pueblos de indios y sobre todo delimitar, proteger y conservar un territorio que les permitió sobrevivir y convivir, así como hacer un espacio de culto y de las prácticas rituales cotidianas, un fundamento de su identidad y persistencia como pueblo. Los factores de orden político no fueron exclusivamente los que influyeron en el reconocimiento, también el crecimiento poblacional jugó un importante papel para hacer de cada espacio un lugar reconocido. El aumento demográfico se dio a través de dos vías: primero, por crecimiento natural, y segundo, por desplazamientos poblacionales. Un indicio de nuevos colonos lo encontramos en 1604, cuando un grupo de indígenas mazahuas provenientes de Jiquipilco se avocindaron en Xonacatlán, y otros más en Oztolotepec y Huitzizilapan, debido a que no deseaban congregarse en el pueblo de Jiquipilco.<sup>37</sup> Este movimiento poblacional hacia diferentes lugares muestra la resistencia de los indígenas de Jiquipilco a acatar las disposiciones congregacionales. Entre finales del siglo xvi y principios del xvii, varios pueblos del valle de Toluca presentaron objeciones para no ser reubicados en nuevos lugares, pero con características particulares. Un aspecto que contribuyó a que despuntara Xonacatlán, a diferencia de Oztolotepec, Jilotzingo y Mimiapan, incluso de Huitzizilapan, Xochicuautla o Atarasquillo, fue su estratégica ubicación en la planada y al lado del camino Toluca-Naucalpan, que en la época colonial comunicaba Toluca con Tacuba.

En el caso de Xonacatlán, al igual que en el de Oztolotepec, Mimiapan y Jilotzingo, por el momento, no contamos con referencias suficientes que señalen todos aquellos personajes que ocuparon un cargo en el cabildo en los distintos años. Esta situación hace difícil reconstruir la nómina completa de cada pueblo, aun así, hemos podido reunir datos

<sup>37</sup> AGN, Congregaciones, vol. 1, exp. 146, f. 8v.



para algunos años, que nos aproximan a su composición, pero sobre todo informaciones que nos permiten conocer la manera en cómo se inicia el proceso de reordenamiento del gobierno indígena en los pueblos a partir de la formación de la república de indios. El cabildo como órgano rector del gobierno local de la república creó un nuevo orden con los pueblos de Oztolotepec, Jilotzingo y Mimiapan desde inicios de la segunda mitad del siglo XVI, el cual generó el desplazamiento y decadencia del gobierno tradicional, así como la autonomía de Jilotzingo y Mimiapan, al reducirse a la categoría de sujetos. En el caso de Oztolotepec siguió manteniendo posición y fue el centro de la nueva representación oficial, sin embargo, los reacomodos de la nobleza local hacia otras partes atenuaron la presencia, el poder local y la desarticulación en el dominio los antiguos poderes caciquiles.

### **A manera de conclusión**

La institución del cabildo de indios fue implantada durante la segunda mitad del siglo XVI, aunado al decrecimiento de la población indígena, creó el mayor cambio en la estructura político-territorial y administrativa de los pueblos de Oztolotepec y su sujeto Xonacatlán, Jilotzingo y Mimiapan. La muestra fehaciente de los cambios se advierte al trastocar la estructura existente en las corporaciones y dar forma a una sola unidad política denominada “pueblo de indios de Ocelotepec” y organizado bajo la relación de cabecera-sujetos, que estuvo presente durante aproximadamente un siglo. Esta nueva organización permitió el posicionamiento de Oztolotepec al ser la cabecera, mientras que Mimiapan y Jilotzingo adquieren la categoría de sujetos. Es decir, se dio una congregación política-administrativa.

Además, causó una serie de pronunciamientos de los desplazados para modificar la estructura impuesta por el Estado Español. La lucha, como se observó facilitó las aspiraciones de los sujetos a convertirse en

pueblos independientes en el siglo xvii. Parte importante de esa autonomía residía en contar con su propio gobierno local, su iglesia y sus tierras reconocidas y legitimadas por la autoridad española, para mantener sus territorios libres de la presencia española, mestizos e incluso indios de otros pueblos, aunque esto último no sucedió así. De tal manera que la vida autónoma de estos pueblos separados siguió en un estado de total indefensión por la falta de títulos que ampararan su derecho a las tierras que poseían. Ante la ausencia de documentos fue difícil legitimar su derecho a la tierra ante la ocupación por parte de los españoles.

## Fuentes de consulta

### Archivos

AGN      Archivo General de la Nación  
AGA      Archivo General Agrario

### Bibliografía

- Barrera Gutiérrez, Florencio, “La fundación colonial de San Francisco Xonacatlán en la ribera oriental del río Chignahuapan, siglo xvi”, en Noé Héctor Esquivel Estrada, *Pensamiento Novohispano* 18, iesu, Toluca, 2017, pp. 111-127.
- Basurto, J. Trinidad, *El arzobispado de México*, Talleres tipográficos de *El Tiempo*, México, 1901, 388 pp.
- Carrera Quezada, Sergio Eduardo, *Pueblos y caciques Yucatecos, 1550-1580*, El Colegio de México, México, 1993, 230 pp.
- Cruz Pasos, Patricia, *La nobleza indígena de Tepexi de la Seda durante el siglo xviii. La cabecera y sus sujetos, 1700-1786*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2008, 372 pp.



- \_\_\_\_\_, “Cabildos y cacicazgos: alianza y confrontación en los pueblos de indios novohispanos”, en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 34, 2004, pp. 149-162.
- Chávez Orozco, Luis, *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial*, Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano, México, 1943, 61 pp.
- Dugnac Rodríguez, Antonio, *Manual de historia del derecho indiano*, IJ-UNAM, México, 1994, 465 p.
- García Castro, René, *Indios, territorio y poder en la provincia matlatzinca. La negación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*, El Colegio Mexiquense, A.C.-Conaculta, México, 1999, 519 pp.
- \_\_\_\_\_, *Códice Xiquipilco-Temoaya y títulos de tierras otomíes. Asentamientos, documentos y derechos indígenas en conflictos, siglos XVI-XVIII*, El Colegio Mexiquense, Toluca, 1999, 49 pp.
- Gerhard, Peter, *A guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge, 1972, 484 p.
- \_\_\_\_\_, *Geografía histórica de la Nueva España*, México, UNAM, México, 1986, 496 pp.
- \_\_\_\_\_, *Síntesis e índice de los mandamientos virreinales, 1548-1553*, UNAM, México, 1992, 774 pp.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español*, Siglo XXI Editores, México, 1981, 531 pp.
- Góngora, Mario, *El estado en el derecho indiano. Época de fundación, 1492-1570*, Instituto de Investigaciones Históricas-Culturales, Universidad de Chile, 1951, 326 p.
- González Reyes, Gerardo, *Pueblos y comunidades de indios en la vertiente sur del Chichahuitecatl, siglos XV-XVIII*, UAEMEX, México, 2013, 478 pp.
- \_\_\_\_\_, *Tierra y sociedad en la sierra oriental del valle de Toluca, siglos XV-XVIII. Del señorío otomiano a los pueblos coloniales*, Biblioteca Mexiquense de Bicentenario, Toluca, 2009, 358 pp.
- Hermosillo, Francisco G., “Indios en cabildo: historia de una historiografía sobre la Nueva España”, en *Historias*, núm. 26, INAH, México, pp. 25-64.

- Hipólito Vera, Fortino, *Itinerario parroquial del Arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo Arzobispado*, Imprenta del Colegio Católico, 1880, 158 pp.
- López Sarrenlangue, Delfina, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, IIN-UNAM, México, 1965, 389 p.
- Martínez, Hildeberto, *Tepeaca en el siglo XVI. Tenencia de la tierra y organización de un señorío*, Ediciones de la Casa Chata, México, 1984, 230 p.
- Menegus, Margarita, *Del señorío indígena a la república de indios. El caso de Toluca, (1500-1600)*, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Madrid, 1991, 266 p.
- Menegus, Margarita y Felipe Santiago Cortez, *La congregación de Malinalco de 1600*, IISUE-IIB-UNAM, México, 2014, 104 p.
- Ruiz Medrano, Ethelia, *Mexico's Indigenous Communities. Their Lands and Histories, 1500-2010*, University Press of Colorado, 2010, 323 pp.
- Wood, Stephanie, "La evolución de la corporación indígena en la región del valle de Toluca, 1550-1810", en Manuel Miño (comp.), *Haciendas, pueblos y comunidades*, Conaculta, México, 1991, pp. 117-142.



**PARA QUE PUEDAN VIVIR EN POLICÍA Y  
SER BIEN ADMINISTRADOS Y DOCTRINADOS.  
LA CONGREGACIÓN EN EL DISCURSO VIRREINAL:  
REORGANIZACIÓN ESPACIAL Y REPRESENTACIONES  
EN TORNO A LA DICOTOMÍA POLICÍA/BARBARIE EN  
LA AUDIENCIA DE MÉXICO, SIGLOS XVI-XVII**



*Annia González Torres*

*agonzalez.deh@inah.gob.mx*

DEH-INAH

*Raúl del Carmen García Delgado*

*rauldelcarmengarciadelgado@gmail.com*

ENAH

[...] pareció ser conveniente en esta forma que todos los dichos indios de la dicha provincia se junten y congreguen entre partes y pueblos [...] así para la comodidad sustento y conservación de los indios como para que puedan vivir en policía y ser bien administrados y doctrinados [...].<sup>1</sup>

## **Introducción**

Tras la conquista de México-Tenochtitlán, inició el largo camino para organizar, pacificar y gobernar el territorio recién adquirido para la Corona hispánica. El siglo XVI representó la recomposición social, política y, por supuesto, religiosa del territorio, mientras las zonas centrales entraban en la dinámica del dominio hispano, el norte estuvo marcado por la llamada Guerra Chichimeca, que enfrentó a los indios a las huestes y los asentamientos españoles hasta la primera mitad del siglo XVII. Mientras tanto,

<sup>1</sup> AGN, Indios, vol. 6, primera parte, fs. 17v-18.



los naturales de las poblaciones sometidas se vieron inmersos en el proceso de evangelización, la obligación de asistir a la catequesis cristiana, a proporcionar mano de obra a los encomenderos y al pago del tributo, mientras se construyó entre acierto y error el modelo de administración política que se implementó en el territorio. Así, el siglo XVI vio el auge y declive de los encomenderos, el momento de mayor influencia de las órdenes mendicantes encargadas de la empresa evangelizadora, el gobierno de las audiencias y el nacimiento del virreinato.

Pronto, el nuevo orden hispano tropezó con un grave problema: el hábitat disperso de los indios, especialmente en lugares apartados y de difícil acceso amenazaba la correcta administración civil y religiosa de los naturales. Para solucionarlo, el régimen español decidió reorganizar espacialmente a los indios. Así, vio la luz el proceso de congregación de los naturales en pueblos que, según el discurso virreinal, facilitaría la instrucción de los indios en la fe católica y la vida en policía. El espacio ocupado por los indios no sólo sufrió consecuencias en la práctica, sino también en el sentido que se le daba en los discursos de clérigos y autoridades civiles. Las representaciones que los españoles tenían de los pueblos de indios giraron en torno a la dicotomía entre la congregación, propia de la vida en policía, y el hábitat disperso que daba muestras de barbarie.

Por lo tanto, los discursos que impulsaron la reducción de los indios en pueblos se construyeron a partir del postulado del bien común; de esta manera, la concentración de la población nativa haría posible su cuidado por parte de las autoridades. Los discursos en torno a los naturales de las Indias Occidentales se fueron construyendo a lo largo del siglo XVI, sin embargo, la noción de la congregación se trasplantó de la experiencia europea. Para tener un panorama general de esta política dividimos el presente texto en tres partes, en la primera, a través de una breve revisión historiográfica buscamos dar cuenta de la conformación de los pueblos de indios y su integración a la sociedad virreinal, punto de partida para entender lo que involucraba la congregación como vida en policía. En nuestro segundo apartado, tras hablar someramente de los

antecedentes medievales y antillanos, nos centramos en las congregaciones novohispanas. No es la intención de este texto hacer un análisis del proceso histórico, sólo señalaremos algunos de los ejes más importantes en el vaivén político en torno a las reducciones.<sup>2</sup> En este trabajo lo que más nos interesa, y a ello se circunscribe la tercera parte del texto, es centrarnos en el discurso de las autoridades y las representaciones que plantean en torno a dos elementos fundamentales: el territorio y el asentamiento, ¿cómo se representó a los lugares apartados, montuosos o de difícil acceso para descartarlos como lugares permitidos para el asentamiento de los indios? ¿Cómo la representación del espacio físico de los pueblos se vinculó en el discurso con el mayor enemigo de la vida en policía: la idolatría? Estos cuestionamientos serán el punto de partida para la reflexión que aquí presentamos, conscientes de que el tema de las congregaciones es complejo y se ancla políticamente en un conflicto de jurisdicciones en la segunda mitad del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII.

## **La conformación de los pueblos de indios y su integración a la sociedad virreinal**

Este proceso complejo de conformación del virreinato novohispano tuvo en el centro de la polémica la forma en la que se debía organizar a los naturales.<sup>3</sup> Cabe recordar que la conversión y cuidado de los indios ocupó

<sup>2</sup> En este trabajo utilizaremos de forma indistinta el término *congregación* y *reducción*, aunque es importante señalar que el término *reducción* se utiliza más para el proceso en el virreinato peruano implementado por el virrey Francisco de Toledo, que tuvo características particulares y distintas al caso novohispano, pero que partía del mismo principio. Cfr. Howard F. Cline, "Civil Congregations of the Indians in New Spain, 1598-1606", *Hispanic American Historical Review*, p. 349.

<sup>3</sup> Cfr. Margarita Menegus, "La destrucción del señorío indígena y la formación de la república de indios en la Nueva España", en Heraclio Bonilla (ed.), *El sistema colonial en la América española*, pp. 17-51.



un papel preponderante en la legislación indiana al ser la justificación del dominio hispano. Ciertamente, los indios de la naciente Nueva España eran, a los ojos de los españoles, los más “políticos” de cuantos habían conocido.<sup>4</sup> No obstante, recaía sobre ellos el estigma de la idolatría y los pecados contra natura. De este modo, era indispensable para el nuevo régimen doctrinarlos en la “verdadera fe” y enseñarles a vivir en policía.<sup>5</sup> Además, se debía velar por su buen tratamiento y conservación, para que no se repitiera la terrible despoblación que se había experimentado en las islas.<sup>6</sup> Entonces, ¿a quién pertenecería el gobierno y la administración de la justicia? Otros problemas importantes eran, por un lado, la necesidad de premiar los servicios de los conquistadores y de alentarlos para poblar y defender el territorio, en caso de ser necesario, por otro, la obligación de contribuir al fisco real. Así pues, ¿cómo se regularía el acceso a la tierra, a los tributos y a los servicios personales de los indios?

La encomienda se presentó como una posibilidad para hacer frente a los problemas mencionados. Sin embargo, la Corona no estaba dispuesta a claudicar ante los intereses privados de los conquistadores.

<sup>4</sup> Con este término, los españoles se referían a que los naturales de Nueva España eran quienes más vivían bajo el concepto de policía, esto porque, según Hernán Cortés, “los naturales de estas partes eran de mucha más capacidad que no los de las otras islas, que nos parecían de tanto entendimiento y razón cuanto a uno medianamente basta para ser capaz”. Hernán Cortés, “Tercera carta-relación de Hernán Cortés al emperador Carlos V. Coyoacán, 15 de mayo de 1522”, *Cartas y documentos*, p. 200.

<sup>5</sup> El término *policía* refiere a vivir conforme a la ley de Dios y del rey, en algunos momentos se puede incluso observar en el discurso político como sinónimo de vivir civilizadamente. De este modo, el deber del buen gobierno era velar por la vida en policía a fin de alcanzar el bien común. Cfr. Annick Lempérière, *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, Ivette Hernández (trad.), pp. 31-38.

<sup>6</sup> La experiencia antillana sirvió para modelar el carácter proteccionista de las Leyes de Indias, incluyendo a la figura jurídica del indio, al que se concedió el estatuto de hombre libre y vasallo del Rey a partir de las Leyes de Burgos (1512), para para posteriormente construir el discurso legal de su naturaleza a partir de tres conceptos principales que ya existían en las leyes castellanas: la miserabilidad, la rusticidad y la minoría de edad. Dejando en claro que se trataba de un súbdito que requería la tutela permanente del monarca. Sobre esto, consultar a Rafael Sánchez, “Las Leyes de Burgos de 1512 y la doctrina jurídica de la Conquista”, en *Revista Jurídica de Castilla y León*, pp. 1-55.

De este modo, se reservó la administración de la justicia por medio de los corregimientos. Más allá de la jurisdicción, el poder de los encomenderos descansaba en la posesión de la tierra, el acceso a la mano de obra y los tributos, por ello el rey reguló sus prerrogativas al respecto. Al ser el rey el poseedor de la tierra, sólo él podía concederla a través de las mercedes reales. Con la prohibición de la esclavitud de los indios (1542) y los servicios personales como parte de los tributos (1549), los encomenderos y hacendados tuvieron que recurrir a los oficiales reales para obtener mano de obra nativa mediante el trabajo de repartimiento. La encomienda quedó reducida a una cesión de tributos reales, tasados por los delegados del monarca, como recompensa a los conquistadores por sus servicios, por el tiempo que al rey le pareciese pertinente.<sup>7</sup>

Primero, durante el predominio de la encomienda y, después, con el avance de la jurisdicción real, el régimen hispano se apoyó en la institución del señorío tradicional. No obstante, a fin de que este último no afectara al “señorío universal” del rey de España, pronto fue necesario limitarlo. Los caciques perdieron las funciones de gobierno y justicia frente al cabildo de indios, el cual se consolidó paulatinamente.<sup>8</sup> Los caciques

---

<sup>7</sup> Respecto al devenir de la encomienda consultar a Silvio Zavala, *La encomienda indiana* y Lesley Simpson, Byrd, *Los conquistadores y el indio americano*, Encarnación Rodríguez; igualmente a Bernard Grunberg, “El universo de los conquistadores: resultado de una investigación prosopográfica”, en *Signos Históricos*, pp. 94-118, sobre la relación de los encomenderos con las encomiendas. José Miranda, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*; Margarita Menegus, “Alcabala o tributo. Los indios y el fisco (siglos XVI al XIX). Una encrucijada fiscal”, en Luis Jáuregui y José Antonio Serrano (coord.), *Las finanzas públicas en los siglos XVIII-XIX*, pp. 110-130 y Aaron Pollack, “Hacia una historia social del tributo de indios y castas en Hispanoamérica. Notas en torno a su creación, desarrollo y abolición”, en *Historia Mexicana*, pp. 65-160, son textos para tomar en cuenta en lo relativo al tributo de los naturales. Silvio Zavala ofrece bastante información sobre el trabajo de los indios en *El servicio personal de los indios en la Nueva España*, 7 t. Finalmente, sobre el gobierno, especialmente en lo que toca a los corregidores consultar a Borah Woodrow (coord.), *El gobierno provincial en la Nueva España 1570-1787* y María Magdalena López, *Los corregimientos de indios en la Nueva* [tesis de licenciatura].

<sup>8</sup> Cabe resaltar que esta limitación de los antiguos derechos no necesariamente implicaba un total desplazamiento de la nobleza india, sino su integración a través de un cuerpo



también vieron afectados sus derechos tradicionales de acceso a la tierra, los tributos y la fuerza de trabajo de los indios del común. Los señores tendrían que hacer valer los derechos a sus tierras patrimoniales ante la Corona. Los tributos que recibían fueron tasados y muchos de quienes, hasta el momento, habían estado exentos fueron incorporados a los padrones. En los pueblos donde los había, los caciques también perdieron a sus terrazgueros, con lo cual sería necesario acudir a los encargados de los repartimientos de trabajo para acceder a la mano de obra de los indios del común.<sup>9</sup>

Hasta ahora hemos hablado, por un lado, del gobierno y la administración de la justicia entre los indios y, por otro, de la regulación

político a cargo del gobierno de los pueblos: el cabildo. La relación fue muy compleja, para comprenderla se deben tomar en cuenta la fuerza de los principales y la cohesión de la comunidad, las intervenciones de las autoridades civiles y religiosas, así como los resultados de las epidemias y el proceso de congregación.

<sup>9</sup> Acerca del gobierno de los indios, consultar los textos de Margarita Menegus, “De los señores naturales al cabildo indígena. Estructuras de poder en la Nueva España, siglo xvi”, en José Luis Peset (coord.), *Ciencia, vida y espacio en Iberoamérica*, pp. 345-362; “La destrucción del señorío indígena y la formación de la república de indios en la Nueva España”, pp. 17-51 y “El gobierno de los indios en la Nueva España, siglo xvi. Señores o cabildo”, en *Revista de Indias*, pp. 599-617; así como a Francisco González-Hermosillo, “Indios en cabildo: historia de una historiografía sobre la Nueva España”, en *Historias*, pp. 25-63 y Patricia Cruz, “Cabildos y cacicazgos: alianza y confrontación en los pueblos de indios novohispanos”, en *Revista Española de Antropología Americana*, pp. 149-162. A propósito de la propiedad de la tierra en las comunidades de naturales, consultar a Delfina E. López, “Las tierras comunales indígenas de la Nueva España en el siglo xvi”, en *Estudios de Historia Novohispana*, pp. 1-21; de Margarita Menegus, “La parcela de indios”, en Pedro Carrasco et al., *La sociedad indígena en el centro y el occidente de México*, pp. 103-128 y “Las comunidades indígenas y la propiedad privada en la Nueva España 1519-1777”, en *Homenaje a José Antonio Maravall 1911-1986*, pp. 305-323; asimismo, a Felipe Castro, “Los ires y devenires del fundo legal en los pueblos de indios”, en María del Pilar Martínez (coord.), *De la historia económica a la historia social y cultural. Homenaje a Gisela von Wobeser*, pp. 69-104 y Ramón Goyas, “Tierras por razón de pueblo. Ejidos y fundos legales en los pueblos de indios durante la época colonial”, en *Estudios de Historia Novohispana*, pp. 67-102. Silvio Zavala, dedica espacio, en *El servicio personal de los indios en la Nueva España*, 7 t., a los servicios personales prestados a los caciques y a las comunidades de naturales. Buena parte de toda esta dinámica se refleja en los casos ante el Juzgado General de Indios, consultar a Borah Woodrow, *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*.

del acceso a la tierra, los tributos y la fuerza de trabajo de los naturales como preocupaciones centrales del dominio español. Pero ya habíamos apuntado que había dos más, igualmente importantes: la enseñanza de la doctrina cristiana y la implantación de la vida en policía. En ambos aspectos, la Iglesia novohispana jugó un papel preponderante. Las órdenes mendicantes emprendieron la enseñanza de la doctrina cristiana a los naturales, esperaban inculcarles la conciencia del pecado y la necesidad de salvación. A partir de estos postulados básicos, implantaron nuevas formas de sociabilidad y reformaron sus costumbres.<sup>10</sup>

Sin embargo, el monopolio de los frailes sobre la Iglesia de los indios pronto se vio afectado. Al interior, la criollización y la urbanización

<sup>10</sup> A través de los sacramentos —bautismo, matrimonio, extremaunción— la vida de los indios quedó atravesada, constantemente, por la nueva religión desde el nacimiento hasta la muerte. La penitencia otorgaba a los religiosos el control sobre las conciencias de los naturales, desde donde podían modelar sus conductas. Así, les enseñaron cuáles eran los actos que desagradaban a Dios y la importancia de la corrección fraterna o, en caso de persistencia, de la denuncia de tales prácticas. Los indios pronto se vieron envueltos en las más diversas actividades que tenían por objeto garantizar su salvación: las devociones personales y colectivas, el culto a Dios, la Virgen y los santos expresado en la veneración de imágenes, la participación de oficios religiosos, las peregrinaciones y procesiones, etcétera; la participación del ciclo religioso anual con sus tiempos de penitencia, ayuno y de fiesta; la participación en cofradías y la fundación de capellanías y obras pías; la formación de testamentos, entre otras muchas prácticas. Todo lo cual no dejaba de ser, también, una importante carga económica para los indios. Relativo a las polémicas sobre la conversión de los indios en Nueva España, consultar a José M. Gallegos, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*; Helen-Rand Parish y Harold E. Weidman, *Las Casas en México. Historia y obra desconocidas* y Cristóforo L. C., Gutiérrez, *Las Primeras Juntas Eclesiásticas de México (1524-1555)*. En torno al proceso de evangelización en general, consultar a Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*; Antonio Rubial, (coord.), *La Iglesia en el México colonial*; Juan Carlos Casas, (coord. y ed.), *Nueva historia de la Iglesia en México*, t. I, *De la evangelización fundante a la Independencia* y Antonio Rubial, *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*. Sobre algunos aspectos más específicos, consultar a John K. Chance y William B., Taylor, “Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana”, *Antropología*, pp. 1-23 y Margarita Menegus, “La Iglesia de los indios. El costo de la salvación”, en María del Pilar Martínez, Elisa Speckman y Gisela von Wobeser (coord.), *La Iglesia y sus bienes. De la amortización a la nacionalización*, pp. 15-32.



de las órdenes mendicantes afectaron la disponibilidad de elementos para la evangelización; desde el exterior, la política regalista de la segunda mitad del siglo *xvi* promovió la secularización de las doctrinas de indios. Los cleros regular y secular se enfrentaron. Estos últimos argumentaban la falta de ministros, la insuficiente preparación para atender a la población india y, quizá lo más importante, la persistencia de la idolatría entre los naturales. Los mendicantes respondieron mediante la construcción discursiva de la “edad dorada” de la evangelización llevada a cabo por sus antecesores.<sup>11</sup>

Como consecuencia de los procesos descritos anteriormente, desde muy temprano el pueblo de indios se convirtió en la unidad espacial básica en la cual se organizaban las relaciones sociales de los naturales, tanto al interior de la comunidad como hacia el exterior. A la cabeza de esta unidad estaba el cabildo, institución encargada de la administración de justicia en primera instancia, el ordenamiento de las tierras comunales, la recaudación de los tributos y la regulación de los servicios personales. Así como de velar por la instrucción religiosa y las buenas costumbres de los vecinos. No obstante, pronto se advirtió un nuevo problema. A pesar de los esfuerzos de las autoridades civiles y religiosas españolas por introducir estos cambios en los pueblos de indios, muchas veces la lejanía y el difícil acceso a ellos ponía en grave peligro sus esfuerzos. El paso del tiempo mostró a la administración la necesidad de que la población nativa estuviera agrupada en lugares determinados por las autoridades. Este sería el inicio del proceso de congregación.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Consultar Nancy M. Farriss, *La Corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*; Margarita Menegus, Francisco O. F. M. Morales y Óscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en Nueva España. La pugna entre las dos Iglesias*; Antonio Rubial, “Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales”, en María del Pilar Martínez (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, pp. 215-236 y Rodolfo Aguirre, “Desafiando a los frailes evangelizadores. El arzobispo de México, Montúfar, y la creación de parroquias (1551-1572)”, en *Temas Americanistas*, pp. 160-188.

<sup>12</sup> No es la intención de este texto hacer un análisis del proceso histórico y las etapas que

## La congregación

Los antecedentes de la congregación se remontan a la Europa medieval, especialmente después del año 1000. Con el llamado proceso de “encelullamiento”, el hábitat de los campesinos se reorganizó en torno a castillos o motas feudales, iglesias y cementerios. De esta manera surgieron las comunidades rurales organizadas en aldeas e insertas, a su vez, en los marcos del señorío y de la red parroquial. Todo ello derivó en una estructura concéntrica de las aldeas, bajo el régimen de campos abiertos.<sup>13</sup>

.....  
tuvo la política de la congregación, pues la historiografía al respecto es considerablemente vasta. Consultar Howard F. Cline, *op. cit.*, pp. 349-369, José Miranda, “La *pax hispánica* y los desplazamientos de los pueblos indígenas”, en *Cuadernos Americanos*, pp. 187-190, Peter Gerhard, “Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570”, en *Historia Mexicana*, pp. 347-395, Ernesto de la Torre, “Las congregaciones de indios como una fase de la política de población y colonización en América”, en *Estudios sobre política indigenista española en América*, pp. 313-329 y *Las congregaciones de los pueblos de indios. Fase terminal: aprobaciones y rectificaciones*; Guillermo Floris, “La política de congregación de indios en su fase más áspera (1598-1605)”, en Fausto E. Rodríguez (coord.), *Estudios en honor del doctor Luis Recaséns Siches*, pp. 627-649; Federico Fernández y Pedro Sergio Urquijo, “Los espacios del pueblo de indios tras el proceso de Congregación, 1550-1625”, en *Investigaciones Geográficas*, pp. 145-158, Marcelo Ramírez y Federico Fernández, “La policía de los indios y la urbanización del altepetl”, en Federico Fernández y Ángel Julián García (coord.), *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, pp. 114-167, Juan Manuel de Pérez, “El traslado de la población indígena como parte de la política de poblamiento en la Nueva España (1526-1606)”, en Ingrid Wehr (ed.), *Un continente en movimiento: migraciones en América Latina*, pp. 283-295 y “Las reubicaciones tempranas en México”, en Jesús Manuel Macías (coord.), *Investigación evaluativa de reubicaciones humanas por desastres en México*, pp. 19-48; Francisco Luis Jiménez, “Sobre la conveniencia o no de establecer congregaciones de indios en los reales de minas”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, pp. 143-166 y Rodolfo de Aguirre, “El clero de Nueva España y las congregaciones de indios: de la evangelización inicial al III Concilio Provincial mexicano de 1585”, en *Revista Complutense de Historia de América*, pp. 129-152; “Repercusiones de la congregación de indios en las doctrinas de frailes. Centro de Nueva España, 1603-1625”, en *Revista de Historia de América*, pp. 13-41 y “Las órdenes religiosas frente a la congregación general de indios en Nueva España: mediación e intereses propios”, en *Temas americanistas*, pp. 9-34.

<sup>13</sup> El modelo espacial concéntrico funcionaba de la siguiente manera: Al centro estaban el templo y el cementerio. A su alrededor se construían los espacios habitacionales: casas, establos y huertos. Posteriormente, venía la faja de tierras cultivadas (el *ager*) y las tierras recién



Este proceso fue general para toda Europa. En la península ibérica, la expansión cristiana mediante la guerra contra los musulmanes le imprimió un cariz peculiar que llegó, junto con los españoles, al otro lado del Atlántico.<sup>14</sup>

En las Antillas, antes de la conquista de Nueva España, ya había existido preocupación por juntar a los indios en pueblos. En unas instrucciones al gobernador Nicolás de Ovando y demás oficiales (1503), los Reyes Católicos decían “que por lo que cumple a la salvación de las ánimas de los dichos indios en la contratación de las gentes que allá están, es necesario que los indios se reúnan en pueblos en que vivan juntamente, y que los unos no estén ni anden apartados de los otros por los montes”.<sup>15</sup> Años más tarde, en el preámbulo de las Leyes de Burgos (1512) se señalaba que los indios se inclinaban naturalmente a la ociosidad y los vicios, para cuyo remedio debían ser instruidos en la fe católica. Esto último lo hacían los españoles mientras les servían. No obstante, como los naturales vivían en lugares muy apartados, olvidaban lo que les habían enseñado y volvían a sus malas costumbres. Así, a la Corona le pareció que lo más provechoso sería juntarlos en estancias cercanas a los pueblos de españoles.<sup>16</sup> El

---

roturadas en los linderos de las zonas boscosas. Finalmente, estaban los bienes comunales (el *saltus*): las praderas, los bosques y los pantanos. Estos últimos eran el lugar propio de lo peligroso, lo maravilloso, lo monstruoso y lo marginal. No obstante, no dejaban de ser espacios indispensables para los campesinos, al ser los lugares de la caza, la recolección y la pastura. Relativo al proceso en general y sus representaciones, *cfr.* Jérôme Baschet, *La civilización feudal*, Arturo Vázquez y Mariano Sánchez (trad.), pp. 364-375. Con respecto al régimen de campos abiertos y la aldea como unidad para la organización de la producción, *cfr.* Ludolf Kuchenbuch y Bernd Michael, “Estructura y dinámica del modo de producción ‘feudal’ en la Europa preindustrial” en *Studia Historica. Historia Medieval*, pp. 7-57 y Fabián Alejandro Campagne, *Feudalismo tardío y revolución. Campesinado y transformaciones agrarias en Francia e Inglaterra (siglos XVI-XVIII)*, pp. 131-159.

<sup>14</sup> *Cfr.* Herbert Frey, *La feudalidad europea y el régimen señorial español*, p. 101 y siguientes, así como James, Casey, *España en la Edad Moderna*, Manuel Ardit (trad.), pp. 145-178.

<sup>15</sup> “Instrucción para el Gobernador y oficiales sobre el Gobierno de las Indias, y lo que en ello se debe observar. Marzo 20 y 29 de 1503”, en *CDII*, t. XXXI, pp. 156-157.

<sup>16</sup> Rafael Altamira, “El texto de las Leyes de Burgos de 1512”, *Revista de Historia de América*, pp. 23-25.

objetivo era que “se hagan los dichos indios e indias, hombres y mujeres de razón”.<sup>17</sup>

Para este fin, una vez establecida la necesidad de juntar a los indios en pueblos, tanto en las instrucciones a Ovando como en las Leyes de Burgos, se dispusieron varias medidas para la doctrina y buen tratamiento de los indios.<sup>18</sup> De esta manera, los nuevos pueblos de indios serían provechosos “así para la salvación de sus ánimas como para el pro y utilidad de sus personas y conservación de sus vidas”.<sup>19</sup> Cuando los tres padres de la Orden de San Jerónimo se hicieron cargo de los asuntos de las islas, el cardenal Cisneros les encargó informarse cuál sería el mejor régimen en que habían de estar los indios.<sup>20</sup> Tras escuchar varios pareceres<sup>21</sup> y ante la desoladora despoblación de los indios, los jerónimos decidieron organizar pueblos en los que pudieran vivir los naturales que quedaban, siendo bien tratados e instruidos en la fe.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> “Instrucción para el Gobernador y oficiales sobre el Gobierno de las Indias, y lo que en ello se debe observar. Marzo 20 y 29 de 1503”, *CDII*, t. xxxi, p. 164.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 156-164 y Rafael Altamira, *op. cit.*, pp. 23-45. Secretamente se instruyó al gobernador que dichas poblaciones se hicieren cerca de las minas de oro, con el propósito de recoger más mineral, lo cual hace evidente que la reducción de los indios a poblaciones tenía también intereses económicos. “Instrucción secreta para el Gobernador Fray Niculas Dovando. Cartagena. Marzo 29 de 1503”, en *CDII*, t. xxxi, p. 176. Cuando Diego Colón asumió el gobierno de las Indias, también se le recordó que trabajase para juntar a los indios en pueblos, pero, más allá de esta indicación, no se abundó más sobre el tema. “Instrucción que se envió al Almirante Don Diego Colon. Valladolid. Mayo 3 de 1509”, en *CDII*, t. xxxi, p. 393 y “Respuesta al Almirante e Oficiales de la Española, sobre que trabajen para que los indios vivan en pueblos... Monzón. Junio 15 de 1510”, en *CDII*, t. xxxii, p. 80.

<sup>19</sup> Rafael Altamira, *op. cit.*, p. 25.

<sup>20</sup> “(1516). Instrucciones dadas a los P. P. de la Orden de San Jerónimo Fr. Luis de Figueroa, Fr. Bernardino de Manzanedo y Fr. Alonso de Santo Domingo, para la reformación y gobierno de las Indias”, en *CDIU*, t. 9, núm. 17, pp. 53-74 y “Al Cardenal Cisneros, los padres priores de San Gerónimo en Santo Domingo, 20 de enero de 1517”, *CDII*, t. i, p. 269.

<sup>21</sup> Sintetizados, con la propia opinión de los frailes, en el “Memorial de Fray Bernardino de Manzanedo, práctico en las Islas del Mar Océano sobre lo que conviene hacer en ellas para su adelantamiento y progreso”, en *CDII*, t. xxxiv, pp. 287-319.

<sup>22</sup> “Al Emperador Carlos V. Los padres Jerónimos: de Santo Domingo, a 1518”, en *CDII*, t. i, pp. 300-303. Para abundar más en el tema, consultar a Jordi Gussinyer, “Congregación indígena y pueblos de indios en las Antillas: 1500-1525”, en *Boletín Americanista*, pp. 83-109 y



Con base en las necesidades y los antecedentes que hemos señalado, la congregación llegó a Nueva España. El proceso fue, sin duda, uno de los más complejos para el naciente orden hispánico, suponía la reorganización territorial de los indios en espacios determinados que funcionarían como asentamientos centralizados, con lo cual desestructuró no sólo el antiguo patrón del señorío tradicional, sino que trastocaba la cosmovisión precortesiana. La magnitud de la empresa y las complejidades que aparejó la convirtieron en una política de larga duración. Se reconocen dos momentos, el primero de 1550 a 1564 y el segundo de 1590 a 1604.<sup>23</sup>

Las ventajas derivadas de la congregación de los indios para el gobierno virreinal eran: facilitar el control de la mano de obra, la recolección de los tributos y la impartición de la doctrina a los naturales. Por lo tanto, fue una política impulsada a partir de tres instancias: el clero regular, protagonista de la empresa evangelizadora; el clero secular, determinado por un poder episcopal en ascenso; y las autoridades virreinales, que debían hacer cumplir las ordenanzas reales. La participación de los frailes en el dilatado proceso de congregación de los indios fue muy activa y polifacética, pues su interés no sólo se debió a su preocupación activa por lograr la conversión y afianzar la fe, ya que también habían logrado una mayor comprensión de la cosmovisión india y se posicionaron a favor de no alejar a los naturales grandes distancias de sus territorios, a la vez que actuaron en pro de la conservación de sus provincias ya establecidas.<sup>24</sup>

---

Esteban Mira, "La primera utopía americana: las reducciones de indios de los jerónimos en La Española (1517-1519)", en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, pp. 9-36.

<sup>23</sup> Para una visión en torno al papel del clero regular y secular en el proceso de congregación y la pugna de jurisdicciones en el siglo XVI, consultar a Rodolfo Aguirre, "El clero de Nueva España y las congregaciones de indios: de la evangelización inicial al III Concilio Provincial mexicano de 1585", pp. 129-152.

<sup>24</sup> Rodolfo Aguirre, "Las órdenes religiosas frente a la congregación general de indios en Nueva España: mediación e intereses propios", p. 11. De acuerdo con Aguirre la estrategia de los mendicantes consistió en tres ejes: 1) no contradecir, de inicio, el proyecto general de congregación evitando así opositores indeseados, tanto en Madrid como en Nueva España; 2) hacerse presentes en donde se recibían las órdenes de Madrid, los informes de los

Así pues, los mendicantes fueron los defensores por excelencia de la política de congregación a partir de la estructura pueblo cabecera-pueblo sujeto, pues consideraron que el modelo de la reducción implementado en el virreinato peruano implicaría la “pérdida de tierras y del sustento de los indios, la desintegración de sus familias, de sus pueblos y de sus vínculos sociales, el debilitamiento de las cabeceras al desaparecer los pueblos sujetos, la pérdida de iglesias, cementerios locales, formas de culto y devociones arraigadas”.<sup>25</sup> Consecuencias que, aunadas al impacto negativo que podía tener para las provincias religiosas construidas a partir de los señoríos indios, convertían a la noción de la congregación “radical” en una política poco favorecedora para la labor emprendida tras la conquista.<sup>26</sup> Sobre todo teniendo en cuenta que “las doctrinas de frailes fueron entidades dinámicas”<sup>27</sup> que se adaptaron a numerosas transformaciones y se vieron afectadas por posturas políticas enfrentadas a lo largo del siglo XVI.

Sin duda, derivado del papel protagónico que tuvo el clero regular en la política de congregación ocurrió el enfrentamiento jurisdiccional con el clero secular, por medio del poder episcopal, que buscaba reducir

---

pueblos y se decidía: el palacio virreinal; 3) modificar en el terreno la congregación radical inspirada en la experiencia peruana para moderarla de acuerdo con sus intereses y los de los indios. *Ibidem*, p. 12.

<sup>25</sup> *Idem*. El modelo peruano se caracterizó por “formación de pueblos uniformes en número de fieles, 500, bajo el mando de funcionarios reales nombrados ex profeso, que se convirtieran en sedes parroquiales y sin poblados menores sujetos”. *Ibidem*, p. 16. En la postura de los mendicantes se hace patente el discurso en defensa del indio y de las continuas vejaciones que sufría a manos de la población hispana, “los frailes defendían formas de poblar de los indios que les permitiera conservar todas sus tierras, ante el avance de los labradores españoles”, y que al mismo tiempo les permitía conservar sus doctrinas fundadas durante el periodo dorado de la evangelización. Aguirre, Rodolfo, “El clero de Nueva España y las congregaciones de indios: de la evangelización inicial al III Concilio Provincial mexicano de 1585”, p. 148.

<sup>26</sup> Rodolfo Aguirre, “Las órdenes religiosas frente a la congregación general de indios en Nueva España: mediación e intereses propios”, pp. 12-13.

<sup>27</sup> Rodolfo Aguirre, “Repercusiones de la congregación de indios en las doctrinas de frailes. Centro de Nueva España, 1603-1625”, p. 16.



la influencia de los frailes en los pueblos y su voz en la conformación de las reducciones de indios. A través del III Concilio Provincial Mexicano, se impulsó esta política, que se vio reflejada en la omisión del papel que las órdenes habían desempeñado hasta ese momento,<sup>28</sup> al tiempo que se crearon “curatos de indios a cargo de clérigos, en regiones periféricas, o bien, a partir de pueblos sujetos de doctrinas arrebatados a los frailes”.<sup>29</sup>

La política de congregación se enfrentó a diversos obstáculos a lo largo del siglo XVI, que permitieron resultados parciales, entre estos se encontraron la baja demográfica debido a las epidemias, especialmente la de 1576, y el abandono constante de los poblados por parte de los indios. El virrey Velasco advirtió a su sucesor que “las congregaciones logradas no tenían una garantía de conservarse porque los indios fueron muy forzados y podían escapar”.<sup>30</sup> Durante su gobierno, se impulsó el modelo de congregación defendido por los frailes: cabecera-sujeto. A pesar de ello, el virrey conde de Monterrey, impulsó un patrón de congregación general a cargo de jueces demarcadores.<sup>31</sup> Los vaivenes de la política de reducciones de indios, enfrentó posturas encontradas en torno a la mejor forma de organizar a los naturales, de administrarles la doctrina, recaudar tributos y proveer de mano de obra a la naciente sociedad virreinal. Sin embargo, también se enmarcó en una lucha de jurisdicciones de los cleros novohispanos, en la que intervino el virrey haciendo uso de sus prerrogativas como vicepatrono de la arquidiócesis de México, lo que le permitió determinar la organización de las doctrinas para tratar de culminar la congregación de los indios.

---

<sup>28</sup> *Concilio III Provincial Mexicano*, lib. I, tít. I, Deben quitarse a los indios las cosas que sirven de impedimento a la salud de sus almas, § III, “Sujétese a los indios a la vida civil y social, y a este fin congrégueseles en pueblos”, pp. 25-26.

<sup>29</sup> Rodolfo Aguirre, “El clero de Nueva España y las congregaciones de indios: de la evangelización inicial al III Concilio Provincial mexicano de 1585”, p. 133.

<sup>30</sup> Rodolfo Aguirre, “Las órdenes religiosas frente a la congregación general de indios en Nueva España: mediación e intereses propios”, p. 17.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 18.

A pesar de los esfuerzos realizados por sus antecesores en “1584 el virrey Villamanrique reiteró que las dificultades de administración espiritual de los indios se debían a su hábitat disperso y por lo cual se necesitaría un ministro para cada indio”.<sup>32</sup> Lo que muestra que los conflictos para culminar este proceso continuaban. Finalmente, para el año de 1605 el virrey marqués de Montesclaros optó por una política conciliadora con los pueblos y los religiosos mendicantes, pues informó: “cuando los frailes ayudan todo se hace bien”.<sup>33</sup> Estos continuos cambios de política por parte de la investidura virreinal ponen relevancia a las dificultades que la política de congregación supuso para el gobierno, y, los discursos que comenzaron a construirse en torno a este proceso nos muestran a indios que escapan de los pueblos, religiosos que fallaron en su papel para evangelizar y convertir a la verdadera fe a los naturales y una necesidad de institucionalizar el sistema administrativo de los pueblos. Con lo cual comienza la representación discursiva de los actores y los espacios de la congregación, que fueron esgrimidos como argumentos políticos por parte de los distintos sectores del gobierno civil y eclesiástico hispano.

### **La representación del espacio en el discurso de los eclesiásticos y funcionarios reales**

A lo largo de este dilatado proceso que, como se ha señalado, enfrentó a las jurisdicciones de las órdenes mendicantes, a la autoridad episcopal y al poder virreinal, la representación en torno a la geografía novohispana jugó un papel fundamental para la construcción del binomio policía/barbarie. Esto lo vemos expresado en distintos discursos en los que el espacio no sólo se utiliza para la justificación de la reorganización de los asentamientos de naturales, sino también para su resignificación a través

.....  
<sup>32</sup> Rodolfo Aguirre, “Repercusiones de la congregación de indios en las doctrinas de frailes. Centro de Nueva España, 1603-1625”, p. 19.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 22.



de una clasificación que ponía a los pueblos de indios como espacios donde se llevaba a plenitud la racionalidad de los naturales, bajo la tutela de la Corona y de la Iglesia novohispana, frente al espacio de la barbarie caracterizado por la idolatría, la falta de ley, de buenas costumbres y, en suma, de policía.

Esta resignificación discursiva de los espacios se encuentra presente en las crónicas provinciales de las órdenes religiosas, al ser el recuento de los logros obtenidos por el clero regular, principal actor en el proceso de evangelización y conversión de los naturales. En su mayoría estos escritos se generaron en el siglo XVII, en un momento en el que las prerrogativas de los mendicantes se hallaban claramente menguadas por el poder episcopal en ascenso. Por tanto, se basan en un discurso que buscó exaltar sus logros en la construcción de la Iglesia indiana y en la conversión de la feligresía india, destacando la lucha tenaz que debieron librar unos cuantos religiosos ejemplares contra el demonio que tenía sometidos a los indios de este territorio.

Por ejemplo, narra el cronista dominico Francisco de Burgoa que, mientras estaba en las montañas de Chalcatongo, el padre Benito Hernández “tuvo noticia del Panteón nefando de innumerables supersticiones, que generalmente veneraban todos los Pueblos, y Señoríos de esta Mizteca”,<sup>34</sup> en una cueva ubicada en la *Cumbre de servatillos*, como la llamaban los indios en su lengua. El fraile llegó a la cueva y “descubrió una dilatadísima cuadra, con la luz de unas troneras, que le habían abierto por encima, y por los lados, puestos poyos como urnas de piedras, y sobre ellas inmensidad de cuerpos, por orden en hileras, amortajados con ricas vestiduras de su traje, y variedad de joyas de piedras de estima, sartales, y medallas de oro, y llegando más cerca, conoció algunos cuerpos de Caciques, que

<sup>34</sup> Francisco de Burgoa, O. P., *Geográfica descripción de la parte septentrional, del polo ártico de la América, y nueva Iglesia de las Indias occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera valle de Oaxaca: en diecisiete grados del trópico de Cáncer: debajo de los aspectos, y radiaciones de planetas morales, influyéndola en santidad, y doctrina*, cap. xxx, fol. 159v.

de próximo habían fallecido”.<sup>35</sup> Más adentro “halló con altarcillos a modo de nichos, en que tenían inmensidad de Ídolos, de diversidad de figuras, y variedad de materias de oro, metales, piedra, madera, y lienzos de pinturas”. Según Burgoa, los indios pensaban que sus dioses castigarían al religioso, incluso llegaron a darlo por muerto “cuando le sintieron que salía cansado, y trasudado, y en las faldas del hábito los ídolos de mayor veneración, y arrojándolos delante de ellos, los volvió a pisar, y a escarnecer, detestando sus mentiras, y engaños, con que tenían pervertidas a tantas almas, y empezando a predicar”.<sup>36</sup>

Claramente, lo apartado de las cuevas las hacía propicias para que los indios volvieran a la práctica de sus cultos antiguos. De acuerdo con lo contenido en las crónicas religiosas el demonio se valió de diversos engaños para mantener a los indios como devotos de sus antiguos dioses, se valía de su inocencia y rudeza para mantenerlos sumidos en “el engaño”. Para lograrlo, le eran principalmente propicios los lugares apartados, alejados de la vista y presencia de los frailes, por lo que uno de los principales retos era, justamente, congregarlos en pueblos. Así, Motolinía expresó que los indios tenían ídolos en:

[...] montes y cerrejones y mogotes y puertos, a do los que subían echaban sangre por las orejas e incienso de la tierra y las rosas que del camino cogían ofrecían allí, y si no había rosas echaban yerba y allí descansaban, en especial los que llevaban buenas cargas, que eran los más mercaderes, y asimismo tenían ídolos par del agua, máxime cerca de las fuentes, a do hacían sus altares con sus aguadas, cubiertos y en muchas principales fuentes cuatro altares de éstos, a manera de cruz, unos en frente de otros, y allí y en el agua ponían mucho copalli, que era mucho incienso y papel, y cerca de los grandes árboles hacían

<sup>35</sup> *Ibidem*, cap. xxx, fol. 160v.

<sup>36</sup> *Ibidem*, cap. xxx, fol. 161.



lo mismo; y en los bosques y delante sus ídolos trabajaban mucho de plantar cipreses y unas palmas y silvestres que hay en la tierra.<sup>37</sup>

Hasta aquí está claro que los espacios apartados eran lugares que comenzaron a asociarse en el discurso eclesiástico con la idolatría, siendo a la vez una justificación de la política de congregación. Así lo expresó Juan de Grijalva, al afirmar que ante el embate de las prácticas contrarias a la fe “cobraron fuerza los religiosos y empezaron a reducir a aquella gran multitud que estaba derramada por las sierras, a poblaciones, como en efecto lo hicieron, enseñando a los indios no sólo la Doctrina Evangélica, que era el principal intento, sino policía: enseñándoles no sólo a vivir bien, sino a vivir absolutamente”.<sup>38</sup> Precisamente, la falta de una política de congregación bien definida, desde los primeros años del dominio español, había sido uno de los más graves errores, en opinión de Jerónimo de Mendieta:

El uno [de los “dos yerros bien dañosos para la cristiandad de españoles e indios, y para la conservación de estos últimos”] fue no juntar generalmente a todos los indios en pueblos formados, ciudades, villas y aldeas, puestos por su traza de calles y solares, porque no era menester más que mandarlo a los señores y principales que gobernaban, que no fuera dicho cuando fuera cumplido. Y si se hubiera hecho, cosa clara es que estuvieran los indios más dispuestos y más a mano para ser instruidos de los ministros de la Iglesia en las cosas de la fe, doctrina y costumbres cristianas, y ayudados con los santos sacramentos al tiempo del menester, y curados en sus enfermedades, y más amparados en sus personas y bienes temporales con la sombra de los sacerdotes, y estuvieran menos ocasionados para vicios y malos ritos (si algunos

<sup>37</sup> Toribio Motolinía, O. F. M., *El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de fray Toribio*, primera parte, cap. xv, pp. 71-72.

<sup>38</sup> Juan de Grijalva, O. S. A., *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, cap. VIII, p. 42.

les quedaban de su pasada infidelidad), y también más a mano para ser gobernados y hallados de los ministros de la real justicia, en lo que toca al régimen de su república.<sup>39</sup>

Así, las repúblicas de indios se representaban como un espacio consagrado y protegido por Dios, mientras que los territorios apartados eran dominios del diablo, quien no cesaba en su intento de recuperar a sus antiguos adeptos. De tal forma, que la lucha de las autoridades religiosas y civiles por mantener a los naturales en los pueblos conformados se traducía, simbólicamente, en la lucha entre Dios y el demonio por las almas de los nativos. Así lo presenta Juan de Grijalva al aludir a las dificultades por mantener la congregación en la región de Metztlán, que aún en la segunda mitad del siglo XVI constituía la frontera entre las tierras pacificadas y la región chichimeca rebelde al dominio hispano:

[...] hallaban gran dificultad en ellos [en los naturales], porque antes que entraran nuestros religiosos les había hecho el demonio muchas pláticas, representándoles la obligación que tenían a conservarse en su religión antigua, que viesen los grandes trabajos que padecían ya los de los llanos, después que habían mudado de religión, que ya ni el cielo les daba sus lluvias, ni el sol los miraba alegre, ni los podía sufrir la tierra. De estas mentiras les dijo osadas y como si fueran verdades, estaban tan persuadidos los indios y tan acobardados, que aún oír no los querían. Escondiánseles por aquellas breñas huyendo de la vida que les ofrecían.<sup>40</sup>

En este pasaje se observa claramente una de las principales dificultades de la congregación era que los naturales continuamente salían de los poblados a los que se había asignado y volvían a sus asentamientos dispersos en

<sup>39</sup> Gerónimo de Mendieta, O. F. M., *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. IV, cap. XXXII, pp. 496-497.

<sup>40</sup> Juan de Grijalva, O. S. A., *op. cit.*, lib. I, cap. XIX, pp. 79-80.



los lugares de difícil acceso, con lo que evitaban tanto la doctrina, como el trabajo de repartimiento y la carga tributaria que les significaba su vida en los pueblos. En este sentido, es evidente que el problema no residía en llevarlos a los pueblos, sino en hacer que permanecieran en ellos. Así, esta asociación entre el demonio y los lugares apartados, montuosos y de difícil acceso dio el punto de partida para la vinculación entre estos sitios y la persistencia de las temidas prácticas idolátricas entre los naturales. Pues cuando el indio se encontraba fuera de la tutela y vigilancia de autoridades civiles y eclesiásticas, era presa fácil para recaer en su antiguo error. La idolatría fue, por mucho, el mayor temor entre los religiosos mendicantes pues ponía en entredicho el éxito de la empresa evangelizadora, cuestión que el clero secular aprovechó como parte de su discurso político para cuestionar la pertinencia de que las doctrinas de indios siguieran bajo la administración de las órdenes religiosas.<sup>41</sup> Así, la idolatría entre los

<sup>41</sup> El tema de las disputas entre regulares y seculares ha sido abordado en múltiples trabajos, por ejemplo, consultar a Antonio Rubial, “La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo xvii”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, pp. 237-272 y “Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes novohispanos ante los concilios provinciales y la política episcopal. Siglo xvi”, en María del Pilar Martínez y Francisco Javier Cervantes (coord.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, pp. 315-335. Para un análisis de sus posturas encontradas respecto a la idolatría, a través de dos crónicas del siglo xvii, consultar a Annia González y Adolfo Yunuen Reyes, “Idólatra o cristiano. La representación del indio en las obras de Juan de Grijalva y Juan de Palafox y Mendoza”, en *Revista de El Colegio de San Luis*, pp. 5-32. En lo tocante a la idolatría en general, consultar de David Tavárez, “La idolatría letrada: un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654”, en *Historia Mexicana*, pp. 197-252 y *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*; de Gerardo Lara, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda, siglo xviii e ¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y chinos en el Arzobispado de México en el siglo xviii*; Ana de Zaballa (coord.), *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España. Siglos xvi-xviii*; Rosalba Piazza, *La conciencia oscura de los naturales. Procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos xvi-xviii*; Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*; Gerardo Lara (coord.), *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica*; Darío Velandía, “La conquista de la conciencia: métodos confesionales y extirpación de idolatrías

naturales fue un argumento central en el conflicto jurisdiccional entre los cleros novohispanos que se retomaba continuamente como argumento político en momentos coyunturales.

Un ejemplo de estos discursos de crítica ante los resultados poco alentadores de la evangelización se encuentra en los llamados manuales de extirpación de idolatrías, escritos durante el siglo XVII por religiosos seculares con el objetivo de documentar de forma vasta la permanencia de la idolatría entre los naturales ya convertidos.<sup>42</sup> En palabras de Jacinto de la Serna:

Es verdad que trabajaron loablemente aquellos primitivos padres celosos de enseñar a estos pobres por desengañarlos del error y engaño en que vivían: no por eso dejaron ellos sus engaños y ceguedad, principalmente los que estaban muy distantes de las cabeceras, donde asistían los ministros y derramados por otras partes no les alcanzó ni alcanzaba tanta doctrina, y enseñanza como habían menester, teniendo ocasión de estar en sus tinieblas y errores lo que tenían sus poblaciones en tierras

---

en la Nueva España y el Virreinato del Perú”, en *H-ART. Revista de Historia, Teoría y Crítica de Arte*, pp. 253-272 y Annia González y Adolfo Yunuen Reyes, “La representación de la idolatría india: rituales y ofrendas en el arzobispado de México. Siglo XVII”, en *Fronteras de la Historia*, pp. 132-161.

<sup>42</sup> Tales son las obras de Pedro Ponce, *Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad*, Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, Gonzalo de Balsalobre, *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca*, Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas* y Diego Jaimes Ricardo Villavicencio, *Luz y método de confesar idólatras y destierro de idolatrías*. Estos religiosos documentaron estas prácticas transgresoras en sus parroquias por mandato episcopal, puesto que en Nueva España no existió el cargo de juez extirpador de idolatrías como en el virreinato peruano. Al respecto, consultar de Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (durante la Conquista y la Colonia)*, Albor Maruenda (trad.) y *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Catajumbo, siglo XVII*; así como Iris Gareis, “Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)”, en *Boletín de Antropología*, pp. 262-282.



montuosas y fragosas, entre risco y quebradas, cinco en un lugar, cuatro en otro y menos en otro (como hoy en día están en la sierra alta y baja y Huasteca) estando la mayor parte del año y casi todo derramados.<sup>43</sup>

Aquí, la crítica es clara, en la que si bien se reconoce la presencia de los regulares en la conversión de los naturales se extiende en el fracaso de este proceso al constatar que la idolatría seguía presente en las prácticas de los naturales.

Uno de los primeros manuales, la relación de Pedro Ponce da cuenta de la simbolización del espacio del pueblo de indios respecto a la idolatría. Había oraciones y ritos que se hacían dentro del núcleo habitacional: aquellos que tienen que ver con las fiestas, los partos, la cura de enfermedades y de espanto, la edificación de nuevas casas, la adivinación y la búsqueda de cosas perdidas.<sup>44</sup> Otros tenían que ver con la labor de los labradores, desde el barbecho hasta la cosecha.<sup>45</sup> Finalmente, estaban aquellas oraciones y ritos vinculados al aprovechamiento de los recursos de su entorno: castrar magueyes, quemar cal y cortar madera.<sup>46</sup>

En el texto de Hernando Ruiz de Alarcón, al igual que en el de Ponce, se pueden observar conjuros y ritos para los diferentes espacios del pueblo de indios. Nuevamente, salta a la luz la preocupación de los indios por las actividades vinculadas a su sustento: la siembra, la ganadería, la apicultura, la caza, la pesca, el corte de madera y la quema de cal.<sup>47</sup> Además de lo anterior, Ruiz de Alarcón prestó mucha atención a la idolatría en lugares alejados de los pueblos de indios. A su parecer, el fundamento

---

<sup>43</sup> Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, pp. 63-64.

<sup>44</sup> Pedro Ponce, "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad", en *Anales del Museo Nacional de México*, pp. 6-7, 9, 10-11.

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 7-9. Actividad para la que era útil, así mismo, ahuyentar las nubes. *Ibidem*, p. 10.

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 9-10.

<sup>47</sup> Hernando Ruiz de Alarcón, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicas que hoy viven los naturales de esta Nueva España", en *Anales del Museo Nacional de México*, t. VI, pp. 156-179.

de esta idolatría era el culto y adoración de las cosas de la naturaleza: las nubes, los vientos, todos los accidentes geográficos y las fuentes de agua.<sup>48</sup> Es interesante la analogía que el autor hace con el caso peruano:

Lo que yo he podido saber, es como en el Piru llaman *huacas* los lugares donde adoran y las cosas que adoran indistintamente. Acá los indios por las tales *Huacas* tienen los cerros o manantiales, ríos, fuentes, o lagunas donde ponen sus ofrendas en días señalados, como son el de S. Juan, el de S. Miguel, y otros así, con fe y creencia de que de aquellas aguas, fuentes o cerros, tienen su principio sus buenos sucesos, su salud o enfermedades; si acaso las tales aguas, fuentes o cerros, o el *ololiu-hqui* están con ellos enojados, aunque sea sin haberles dado ocasión.<sup>49</sup>

La “adoración y sacrificio que hacían en los cerros a los ídolos, y montones de piedras por los caminos”, le parecían a Ruiz de Alarcón la idolatría más generalizada: “tengo por cierto que ninguna generación de indios se escapa de él, en especial en los pueblos que están remotos y apartados de los ministros de doctrina y de justicia”.<sup>50</sup> En los capítulos que dedicó a la idolatría que se hacía en los cerros, los ríos y las vigas,<sup>51</sup> el autor encontró que ante tales elementos de la naturaleza los indios hacían oraciones, conjuros, sacrificios, penitencias y ofrendas. Por ejemplo:

En prueba de lo referido, he visto muchas cosas que no tienen evasión ni respuesta porque he hallado en los cerros muchas ofrendas de *Copal*, que es incienso de esta tierra, y madejas de hilo y pañitos de lo que llaman *Poton*, mal hilado, y candelas y ramilletes, unas, muy antiguas y otras frescas. Y el día de S. Miguel de este año de seiscientos y veinte y seis, hallé en un cerro la ofrenda acabada de

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 138-142.



poner, y la huella fresca, del que la puso, y aunque la siguieron no la pudieron dar alcance porque la aspereza de la tierra no sufre mucha señal de huellas. Estaba, pues, la ofrenda en un montón de piedras, apartado muy gran trecho de los caminos, y hecha en él una covacha en que la ofrenda estaba guarecida del sol y del agua. Y aunque después hice muchas diligencias en los pueblos comarcanos, nunca pude tener rastro del que puso la ofrenda. Porque así los indios de esta tierra como los del Piru ocultan esto diligentísimamente, a mi entender advertidos del demonio por lo que interesa. Aquí adviertan los ministros que los tales montones de piedra que los indios llaman Teolocholli, son sospechosos, porque de muchos de ellos he sacado copal, candelas, ramilletes y otras cosas que ofrecen en días señalados como queda dicho.<sup>52</sup>

Por su parte, en el manual de Jacinto de la Serna es mucho más clara la asociación entre la reincidencia de las antiguas prácticas y el abandono de los pueblos, así como la presencia del demonio en los lugares apartados. Sobre todo, vemos caracterizados como lugares fuera de policía a los montes, riscos y montañas, incluso mencionando de forma más específica que ese era el caso de los indios que escapaban en los pueblos de las Sierras y la región Huasteca. Jacinto de la Serna, también asocia a esta reincidencia idolátrica de los naturales al espacio de la Sierra Nevada: “Tampoco estaban olvidados de sus Dioses antiguos, entre los cuales veneraban la sierra nevada, que es junto al volcán, por decir allí estaban y tenían su habitación sus Dioses Chicomecóatl, la Diosa de los panes; y así llamaban a la Sierra Tonacatépetl, que quiere decir monte de los mantenimientos”.<sup>53</sup> Lugar al que afirma que los indios acudían a rendir sacrificios, pues en los montes “tenían sus cues antiguos, sanos y bien tratados: también hacían sacrificios en los principales manantiales de aguas, ríos y lagunas, porque también veneraban al agua y la invocan, cuando hacen

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>53</sup> Jacinto de la Serna, *op. cit.*, p. 68.

sus sementeras, o las cogen, cuando hacen el copal o la cal u otra cosa, pidiendo a sus dioses socorro y ayuda”<sup>54</sup>

Por lo tanto, los montes y cuevas se caracterizaron como un espacio geográfico de barbarie e idolatría en el que los indios persistían en sus antiguos errores, a pesar de haber sido convertidos e incluso congregados por los religiosos.<sup>55</sup> De allí que el clérigo insistiera en que: “Después de las congregaciones que duraron casi hasta el año de 1603, por el año de 1604 o 1605, como esta mala yerba de la idolatría estaba tan asemillada en los corazones de los indios comenzó otra vez a brotar, o por mejor decir, a conocerse por todo el marquesado y donde se procuró comenzar a arrancarla y apartarla como mala semilla o cizaña”<sup>56</sup>

Podemos colegir que tanto el proceso de congregación como el destierro de la idolatría habían estado en el centro de la polémica entre ambos cleros. Los regulares, desde el siglo XVI, habían insistido enfáticamente en la necesidad de congregar a los indios en pueblos para hacerlos desistir de su adoración al demonio en lugares apartados e inaccesibles. Los miembros del clero secular, por su parte, encontraron la persistencia de tales prácticas, de allí la visión pesimista que hallamos en la última cita de Jacinto de la Serna, las congregaciones no habían bastado para deshacerse del problema que planteaba la idolatría.

No obstante, los clérigos no eran los únicos que tenían que decir algo respecto a las congregaciones de indios, las voces de las autoridades civiles también se hicieron escuchar. Para estas últimas, la justificación de la congregación se centraba en dos aspectos: primero, “por cuanto su majestad tiene ordenado y mandado que los indios de esta Nueva España que viven y residen fuera de las cabeceras de sus pueblos se reduzcan a ellas así porque quedasen bien doctrinados y administrados vivir y asistir

.....  
<sup>54</sup> *Idem.*

<sup>55</sup> “Se reconoce bien como este daño de idolatría se ha continuado después de las congregaciones por estos tiempos atrás, y que dura hasta ahora y cuando no se hubiera experimentado con tantos casos sucedidos, y lo que hoy está pasando y sucediendo”. *Ibidem*, p. 71.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 74.



con orden y policía”. Segundo, para “evitar los pecados y ofensas de Dios que cometen en los lugares remotos donde se retiran y no pueden ser visitados cómodamente de los ministros del Evangelio y justicias y están con notable peligro de su salvación y se mueren sin los sacramentos”.<sup>57</sup> Sobre esto último encontramos un testimonio que señalaba que: “Los indios de [el valle del Mezquital] están muy metidos en el monte donde carecen de doctrina”.<sup>58</sup>

Con tales argumentos, las autoridades virreinales estuvieron prestas para alentar el proceso de congregación, sin embargo, se toparon con bastantes dificultades. Para empezar, en muchas provincias convivían indios de distinta lengua y cultura. Por ejemplo, en Huayacocotla había tres naciones: otomíes, mexicanos —es decir, nahuas— y tepehuas, por ello, el virrey Velasco ordenó que dichos naturales “se junten y congreguen por sus naciones en los dichos pueblos y partes referidas y en ellas hagan y edifiquen sus casas de habitación templos y demás cosas públicas de sus repúblicas formando los dichos tres pueblos en forma y traza con acuerdo y parecer del dicho alcalde mayor y beneficiados los cuales acudan a ello con cuidado y diligencia como cosa tan importante al señor el rey nuestro señor y bien de esta tierra” [*cfr.* tabla 1].<sup>59</sup> En este caso observamos cómo algunos pueblos se construyeron no sólo lejos de los territorios que los naturales ocupaban en el periodo precortesiano, sino que los nuevos asentamientos se construyeron sin tomar en cuenta las diferencias étnicas, lingüísticas y culturales de los naturales reunidos. Elementos que, sin duda, afectaban su permanencia en las reducciones.

<sup>57</sup> AGN, Indios, vol. 6, primera parte, exp. 74, f. 17v.

<sup>58</sup> AGN, Mercedes, vol. 16, f. 86.

<sup>59</sup> AGN, Indios, vol. 6, primera parte, exp. 74, f. 18.

**Tabla 1.** Congregación de Huayacocotla, 1592

Naciones	Alcaldes	Lugares donde debían congregarse
Otomíes	Don Gerónimo de Mérida	En el pueblo y parte de Texcatepec, en el cerro, faldas y lomas circunvecinas a él.
Mexicanos	Don Domingo de Alvarado	En Tecomatlán, asientos y demás tierras circunvecinas a él.
Tepehuas	Don Luis de Aquino	En el pueblo de Pataloyan, en su tierra hasta el cerro llamado Quetzaltepec.

Fuente: AGN, Indios, vol. 6, primera parte, exp. 74-75.

Otra dificultad para la reducción fue el temor de los indios a perder sus tierras. Así, verbigracia, “algunos de los indios que viven en los barrios y sujetos [de la jurisdicción de Acámbaro] presumen que de la mudanza ha de resultar y quitarles sus tierras y riego de ellas es necesario asegurarles y ampararles en su posesión”.<sup>60</sup> Para ello, el virrey Velasco ordenó a la justicia real residente en el pueblo “ampare a todos los indios de él y sujetos en todas las tierras que tenían gozaban y sembraban antes de la congregación en el riego de ellas y en las [...] que estaban los pueblos fundados no consintiendo que por la dicha congregación sean despojados ahora ni en tiempo alguno a ellas ni parte de ellas que en nombre de su majestad los amparo”.<sup>61</sup> En este caso, observamos una construcción distinta del territorio del pueblo, pues no sólo seguía la traza acostumbrada sino que se reconocía la posesión de las tierras que ocupaban antes de su reducción, con lo cual el poblado tendría territorios extramuros.

A los anteriores, hay que añadir el problema que suponían las cargas tributarias y de servicios personales para los indios. No en vano, durante la primera fase de la política de congregación, se manifestó la tendencia de los indios a abandonar los poblados:

<sup>60</sup> AGN, Indios, vol. 6, primera parte, exp. 711, fs. 190v-191.

<sup>61</sup> *Idem*, f. 191.



Don Luis de Velasco por quien el gobernador y principales indios del pueblo de Ixmiquilpan me han hecho relación, que muchos indios de él se han ido y ausentado e ídose a vivir a otros pueblos y partes a fin de no pagar el tributo que deben a su majestad y otros se han ido a haciendas y servicios de españoles para el mismo efecto, y que de necesidad han de hacer falta en el cumplimiento de la tasación que se les ha de cargar a los demás todo lo que faltare y no es justo dar lugar a ello pidiendo lo mandase a remediar.<sup>62</sup>

Sobre este particular se insistió en 1595, pues representaba una gran amenaza para la evangelización, así como para la vida en orden y policía:

Don Luis de Velasco a vos Gonzalo Gutiérrez de Figueroa alcalde mayor del partido de Ixmiquilpan, bien sabéis que por la orden se juntaron y congregaron los indios del pueblo para que tuviesen acomodada la doctrina y administración de sacramentos, y porque soy informado que algunos indios de los congregados se han ido y van de los puestos y partes a donde les señalaron su morada, y han vuelto a las sierras a donde no acuden a misa ni a la doctrina y sí van cometiendo delitos y excesos y no cerca de Dios y conviene para conseguir el intento de la congregación volverlos y compelerlos a ello, y así os mando que a todos los indios que se hubieren ido y fueren de ella a cualesquiera parte los volviereis a traer al lugar y puesto que se les hubiere señalado yendo enviando persona por ellas con vara de justicia a cualesquiera pueblos o partes donde estuvieren.<sup>63</sup>

Parece que el problema fue muy difícil de resolver, pues todavía en 1635 el marqués de Cerralvo mencionaba que los indios de los pueblos sujetos a Ixmiquilpan no frecuentaban la doctrina ni recibían los sacramentos, a lo que el alcalde mayor de la jurisdicción, Juan Manuel Cervantes, respondió

<sup>62</sup> AGN, Indios, vol. 5, exp. 932, f. 308v.

<sup>63</sup> AGN, Indios, vol. 6, segunda parte, exp. 1019, fs. 275-275v.

que “había dificultad de llevar los dichos naturales del pueblo de Ixmiquilpan a la doctrina no acudían de su voluntad sino era mediante la diligencia y cuidado de sus partes de los religiosos, porque de esa naturaleza eran bárbaros inclinados a vivir en cuevas y serranías, sin policía de que causaran graves ofensas a Dios Nuestro Señor y morirse sin sacramentos y sin querer pagar ni reconocer el tributo y el servicio real al que son obligados”.<sup>64</sup>

Hemos podido observar que las dificultades halladas por las autoridades civiles durante el proceso de congregación suponían una conceptualización del espacio. Cerros, cuevas y otros lugares apartados no sólo constituían una amenaza para lograr extirpar idolatrías, como lo habían señalado los cronistas mendicantes y los clérigos seculares del siglo XVII, representaban, de manera más general, un obstáculo para la vida en policía.

## **A manera de conclusión**

Si bien la conversión, cuidado y gobierno de los indios, fue el núcleo de las leyes indianas, surgieron una multiplicidad de discursos en torno a los naturales. Por parte de religiosos y funcionarios se impulsó una representación del natural de las Indias Occidentales, cuya naturaleza oscilaba entre la sumisión, la piedad, la simpleza, la virtud, la violencia, la barbarie y la idolatría. Todas estas representaciones se ofrecieron en sus discursos dependiendo de los intereses que esgrimían sus autores. Ante esto, el reto para la construcción de una sociedad indiana que se basaba en la conversión y el gobierno de los indios generó diversas interpretaciones en torno a los logros obtenidos y las dificultades encontradas. Así la congregación de los indios en pueblos fue una política de larga duración que buscaba facilitar la recolección de los tributos, la mano de obra nativa y la administración de la doctrina, pero su implementación

<sup>64</sup> AGN, Indios, vol. 12, exp. 219, f. 3.



supuso la desestructuración de la cosmovisión precortesiana, su sistema de asentamientos y su relación con el territorio.

El clero regular había sido el principal protagonista en la empresa de evangelización, sus escritos exaltaron las virtudes de los indios, su facilidad para aprender distintos oficios manuales y su buena disposición para la conversión. Estos escritos se complementaron con las narraciones de las vidas ejemplares de los primeros evangelizadores, que ganaron para Dios una multitud de nuevas almas. Esta postura apologética del proceso de conversión de los indios fue criticada por el clero secular, a partir del poder episcopal, dignidad que se enfrascó en un conflicto jurisdiccional con los frailes quienes apelaron continuamente a las concesiones apostólicas que les fueron entregadas para la administración de las doctrinas. En medio de esta pugna, ambos cleros defendieron distintos proyectos de congregación, los frailes a favor del pueblo cabecera-pueblo sujeto, que permitiera que los naturales no fueran alejados en demasía de sus antiguos territorios, que garantizaban también su sustento. Mientras que el clero secular se decantó por una política de congregación general que planteaba el traslado, abandono y creación de nuevos poblados. Aunado a esto la autoridad virreinal intentaba concretar las reducciones y apoyó en distintos momentos a ambos sectores del clero.

Anclados en este conflicto de jurisdicciones y de proyectos de cómo debería construirse la iglesia indiana, las autoridades se enfrentaron a la poca disposición de los naturales por permanecer en los asentamientos que les habían asignado. Los testimonios nos dan cuenta de un abandono sistemático de las poblaciones que se repetía en distintas regiones del territorio, con el subsecuente daño a la organización económica al dificultar la disposición de la mano de obra por medio del repartimiento, las dificultades en la recaudación tributaria y el fracaso de la postura de la legislación que dictaba enseñar a los indios a vivir en policía. A lo que se sumaba el abandono de las doctrinas y el peligro de reincidencia en sus antiguas prácticas.

Por ello, los discursos de las autoridades se centraron en representar a la geografía novohispana a través de la dicotomía bien/mal, policía/barbarie, cristiano/idólatra. De tal forma que los pueblos simbolizaron el triunfo sobre el demonio, la civilización y la correcta vida en policía, mientras que las regiones alejadas, a las que los naturales huían en busca de refugio, se representaron como regiones propicias para ocultar a los diablos que buscaban recuperar a sus antiguos adeptos, simbolizaron el mal, la barbarie y, por supuesto, el espacio perfecto para el resurgimiento de la idolatría. En este proceso de congregación vemos la construcción simbólica del espacio novohispano impulsada a partir de distintos discursos en torno a los naturales, podemos verla reflejada en las crónicas provinciales que narraron no sólo el proceso de conversión, sino las dificultades que enfrentaron y la tendencia de los indios para reincidir en la adoración de sus antiguos dioses, cobijados por una geografía inhóspita o inaccesible: montes, cuevas y sierras se representan discursivamente como los sitios perfectos para ocultar sus prácticas idolátricas.

Por su parte, el clero secular, con la clara postura política de exaltar las deficiencias de la labor emprendida por las órdenes mendicantes, construyó un discurso que documentó el brote idolátrico en distintas regiones, en donde los indios se refugiaban en cuevas, montañas y zonas alejadas para esconder ofrendas, ídolos y diferentes referentes a su antigua religión. Estos escritos recibieron el nombre de Manuales de extirpación de idolatrías y fueron un paso más allá de la congregación, pues no sólo documentaron el abandono de los poblados, sino también la conversión fingida de los naturales que, a pesar de que aceptaban vivir en los pueblos, usaban las zonas alejadas para practicar su religión lejos de la mirada de las autoridades. En estos manuales vemos tales regiones (cuevas, montañas, sierras, breñas, montes) como sitios que representan el mal, en el que la sola presencia de los elementos naturales propiciaba el recuerdo de la asociación con sus antiguas deidades, por ello, los indios depositaban ofrendas al viento, el agua y la tierra. Estos escritos representaron simbólicamente los distintos espacios, extendiendo la influencia maligna



incluso a los pueblos, a los que se introducía por medio de ciertos indios que fingían su conversión y esparcían estas prácticas entre los indios ya convertidos.

Estas asociaciones no se circunscribieron al ámbito religioso, pues, las autoridades reales también generaron discursos en torno a las dificultades de la congregación y el continuo abandono de los naturales de la vida en policía, para refugiarse en esas regiones inaccesibles y dispersas. Por ello, podemos considerar esta representación como parte de un discurso generalizado y compartido por parte de las autoridades que da cuenta de un proceso similar de conflicto para asegurar la reducción de los indios en pueblos. Queda pendiente analizar en torno a estos discursos la postura de los caciques indios, responsables del gobierno y la representación que se hacía de ellos, ¿indios devotos o idólatras reincidentes? Considerando que sobre los naturales se hicieron múltiples representaciones que coexistieron entre sí, siendo la de idólatra la que mayor carga negativa significó y, al mismo tiempo, la que tuvo una mayor duración en la sociedad virreinal.

## Fuentes de consulta

### Abreviaturas

AGN	Archivo General de la Nación.
CDII	Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía, sacados de los archivos del reino, y muy especialmente del de Indias.
CDIU	Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar.

## Archivos

AGN, Indios, vol. 5, exp. 932.

AGN, Indios, vol. 6, primera parte, exp. 74.

AGN, Indios, vol. 6, primera parte, exp. 711.

AGN, Indios, vol. 6, segunda parte, exp. 1019.

AGN, Indios, vol. 12, exp. 219.

AGN, Mercedes, vol. 16.

*Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía, sacados de los archivos del reino, y muy especialmente del de Indias*, 42 t., bajo la dirección de Joaquín F. Pacheco, Francisco de Cárdenas y Luis Torres, Imprenta de M. Bernaldo de Quirós, Madrid, 1864-1884.

*Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar*, segunda serie, 25 t., Real Academia de la Historia, Establecimiento Tipográfico Sucesores de Rivadeneira, Madrid, 1885-1932.

*Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en México el año de 1585, confirmado en Roma por el papa Sixto V, y mandado observar por el gobierno español en diversas reales órdenes*, Eugenio Maillefert y Compañía, México, 1859.

## Bibliografía

Baschet, Jérôme, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, trad. de Arturo Vázquez y Mariano Sánchez, FCE/Embajada de Francia en México, México, 2009.

Borah, Woodrow, *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*, trad. de Juan José Utrilla, México, FCE, 1985.

Borah, Woodrow (coord.), *El gobierno provincial en la Nueva España 1570-1787*, IIN-UNAM, México, 1985.



- Burgoa, Francisco de, O. P., *Geográfica descripción de la parte septentrional, del polo ártico de la América, y nueva Iglesia de las Indias occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera valle de Oaxaca: en diecisiete grados del trópico de Cáncer: debajo de los aspectos, y radiaciones de planetas morales, influyéndola en santidad, y doctrina*, Imprenta de Iuan Ruyz, México, 1674.
- Campagne, Fabián Alejandro, *Feudalismo tardío y revolución. Campesinado y transformaciones agrarias en Francia e Inglaterra (siglos XVI-XVIII)*, Prometeo, Buenos Aires, 2005.
- Casas, Juan Carlos (coord. y ed.), *Nueva Historia de la Iglesia en México. Tomo I, De la evangelización fundante a la Independencia*, Universidad Pontificia de México, México, 2018.
- Casey, James, *España en la Edad Moderna. Una historia social*, trad. de Manuel Ardit, Biblioteca Nueva/Universitat de València, Madrid-València, 2001.
- Castro, Felipe, “Los ires y devenires del fundo legal en los pueblos de indios”, en María del Pilar Martínez (coord.), *De la historia económica a la historia social y cultural. Homenaje a Gisela von Wobeser*, IIH-UNAM, México, 2015, pp. 69-104.
- Cortés, Hernán, *Cartas y documentos*, Porrúa, México, 1963.
- Duviols, Pierre, *La destrucción de las religiones andinas (durante la Conquista y la Colonia)*, Albor Maruenda (trad.), IIH-UNAM, México, 1977.
- Duviols, Pierre, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Catajumbo, siglo XVII*, Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Francés de Estudios Andinos, Cuzco, 2003.
- Farriss, Nancy M., *La Corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, trad de. Margarita Bojalil, FCE, México, 1995.
- Floris, Guillermo, “La política de congregación de indios en su fase más áspera (1598-1605)”, en Fausto E. Rodríguez (coord.), *Estudios en honor del doctor Luis Recaséns Siches*, Facultad de Derecho, IJ-UNAM, 2 t., México, 1980, t. I, pp. 627-649.

- Frey, Herbert, *La feudalidad europea y el régimen señorial español*, INAH, México, 1988.
- Gallegos, José M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, 2ª ed., Seminario de Filosofía en México, Colegio de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1974.
- Grijalva, Juan de, *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, Porrúa, México, 1985.
- Gutiérrez, Cristóforo, *Las Primeras Juntas Eclesiásticas de México (1524-1555)*, Centro de Estudios Superiores, Roma, 1991.
- Lara, Gerardo, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda, siglo XVIII*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma de Tamaulipas, México-Ciudad Victoria, 2002.
- Lara, Gerardo, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos en el Arzobispado de México en el siglo XVIII*, IIH-UNAM, México, 2014.
- Lara, Gerardo (coord.), *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica*, IIH-UNAM/Colofón, México, 2016.
- Lempérière, Annick, *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, trad. de Ivette Hernández, FCE, 2013.
- Mendieta, Gerónimo de, O.F.M., *Historia eclesiástica indiana*, Joaquín García Icazbalceta (ed.), Antigua Librería, 2 t., México, 1870.
- Menegus, Margarita, “La parcela de indios”, en Pedro Carrasco *et al.*, *La sociedad indígena en el centro y el occidente de México*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1986, pp. 103-128.
- \_\_\_\_\_, “Las comunidades indígenas y la propiedad privada en la Nueva España 1519-1777”, en *Homenaje a José Antonio Maravall 1911-1986*, Consell Valencià de Cultura, València, 1988, pp. 305-323.



- \_\_\_\_\_, Francisco Morales, O. F. M. y Óscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en Nueva España. La pugna entre las dos Iglesias*, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación/UNAM/Bonilla Artigas, México, 2010.
- \_\_\_\_\_, “La Iglesia de los indios. El costo de la salvación”, en María del Pilar Martínez, Elisa Speckman y Gisela von Wobeser (coord.), *La Iglesia y sus bienes. De la amortización a la nacionalización*, IIH/UNAM, México, 2004, pp. 15-31.
- \_\_\_\_\_, “La destrucción del señorío indígena y la formación de la república de indios en la Nueva España”, en Heraclio Bonilla (ed.), *El sistema colonial en la América española*, Crítica, Barcelona, 1991, pp. 17-51.
- \_\_\_\_\_, “Alcabala o tributo. Los indios y el fisco (siglos XVI al XIX). Una encrucijada fiscal”, en Luis Jáuregui y José Antonio Serrano (coord.), *Las finanzas públicas en los siglos XVIII-XIX*, El Colegio de México, México, 1998, pp. 110-130.
- Miranda, José, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*, El Colegio de México, México, 1952.
- Motolinía, Toribio, O. F. M., *El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de fray Toribio*, ed. del Seminario de Historiografía Mexicana de la Universidad Iberoamericana y dirigido por Edmundo O’Gorman, Conaculta, México, 1989.
- Parish, Helen-Rand y Harold E. Weidman, *Las Casas en México. Historia y obra desconocidas*, FCE, México, 1992.
- Pérez, Juan Manuel, “El traslado de la población indígena como parte de la política de poblamiento en la Nueva España (1526-1606)”, en Ingrid Wehr (ed.), *Un continente en movimiento: migraciones en América Latina*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid-Frankfurt am Main, 2006, pp. 283-295.
- Pérez, Juan Manuel, “Las reubicaciones tempranas en México. La reubicación de la población indígena en la Nueva España”, en Jesús Manuel Macías (coord.), *Investigación evaluativa de reubicaciones humanas por desastres en México*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Secretaría de Desarrollo Social/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, 2009, pp. 19-48.

- Piazza, Rosalba, *La conciencia oscura de los naturales. Procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI-XVIII*, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, México, 2016.
- Ramírez, Marcelo y Federico Fernández, “La policía de los indios y la urbanización del altepetl”, en Federico Fernández y Ángel Julián García (coord.), *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, FCE/Instituto de Geografía, UNAM, México, 2006, pp. 114-167.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, trad. de Ángel María Garibay, FCE, México, 1986.
- Rubial, Antonio, “Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes novohispanos ante los concilios provinciales y la política episcopal. Siglo XVI”, en María del Pilar Martínez y Francisco Javier Cervantes (coord.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, Seminario de Historia Política y Económica de la Iglesia en México, IIH/UNAM/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México-Puebla, 2005, pp. 315-335.
- Rubial, Antonio, “Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales”, en María del Pilar Martínez (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, Seminario de Historia Política y Económica de la Iglesia en México, IIH/UNAM, México, 2010, pp. 215-236.
- Rubial, Antonio, *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*, FCE/Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2020.
- Rubial, Antonio (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, Seminario de Historia Política y Económica de la Iglesia en México, IIH/UNAM/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Educación y cultura, México-Puebla, 2013.
- Serna, Jacinto de la, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, Imprenta del Museo Nacional, México, 1892.
- Simpson, Lesley Byrd, *Los conquistadores y el indio americano*, trad. de Encarnación Rodríguez, Península, Barcelona, 1970.



- Tavárez, David, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/El Colegio de Michoacán/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/UAM-Iztapalapa, Oaxaca-México, 2012.
- Torre, Ernesto de la, “Las congregaciones de indios como una fase de la política de población y colonización en América”, *Estudios sobre política indigenista española en América*, Seminario de Historia de América, Universidad de Valladolid, 2 t., Valladolid, 1975, t. I, pp. 313-329.
- Torre, Ernesto de la, *Las congregaciones de los pueblos de indios. Fase terminal: aprobaciones y rectificaciones*, IIH/UNAM, México, 1995.
- Traslosheros, Jorge E. y Ana de Zaballa (coord.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, IIH/UNAM, 2010.
- Zaballa, Ana de (coord.), *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España. Siglos XVI-XVIII*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2005.
- Zavala, Silvio, *La encomienda indiana*, sección Hispanoamericana, Centro de Estudios Históricos, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, Madrid, 1935.
- Zavala, Silvio, *El servicio personal de los indios en la Nueva España*, 7 t., El Colegio de México/El Colegio Nacional, México, 1984-1995.

## Hemerografía

- Aguirre, Rodolfo, “El clero de Nueva España y las congregaciones de indios: de la evangelización inicial al III Concilio Provincial mexicano de 1985”, en *Revista Complutense de Historia de América*, Universidad Complutense de Madrid, vol. 39, 2013, pp. 129-152.
- \_\_\_\_\_, “Desafiando a los frailes evangelizadores. El arzobispo de México, Montúfar, y la creación de parroquias (1551-1572)”, en *Temas Americanistas*, Universidad de Sevilla, núm. 43, julio-diciembre, 2020, pp. 160-188.

- \_\_\_\_\_, “Repercusiones de la congregación de indios en las doctrinas de frailes. Centro de Nueva España, 1603-1625”, en *Revista de Historia de América*, Comisión de Historia, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, núm. 161, julio-diciembre, 2021, pp. 13-41.
- \_\_\_\_\_, “Las órdenes religiosas frente a la congregación general de indios en Nueva España: mediación e intereses propios”, en *Temas Americanistas*, Universidad de Sevilla, núm. 49, julio-diciembre, 2022, pp. 9-34.
- Altamira, Rafael, “El texto de las Leyes de Burgos de 1512”, en *Revista de Historia de América*, Comisión de Historia, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, núm. 4, octubre-diciembre, 1938, pp. 5-79.
- Chance, John K. y William B. Taylor, “Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana”, en *Antropología*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. 14, suplemento, 1987, pp. 1-23.
- Cline, Howard F., “Civil Congregations of the Indians in New Spain, 1598-1606”, en *Hispanic American Historical Review*, Duke University Press/Conference on Latin American History/American Historical Association, vol. 29, issue 3, 1949, pp. 349-369.
- Cruz, Patricia, “Cabildos y cacicazgos: alianza y confrontación en los pueblos de indios novohispanos”, en *Revista Española de Antropología Americana*, Universidad Complutense de Madrid, vol. 34, 2004, pp. 149-162.
- Fernández, Federico y Pedro Sergio Urquijo, “Los espacios del *pueblo de indios* tras el proceso de Congregación, 1550-1625”, en *Investigaciones Geográficas*, Instituto de Geografía, UNAM, núm. 60, mayo-agosto, 2006, pp. 145-158.
- Gareis, Iris, “Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)”, en *Boletín de Antropología*, Universidad de Antioquía, vol. 18, núm. 35, 2004, pp. 262-282.
- Gerhard, Peter, “Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570”, *Historia Mexicana*, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, vol. xxvi, núm. 3 (103), enero-marzo, 1977, pp. 347-395.



- González, Annia y Adolfo Yunuen Reyes, “La representación de la idolatría india: rituales y ofrendas en el arzobispado de México. Siglo xvii”, en *Fronteras de la Historia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, vol. 24, núm. 1, enero-junio, 2019, pp. 132-161.
- González, Annia y Adolfo Yunuen Reyes, “Idólatra o cristiano. La representación del indio en las obras de Juan de Grijalva y Juan de Palafox y Mendoza”, en *Revista de El Colegio de San Luis*, El Colegio de San Luis, nueva época, año x, núm. 21, 2020, pp. 5-32.
- González-Hermosillo, Francisco, “Indios en cabildo: historia de una historiografía sobre la Nueva España”, en *Historias*, Dirección de Estudios Históricos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. 26, abril-septiembre, 1991, pp. 25-63.
- Goyas, Ramón, “Tierras por razón de pueblo. Ejidos y fundos legales en los pueblos de indios durante la época colonial”, en *Estudios de Historia Novohispana*, IIH/UNAM, vol. 63, julio-diciembre, 2020, pp. 67-102.
- Grunberg, Bernard, “El universo de los conquistadores: resultado de una investigación prosopográfica”, en *Signos Históricos*, UAM-Iztapalapa, vol. 6, núm. 12, enero-junio, 2004, pp. 94-118.
- Gussinyer, Jordi, “Congregación indígena y pueblos de indios en las Antillas: 1500-1525”, en *Boletín Americanista*, Universitat de Barcelona, núm. 44, 1994, pp. 73-109.
- Jiménez, Francisco Luis, “Sobre la conveniencia o no de establecer congregaciones de indios en los reales de minas”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, El Colegio de Michoacán, vol. xxxiv, núm. 133, invierno, 2013, pp. 143-166.
- Kuchenbuch, Ludolf y Bernd Michael, “Estructura y dinámica del modo de producción ‘feudal’ en la Europa preindustrial”, en *Studia Historica. Historia Medieval*, Universidad de Salamanca, vol. 4, 1986, pp. 7-57.
- López, Delfina E., “Las tierras comunales indígenas de la Nueva España en el siglo xvi”, *Estudios de Historia Novohispana*, IIH/UNAM, vol. 1, 1966, pp. 1-21.

- Menegus, Margarita, “De los señores naturales al cabildo indígena. Estructuras de poder en la Nueva España, siglo xvi”, en José Luis Peset (coord.), *Ciencia, vida y espacio en Iberoamérica*, 2 vol., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1989, vol. II, pp. 345-362.
- \_\_\_\_\_, “El gobierno de los indios en la Nueva España, siglo xvi. Señores o cabildo”, en *Revista de Indias*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. LIX, núm. 217, 1999, pp. 599-617.
- Mira, Esteban, “La primera utopía americana: las reducciones de indios de los jerónimos en La Española (1517-1519)”, en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, Hamburg University Press, vol. 39, issue 1, 2002, pp. 9-36.
- Miranda, José, “*La pax hispánica* y los desplazamientos de los pueblos indígenas”, en *Cuadernos Americanos*, CVLTVRA, año XXI, vol. CXXV, núm. 6, noviembre-diciembre, 1962, pp. 187-190.
- Pollack, Aaron, “Hacia una historia social del tributo de indios y castas en Hispanoamérica. Notas en torno a su creación, desarrollo y abolición”, en *Historia Mexicana*, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, vol. LXVI, núm. 1 (261), julio-septiembre, 2016, pp. 65-160.
- Ponce, Pedro, “Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad”, en *Anales del Museo Nacional de México*, Museo Nacional de México, primera época, t. VI, 1900, pp. 3-11.
- Rubial, Antonio, “La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo xvii”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, El Colegio de Michoacán, vol. XIX, núm. 73, invierno, 1998, pp. 237-272.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven los naturales de esta Nueva España”, en *Anales del Museo Nacional de México*, Museo Nacional de México, primera época, t. VI, 1900, pp. 123-223.
- Sánchez, Rafael, “Las Leyes de Burgos de 1512 y la doctrina jurídica de la Conquista”, *Revista Jurídica de Castilla y León*, Administración Pública, Junta de Castilla y León, núm. 28, septiembre, 2012, pp. 1-55.



- Tavárez, David, “La idolatría letrada: un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654”, *Historia Mexicana*, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, vol. XLIX, núm. 2 (194), octubre-diciembre, 1999, pp. 197-252.
- Velandía, Darío, “La conquista de la conciencia: métodos confesionales y extirpación de idolatrías en la Nueva España y el Virreinato del Perú”, en *H-ART. Revista de Historia, Teoría y Crítica de Arte*, Facultad de Artes y Humanidades, Universidad de los Andes, núm. 3, julio-diciembre, 2018, pp. 253-272.

## Tesis

- López, María Magdalena, *Los corregimientos de indios en la Nueva España*, Colegio de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1981. [Tesis de licenciatura]

A large, ornate, black and white decorative initial letter 'S'. The letter is filled with intricate, swirling floral and foliate patterns, characteristic of a woodcut or engraved style. It is positioned on the left side of the page.

**SIGLO  
XVII**



TRABAJADORES ESCLAVOS, ESCLAVOS APRENDICES  
SEGÚN LOS PROTOCOLOS DE LA NOTARÍA  
NÚM. 1 DE TOLUCA, SIGLO XVII



*Georgina Flores García*  
*georgina.gina5601@gmail.com*  
*Teresa de Jesús Corral González*  
*terecorralgonzalez@gmail.com*  
*Facultad de Humanidades, UAEMEX*

*Aquí le entrego a mi hijo,  
con dolor de corazón,  
si no le hace los mandados,  
le dará su coscorrón.*  
Canción popular

Según Federico Engels, el trabajo hizo al hombre;<sup>1</sup> junto con el desarrollo del trabajo vino el desarrollo de la mano y del cerebro. ¿Qué fue primero? ¿El desarrollo del cerebro, del trabajo o de la mano? Haya sido lo primero cualquiera de las tres cosas, el trabajo generó a los trabajadores, luego entonces si estamos de acuerdo con que el trabajo hizo al hombre, el hombre nació siendo trabajador.

De acuerdo al *Diccionario de autoridades*, el trabajo es el ejercicio y ocupación en alguna obra o ministerio. Viene del latín bajo que significa lugar de tormento, por ende, el trabajo es un martirio. Siguiendo en la misma fuente bibliográfica trabajar significa ocuparse en cualquier ejercicio, trabajo o ministerio que haga cesar y faltar el ocio. Desprendido de

<sup>1</sup> Cfr. Federico Engels, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*.



lo anterior y como médula de este apartado, los trabajadores son los que trabajan, lo hacen, frecuentemente por un jornal.<sup>2</sup>

Trabajador es la persona que ejerce un trabajo, y trabajo es la labor remunerada, empero bajo el signo de la esclavitud se practicaron los más diversos trabajos sin remuneración alguna, y no podemos negar que las actividades desempeñadas por las mujeres a lo largo de la Historia, sin ser remuneradas, han sido trabajo.

Durante el siglo xvii en Toluca los trabajadores se dividieron en libres y esclavos, hombres y mujeres, adultos y niños, en este espacio nos ocuparemos de aquellos trabajadores que aparecen en los Protocolos de la Notaría Núm. 1 de Toluca, haciendo especial hincapié en los esclavos negros (aunque eventualmente aparecerán los chinos esclavos), pues la esclavitud de los naturales había desaparecido por las *Leyes Nuevas* que en 1542 abolieron la esclavitud, sin embargo, el fenómeno se continuó dando, aunque no de forma legal pero sí manifiesta.<sup>3</sup>

La demanda de trabajadores libres o esclavos se debía al tipo de actividad desarrollada en los distintos espacios de la vida económica y cotidiana de la Nueva España. El Valle de Toluca no escapó a la demanda de mano de obra, así encontramos en el Archivo General de Notarías del Estado de México venta de esclavos para diferentes espacios geográficos

<sup>2</sup> Todas las definiciones de oficios y profesiones, incluyendo las del trabajo y los trabajadores, fueron extraídas del *Diccionario de autoridades* de la Real Academia Española, en su versión facsimilar, editada en Madrid en 1990, p. 311, 312-III. En el texto se marca solamente el número de página con arábigos y el volumen con romanos.

<sup>3</sup> Una vez concretada aquella etapa denominada conquista, y en el contexto de los primeros años del periodo denominado *novohispano*, la esclavitud indígena fue abolida a partir de lo expresado en las *Leyes Nuevas de 1542*, por lo que, a partir de esta fecha la esclavitud indígena sería considerada ilegal en todos los territorios pertenecientes a la Corona española; sin embargo, los indios seguirían brindando servicios, para percibir un salario y la esclavitud de los indios siguió permitiéndose en casos excepcionales, como los indígenas que practicaban el canibalismo o aquellos que “hacían la guerra”, sumado a la venta y adquisición de población que conformaba los grupos del norte en territorio novohispano. El trabajo de Reséndez, (2019) “La otra esclavitud. Historia oculta...”, es un estudio más detallado entorno a dicho sector.

del valle y fuera de él, la mayor parte de los documentos no describe la actividad para la que compraban a los esclavos; sin embargo, podemos inferir que los ocupaban para la actividad a la que se dedicaba el comprador, y estos eran desde herrero, platero, dorador, hacendado, entre otros; empero, hay otros trabajos como alguacil, chantre, alguacil del Santo Oficio, que evidentemente no era evidente no los emplearía como auxiliares en el oficio del comprador, sino que los querían para su servicio o para otras actividades que tuvieran a la par del principal oficio con el que se denominan en los documentos.

Durante el siglo XVI, los trabajadores esclavizados provenían en su mayoría de África, avanzado éste y a lo largo del XVII su número fue menor, casi desapareciendo en el XVIII, aunque la presencia de personas de origen africano siguió en los pobladores novohispanos, debido al mestizaje provocado por la mezcla de sangre con la indígena y con la española, y la continuidad de esclavitud se justificaba con las leyes que contemplaban para el hijo de la negra esclava, es decir la esclavitud de vientre, mientras que para los hijos de las indígenas y españolas la libertad era por natura.

Los trabajos, a los que a los que sometieron al negro bozal<sup>4</sup> o negro criollo,<sup>5</sup> fueron los más diversos, desde los que “el imaginario”<sup>6</sup> ha creado como tradicionales, que fueron el trabajo en la minas o cañaverales, por pensar que la resistencia del negro era mayor a la del indígena, hasta en actividades inimaginables como el de peón, vaquero o ayudante de fraile. Así los dueños de las personas esclavizadas se dedicaban a distintos trabajos, en los que no necesariamente empleaban la mano de obra que adquirirían, pero sí podemos inferir, en la mayor parte de los casos, que las labores a las que desempeñaban los negros que compraban.

<sup>4</sup> Entiéndase por *bozal* a la persona de origen africano recién llegada de África.

<sup>5</sup> *Criollo* es la persona nacida fuera de la tierra de origen de sus padres.

<sup>6</sup> En palabras de Cegarra: “los imaginarios constituyen un repertorio de sentidos que se han legitimado en un marco social y cultural para interpretar comportamientos sociales y legitimar determinadas valoraciones ideológicas y culturales”. José Cegarra, “Fundamentos Teórico Epistemológicos de los Imaginarios Sociales” (2012), en *Cinta de Moebio: Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, p. 2.



Hemos dividido a los trabajadores de acuerdo al ámbito: eclesiástico, burocrático y del ejercicio profesional y laboral libre, asunto independiente merece el Santo Oficio de la Inquisición, porque la maquinaria de trabajo fue importante en la adquisición de mano de obra esclava.

Todos los ejemplos que se mencionan en el presente texto se han extraído de los documentos del Archivo General de Notarías del Estado de México, en su sección Histórica, considerando solamente los que corresponden a la Notaría Núm. 1 de Toluca.

A continuación, se presentará el análisis de la multiplicidad de actividades desarrolladas por la población novohispana que en condición de esclavitud las desarrollaba de manera individual o en conjunto con individuos en su misma condición, ello con base en la actividad desarrollada por quien era el propietario del mismo.

### **Trabajadores al servicio del clero secular**

En el caso del *padre predicador*, entendido éste como quien declaraba el ministerio evangélico, la palabra de Dios, explicaba su Santo Evangelio, reprehendiendo los vicios y exhortando a la virtud,<sup>7</sup> destacamos el siguiente caso:

1666. Toluca San José de, ciudad. Lázaro García, vecino de la jurisdicción de la ciudad de San José de Toluca, se obliga a pagar al padre predicador Fray Felipe García, religioso de la Orden de Santo Domingo y conventual en la villa de Tacubaya, cura en ella, su sobrino, cuatrocientos pesos de oro común que por hacerle buena obra le prestó, mismos que le devolverá dentro de un año, en reales, más las costas de la cobranza y salario de dos pesos de oro de minas diarios para la persona que a ella fuere. En garantía del pago, hipoteca una negra llamada

<sup>7</sup> Real Academia Española. *Diccionario de autoridades*, p. 351.

Bernarda, su esclava de treinta años de edad, criolla, criada en su casa, y otra, mulata, llamada Manuela de dieciocho años, soltera, también esclava suya. Febrero 11 de 1666. C.25 L.1, Fs. 30 – 31.

Mientras que para el *lector*, “título o grado que en algunas comunidades religiosas equivale a lo mismo que Catedrático en las Universidades”<sup>8</sup>

En otra de las actividades religiosas, *Prebendado* “el dignidad, canónigo o racionero de las Iglesias Catedrales y Colegiales, es formado del nombre prebenda”:<sup>9</sup>

1698. Lerma, Santa Clara. Ciudad. Isabel de San José Picazo de Peñaloza, vende a Don Juan Millán de Poblete, prebendado de la catedral metropolitana de la ciudad de México, una mulata esclava, llamada Josefa de Mendoza, soltera de treinta años de edad, la vende sujeta a servidumbre y cautiverio, libre de empeño, hipoteca y otra cualquier enajenación, sin ningún vicio, ni enfermedad, en trescientos cuarenta y cinco pesos de oro común. Febrero 14 de 1698. C.15 L.1 Fs.14.

Lo mismo con *racionero*, definido como “prebendado que tiene ración en alguna iglesia catedral o colegial”:<sup>10</sup>

1630. Toluca, Villa. El Dr. Juan de Pareja Rivera, Racionero de la Iglesia Catedral de la ciudad de México, vende a Gabriel de la Torre, vecino de la villa de Toluca, un esclavo mulato llamado Matías de catorce años de edad, herrado en el rostro con un S y un clavo, libre de empeño, hipoteca y otro enajenamiento, en doscientos setenta pesos de oro común en reales de plata; el pago lo hará el día de la Pascua de resurrección de 1631. Diciembre 11 de 1630. C.10 L. 9. Fs. 19-20.

<sup>8</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. II, p. 376.

<sup>9</sup> Real Academia Española. *op. cit.*, vol. III, p. 346.

<sup>10</sup> Real Academia Española. *op. cit.*, vol. III, p. 481.



Otros de los muy conocidos fue *chantre de la iglesia catedral*, considerado como el cantor, a su oficio comenzar los responsos e himnos y otros cantos que hubiere de cantar. Compraba y vendía negros, esclavos.<sup>11</sup>

1643 Toluca, villa. El licenciado Diego de Salazar, presbítero, vecino de la ciudad de México y residente en el pueblo de Zinacantepec, vende a Don Cristóbal Sánchez de Guevara, chantre de la catedral de la ciudad de México, un esclavo mulato llamado José de la Cruz, de veinte años de edad poco más o menos, que le compró por escritura a Jerónimo de Herrera, vecino de la misma ciudad, lo vende por libre obligación, empeño e hipoteca, sin asegurar que no tiene vicios, tacha, defecto ni enfermedad pública ni secreta, en cuatrocientos pesos de oro común en reales que el comprador ya ha pagado. Diciembre 16 de 1643. C. 16, L.6. Fs. 196v.-197.

En el caso de *cura propietario del sagrario de la catedral*, este sacerdote tenía beneficio curado con Bulas Pontificias, o colación de prelado, por cuya razón no se le podía quitar el cargo, si no era por sentencia dada por delito que cometido, igualmente adquiriría y vendía esclavos negros para su servicio personal o para ayuda en su ejercicio laboral.<sup>12</sup>

1651. Ixtlahuaca, villa. Juan Román, vecino de la jurisdicción de Ixtlahuaca, vende al doctor Jacinto de la Serna, presbítero cura propietario del Sagrario de la Catedral de la ciudad de México, cuatro esclavos nombrados: Manuel, de tierra Angola, de cuarenta y cinco años, en trescientos cincuenta pesos; Gracia, negra su mujer, de cincuenta años en doscientos cincuenta; María, negra criolla, de veinte años y Úrsula, mulata de dieciocho años, ambas hijas de Manuel y Gracia, cada una de ellas en cuatrocientos pesos, todos los cuales adquirió en almoneda que se hizo a los bienes de Alonso González de Aragón, hecho en

<sup>11</sup> Real Academia Española. *op. cit.*, vol. II, p. 304.

<sup>12</sup> Real Academia Española. *op. cit.*, vol. I, p. 705.

el Real de minas de Tlalpujahua y ahora el otorgante los vende como esclavos sujetos a servidumbre, libres de empeño, hipoteca u otra enajenación. Mayo 12 de 1651. C. 19. L.1. Fs. 226–226v.

Ahora bien, el *clérigo subdiácono*, también era una persona ordenada de epístola, se piensa en medio de los acólitos con los ciriales.<sup>13</sup>

1658. Toluca San José de, ciudad. Salvador González de Medrano, vecino de la ciudad de San José de Toluca, vende al bachiller Juan Díaz del Castillo, Clérigo subdiácono, vecino de la misma ciudad, una esclava negra, nombrada María, criolla nacida en su casa, de treinta y dos años de edad aproximadamente, que heredó de sus padres Blas González de Esquivel y María de Medrano, asegurando no ser borracha, ladrona ni huidora, en trescientos cincuenta pesos de oro común que el comprador le dio. Marzo 14 de 1658. C.19 L.3 Fs. 148v.–149.

Para el caso de *clérigo presbítero, beneficiado*: presbítero, clérigo, independientemente de que fueran personas dedicadas al servicio de Dios, también poseían esclavos comprados por ellos, donados por los fieles, heredados en los testamentos, o bien entregados como limosna en las misas.<sup>14</sup> Mientras que el clérigo ordenado de misa o el sacerdote, provenía de la voz griega de quien la tomó el latín, *beneficiado*, “el que goza y posee beneficio eclesiástico, cura que se encarga de la atención de los feligreses de un pueblo, por encargo, empleo u ocupación.<sup>15</sup> Derecho y título para percibir y gozar las rentas y bienes eclesiásticos, y las rentas mismas destinadas para su dotación se llaman beneficios, estos son de dos maneras o curados, esto es con obligación y cura de almas o simples, así dichos, porque no tienen obligación. Llámense beneficios porque son gracias hechas por los Pontífices o Prelados eclesiásticos.

<sup>13</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. II, p. 167.

<sup>14</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. III, p. 362.

<sup>15</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. I, p. 593.



Como podemos identificar todos los ejemplos anteriores, aquellos a los que ordinariamente llamamos “sacerdote” y pensamos incapaces de haber tenido esclavos, sin embargo, los poseyeron porque era una necesidad de la época y probablemente un realce al prestigio que ostentaban.

¿Qué trabajos realizaban las personas esclavizadas adquiridas por este tipo de funcionarios del clero? Es evidente que ninguno ejerció el oficio o profesión de sus compradores, tampoco podemos afirmar que todos hayan trabajado en el servicio doméstico, como en el caso de Pedro de Anguiano Lazcano, trabajaron en sus obrajes desempeñando diversas actividades, o bien en el caso del Bachiller Antonio de Sámano, cura beneficiado de Zinacantepec, uno de sus esclavizados le ayudaba en el oficio de la misa.

El número de esclavos poseídos por los religiosos varió, pues hubo desde quien no adquirió a alguien, hasta los que poseyeron número considerable de mujeres y hombres, “niños” y ancianos, como lo fue el caso del cura beneficiado de San Bartolo Otzolotepec, a quien encontramos en un comercio abierto de compra-venta de esta mercancía de ébano ¿Para qué los quería?, el religioso de apellido Anguiano se dedicaba, sumado a la actividad eclesiástica, al obraje de textiles en San Felipe del obraje, y es claro que quería a los esclavos para diferentes actividades dentro de esta empresa novohispana, por lo que no importaba ni la edad ni el género.

## Del clero regular

En este sector eclesiástico, destacan el *religioso* o *religiosa*, definido como el que profesa o trae el hábito de alguna religión.<sup>16</sup>

1653. Suchitepec, hacienda. El capitán Don Diego Ayala Haro, dueño de la hacienda de labor nombrada Suchitepec, en la jurisdicción

<sup>16</sup> Real Academia Española. *op. cit.*, vol. III, p. 560.

de Metepec, dona una esclava mulata nombrada María, de ocho años de edad, nacida en su casa, a Doña Mariana de Zúñiga y Ayala, hija de Don Juan Álvaro de Zúñiga y Ayala, por haberlo atendido en su hacienda durante sus enfermedades, para que tenga quien la sirva cuando ingrese a uno de los conventos de monjas de la ciudad de México, con la condición de que no la pueda vender ni enajenar. Febrero 8 de 1653. C. 19. L. 2. Fs. 23–23v.

En el caso de *síndico del convento*, que fue un trabajo desempeñado por uno de los frailes que consiste en guardar el dinero de las limosnas que se dan a los religiosos mendicantes.<sup>17</sup> Estos funcionarios eclesiásticos compraban y vendían negros, los heredaban los aceptaban como sentenciados por el Santo Oficio de la Inquisición.

1655. Metepec, pueblo. Juan Jiménez de Valencia, vecino de la villa de Toluca, y síndico del Convento de San Francisco de la misma villa, a nombre y con poder del capitán Don Francisco de Cisneros y su mujer Doña Facunda González de Acevedo, venden al capitán Don Martín Ávila Manrique, alcalde mayor de la provincia de Ixtlahuaca y Metepec, una mulata esclava llamada María de la Cruz, de veinte años de edad, en trescientos ochenta pesos de oro común, misma que compraron a Juan de la Cruz, chino, vecino de Sayula, y ahora venden por esclava cautiva sujeta a servidumbre, libre de empeño e hipoteca. Enero 17 de 1655. C.19 L.2, Fs.171v.–172.

Las Órdenes Menores no fueron la excepción, siendo el grado del sexto sacramento que ejercen los ministros ostiario, lector, exorcista, y acólito, o también es el nombre dado a los frailes de San Francisco, el título lo concedió el mismo patriarca de la orden, por la humildad con que fundó la religión.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 2069.

<sup>18</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. II, p. 542.



1654. Metepec, pueblo. Juan Pérez Tavera, clérigo de menores órdenes, vecino de la villa de Toluca y Nicolás Pérez de Tavera, con poder de su madre Catalina Tavera y como heredero de su padre Francisco Pérez, venden al capitán Don Martín Dávila Manrique, alcalde mayor de la provincia de Ixtlahuaca y Metepec, un mulato, esclavo de Doña Catalina,, nombrado José, de veinte años de edad, poco más o menos, hijo de Gracia, esclava negra, el cual vende por esclavo cautivo, sujeto a servidumbre, en trescientos quince pesos de oro común. Febrero 28 de 1654. C. 19. L. 2. Fs. 79v.-80v.

Un *prior*, entendido como el superior o prelado ordinario de un convento en algunas religiones como la de Santo Domingo, San Agustín y el Carmen, San Gerónimo y San Juan de Dios. En otras el segundo prelado, porque el primero tiene el título de Abad como San Benito, San Basilio, San Bernardo.<sup>19</sup>

1621. Desierto del Monte Carmelo. El padre Fray Juan de San Francisco Prior del Convento de Nuestra Señora del Carmen, y los frailes del mismo, venden a Miguel de Almonacid, un mulatillo esclavo del citado convento de siete u ocho años, llamado Bartolomé, en ciento veinte pesos de oro común, el cual había sido dado como limosna por Erasmo de Piedrasanta. 25 de marzo de 1625. L.5 C.4. E. 73. Fs. 113-114.

Con base en los ejemplos anteriores, de igual forma que con el clero regular, tanto religiosas como religiosos tenían personas esclavizadas a su servicio, por ejemplo, los carmelitas no podían poseer este tipo de trabajadores en sus conventos, es por eso que en la ficha que corresponde a una limosna que es entregada en el convento del Desierto de los Leones, los frailes venden al niño que les fue entregado como limosna, caso contrario lo podemos constatar con los frailes de San Francisco quienes

<sup>19</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. III, p. 383.

reciben para la Cofradía del Santísimo Sacramento, un esclavo que solamente debe servir para el coche que lleva a comunión a los enfermos, caso diferente con las religiosas, pues ellas podían llevar a la clausura a sus esclavas como parte de la dote que se les entregaba al ingresar al convento.

## Del Santo Oficio de la Inquisición

Atención aparte merece esta institución que tenía en su interior una serie de servidores los cuales eran poseedores de trabajadores esclavos; al igual que los funcionarios de la burocracia y los integrantes del clero, esta institución no solamente adquiría esclavos vía la compra-venta, sino que, a través de la confiscación de bienes de los procesados, los mantenía en propiedad. Los casos claros son representados por las siguientes autoridades que se desempeñaban en el tribunal inquisitorial:

En el caso del *comisario del Santo Oficio*, sabemos que fue ministro que el tribunal tenía en casi todos los lugares de Nueva España, de quienes se servía para las averiguaciones secretas, prisiones y otros encargos. Era sacerdote y estaba obligado a presentar pruebas de limpieza de sangre a los familiares.<sup>20</sup> de igual forma que el alguacil no compraba a los esclavos para emplearlos como sus ayudantes, u ocuparlos en tareas que concernieran a su trabajo, este es uno de los empleos que mayor discreción requería, y los esclavos no guardaban secretos de los blancos, los divulgaban entre ellos, por lo que estos funcionarios, se intuye que sí empleaban la mano de obra esclavizada para tareas domésticas.

1664. Toluca San José de, ciudad. Miguel Jiménez, vecino de la jurisdicción de San José de Toluca, a nombre y con poder de su hermano Melchor Jiménez, vecino de la ciudad de México, vende al licenciado

<sup>20</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. I, p. 437- 438.



Gabriel de Barrios, presbítero, cura beneficiado, del Partido de Ixtlahuaca y Comisario del Santo Oficio de la Inquisición, una negra criolla, soltera, nombrada Pascuala, de veintisiete años poco más o menos a la que vende por esclava cautiva, sujeta a servidumbre, libre de empeño, hipoteca u otra enajenación, en trescientos cincuenta pesos que el comprador ya le ha pagado en reales. Julio 12 de 1664. C.23 L. 7 Fs.14–15.

Lo mismo aconteció con el *tesorero del Santo Oficio*, siendo éste ministro que custodiaba el tesoro del Santo Oficio y el *tesorero de la Santa Cruzada*.<sup>21</sup>

1658. México, ciudad. Bernabé de Medrano, residente en la ciudad de México, vende la contador Don Bartolomé Rey y Alarcón, Tesorero del Santo Oficio, vecino de la misma ciudad, una esclava negra llamada Francisca González, criolla nacida en su casa que heredó de su madre Mariana de Medrano, difunta, vecina que fue de la ciudad de Toluca, de treinta y ocho años de edad, la que le vende por esclava cautiva, sujeta a servidumbre, libre de empeño, hipoteca y cualquier otra enajenación, asegura que no es ladrona, borracha ni huidora. Mayo 26 de 1658. C. 19. L. 3. Fs. 169v.–170v.

También el *familiar* que fue ministro del Santo Oficio que, aunque no era oficial, acudía cuando se le llamaba, para asistir a las prisiones y otros encargos que se le hacían.<sup>22</sup>

1647. Metepec, pueblo. De Guzmán y Córdova, residente en el pueblo de Metepec, vende a Domingo González, familiar del Santo Oficio de la Nueva España, vecino de la villa de Toluca, un esclavo suyo nombrado Juan de Guzmán, Berberisco, de treinta años de edad, en trescientos

<sup>21</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. III, p. 269.

<sup>22</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. II, p. 718.

doce pesos de oro común, cuatro tomines, que el comprador ya le ha dado. Febrero 18 de 1647. C. 19. L. 1. Fs. 4v.-5v.

Si los miembros del clero no tenían reservas para comprar, vender, hipotecar o traspasar esclavos, es claro que el Santo Oficio tampoco, por supuesto es claro que no los destinaban a trabajos de la institución; por ejemplo Domingo González familiar del Santo Oficio entregó en dote a su hija Juana de los Reyes, 49 esclavos, hombres y mujeres, destinados a trabajar en su hacienda de Cacalomacán, en donde poseía una tenería, espacio al que se intuye, destinaron la mayor parte de las personas esclavizadas quienes se especializaron en alguna actividad, como descarnador de pieles, o curtidores.

## De la burocracia

Empezaremos este sector poblacional con el *consejero de su majestad*, que literalmente, aconsejaba lo que se haría por justicia y razón, por antonomasia se llama a los ministros que tienen plaza en alguno de los Consejos y Tribunales del Reino, como consejeros del Reino.<sup>23</sup> Dichos individuos, por la investidura que ostentaban, con mayor razón podían mantener a su servicio esclavos negros.

1636. México, ciudad. Don Carlos de Luna y Arellano, vecino de la ciudad de México, vende al Doctor Don Pedro de Quiroga y Moya, del Consejo de su Majestad, un esclavo negro de nombre Francisco de veinte uno o veinte dos años de edad, criollo, que heredó de Carlos de Luna y Arellano, mariscal de Castilla, su padre, difunto, lo vende como esclavo cautivo, sujeto a servidumbre, en cuatrocientos cincuenta pesos de oro común, los cuales recibe del comprador haciéndose

<sup>23</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. 1, p. 524.



cargo del pago de la alcabala el doctor Quiroga y Moya. Julio 8 de 1636. C.13.L.1. Fs. 334v.-335.

En el caso del *oidor*. “El que oye. El que audita, el que ausculta. Oidor es cualquiera de los ministros otorgados, destinados en los Consejos, Cancillerías y Audiencias para oír en justicia a las partes y decidir según lo que unas y otras alegan.”<sup>24</sup>

1602. México, ciudad. El capitán Salvador de la Costa, residente en la Ciudad de México, vende al doctor Juan de Fonseca, del Consejo de su Majestad y oidor de la Real Audiencia de México un esclavo negro, llamado Antón, de tierra Mandinga, de trece o catorce años de edad, procedente de Guinea, en trescientos pesos de oro común. Julio 26 de 1602. C. 4. L.5. Fs. 64-65.

El caso de *Juez*: “El que tiene autoridad y poder para juzgar”:<sup>25</sup>

1638. Toluca, villa. Don Juan de Sámano Salamanca, estante en la villa de Toluca, juez provincial de la Santa Hermandad, otorga poder a Juan Fabela, vecino de Guadiana, estante en la jurisdicción de la misma villa, para que a su nombre pueda sacar de cualesquier persona en cuyo poder estuviere un mulato esclavo suyo de nombre Sebastián Vázquez, herrado, en el rostro, con una S y un clavo, que está ausente de su servicio desde hace ocho años, y para que lo venda a la persona y en el precio que le pareciere, fiado o al contado, como esclavo cautivo y sujeto a servidumbre. Enero 22 de 1638. C. 3. L. 2. Fs. 163-163v.

Para el *corregidor*, que era la persona encargada de regir y gobernar alguna ciudad o villa de la jurisdicción real, representando en su ayuntamiento

<sup>24</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. III, p. 24.

<sup>25</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. II, p. 327.

y territorio al rey.<sup>26</sup> Recordemos que los corregidores estaban involucrados en la compra-venta de esclavos negros así tenemos que desde España podían traerlos o adquirirlos en América y negociar con ellos como con cualquier otra mercancía.

1606. Toluca, Villa. Juan Gutiérrez de Peralta, corregidor de la villa de Toluca, vende a Don Gabriel Tamayo y Mendoza, vecino de la ciudad de México, un esclavo negro llamado Francisco, de tierra Vanguela, de dieciocho años poco más o menos, habido en buena guerra y no de paz, libre de hipoteca, en la cantidad de cuatrocientos noventa pesos de oro común. Marzo 4 de 1606. C. 6. L.6. Fs. 47-48.

En el caso de *alcalde mayor*, era el juez de letras sin garnacha (*sic*) con jurisdicción ordinaria, aprobado por el Rey en su Consejo Real y Cámara de Castilla, como asesor del Corregidor en alguna ciudad, se le llamaba también teniente de corregidor.<sup>27</sup>

1637. Metepec, jurisdicción. Don Luis de Alarcón Güemez, vecino de la villa de Coyoacán, estante en el pueblo de Metepec, vende a Don Fernando de Hoyo y Azoca, Alcalde mayor de este partido, un mulato esclavo llamado Simón, de seis años de edad, criollo, nacido en su casa, hijo de la negra Catalina, habida de buena guerra, sujeto a servidumbre, en ciento cincuenta pesos de oro común. Enero 26 de 1637 C.13 L.2 Fs.51-51v.

El *alguacil* fue el ministro de justicia trabajador del Estado que tenía la facultad de aprehender y llevar vara alta de justicia. Debajo de este nombre hay varias diferencias y prerrogativas en el cargo, como alguacil mayor de una villa o ciudad que o era propietario por juro o heredad en una familia por Merced del Rey o era electo por el concejo y justicia de la ciudad

<sup>26</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. I, p. 609.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 176-177.



o villa, o por nombramiento del corregidor o gobernador de ellas.<sup>28</sup> En virtud de que este era un cargo de la administración pública, no se puede afirmar que los esclavos comprados fueran para ayuda a su trabajo, más bien los debió ocupar para el servicio personal familiar o bien como negocio en caso de encontrar la compra – venta en exceso.

1632. Zinacantepec, pueblo. Francisco de Soto, vecino de la ciudad de México, alguacil mayor de la jurisdicción de Ixtlahuaca y Metepec, hipoteca su mismo oficio, un chino llamado Domingo de treinta años y una negra llamada Catalina, de tierra Angola de veinte años, para garantizar el pago de los diez mil pesos en que compró su cargo. Agosto 5 de 1632 C.11. L. 4. Fs. 43v.–44.

También el gobernador de naturales, el que siendo superior, manda a los inferiores naturales en orden al fin público.<sup>29</sup>

1657. Metepec, pueblo. Alonso Sánchez Pichardo, vecino y labrador de San José de Toluca, estante en el pueblo de Metepec, declara que, a instancia de Don Francisco Matías, gobernador de los naturales de dicho pueblo pone en libertad a su esclavo Miguel, negro Malemba que compró a Juan Fernández de Castro. Para tal efecto Sánchez Pichardo recibe cuatrocientos veinticinco pesos por parte del gobernador. Marzo 10 de 1657. C. 19. L. 3. Fs. 56v.–57.

Incluso, el *escribano*, que ejerce el oficio público de hacer escrituras y tiene ejercicio de pluma con autoridad del príncipe o magistrado.<sup>30</sup>

1620. Toluca, villa. Andrés Ruíz de Cáceres, escribano de su majestad, vecino de la villa de Toluca, vende a Diego Díaz Melo, vecino de la

.....  
<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 205-206.

<sup>29</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. II, p. 56.

<sup>30</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. II, p. 571.

misma villa, dos esclavas negras llamadas una, María de tierra Angola, de treinta años de edad, poco más o menos, y la otra Isabel, criolla, hija de la citada María, de dieciséis años, las vende por cautivas habidas en buena guerra, en la cantidad de setecientos pesos de oro común. Febrero 18 de 1620. C.7. L.7. Fs. 109v.-110.

El *contador*, se llamaba comúnmente al que tenía el empleo de llevar la cuenta y razón de la entrada y salida de los caudales, haciendo el cargo a las personas que los percibían, y recibiendo en data lo que pagaran. Se llamaba así al que era cabeza y jefe de una contaduría a distinción de los demás que trabajaban en ella.<sup>31</sup> Aunque hubo esclavos que aprendieron a leer y a escribir, a conocer los números y a contar, no fueron los más, por lo que suponemos que los esclavos comprados por los contadores eran utilizados para el servicio doméstico, personal y familiar del contador.

1637. México, ciudad. El capitán Don Juan Fernández Carabio, vecino de la ciudad de México, vende al contador Luis Carrillo y Alarcón, gobernador del Estado del valle vecino de la misma ciudad, un esclavo negro llamado Bartolomé de tierra Angola, de treinta y dos a treinta y cuatro años, mismo que le compró a Antonio de Castro, lo vende por esclavo cautivo, sujeto a servidumbre, libre de obligación, empeño e hipoteca; sin asegurarle que no tiene vicio, tacha, defecto ni enfermedad, casado con una esclava negra, en quinientos cincuenta pesos de oro común, en reales de contado, que el vendedor ya ha recibido. Junio 3 de 1637. C.16 L.1 Fs. 84v.-85v.

El *administrador*, quien regía, gobernaba o beneficiaba alguna cosa y principalmente se dice de la hacienda o de las rentas reales.<sup>32</sup> A este funcionario lo hemos incluido en la burocracia, aunque también ejerció su oficio libremente, así lo encontramos en haciendas, reales de minas,

<sup>31</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. I, p. 543.

<sup>32</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. III, p. 87.



ingenios y obrajes, desempeñando la misma función que en la Real Hacienda Pública.

1656. Metepec, pueblo. El capitán Don Florián Rey y Alarcón, vecino de la jurisdicción de Metepec, vende al padre Francisco Morgutio, religioso de la Compañía de Jesús y administrador del Ingenio de Xalmolonga de la dicha Compañía, que está en la jurisdicción de Malinalco, una esclava negra criolla nombrada Paula, que tendrá de edad más de cuarenta años, en trescientos pesos de oro común, la cual le vende por cautiva, sujeta a servidumbre, libre de empeño e hipoteca, el comprador declara tener en su poder a la esclava, se obliga a cumplir con el pago. Junio 11 de 1656. C. 19. L. 3. Fs. 16–17.

El *alférez* era el cabo u oficial llevaba la bandera de su compañía, ya sea de su infantería o caballería, y marcha en el centro de ella con la distinción de que en la caballería se llamaba estandarte y no bandera:<sup>33</sup> “1623. Metepec, pueblo. El alférez Juan de Ibáñez, vende al capitán Pedro de Alzate, Alcalde mayor de la provincia de Ixtlahuaca, una esclava negra llamada Isabel, de tierra Angola, de veinte dos años de edad, la vende por esclava cautiva, habida en buena guerra, en cuatrocientos pesos de oro común”. Diciembre 6 de 1623. C. 9. L. 1. Fs. 33v–35.

También, el *depositario general* fue un oficio u empleo público, que solía haber en algunas villas o ciudades de estos reinos, o donde tuvieran arcas en que se depositaran los caudales de menores, de redenciones de censos y otros, mientras se les da el destino final:<sup>34</sup> “1648. Lerma, ciudad. Juan Manuel, Moreno, esclavo de Juan de Macaya, Depositario General de la ciudad de México, hace diligencias para que se otorgue libertad a Francisco, Pascuala, Andrés Phelipa e Isabel, de color mulatos, sus hijos legítimos y de Magdalena María, india de la nación

<sup>33</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. I, p. 198.

<sup>34</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. II, p. 76.

mexicana, natural del pueblo de Tlayacapan, para lo cual presenta información testimonial”. Septiembre 22-23 de 1648. C. 32. L. 10. Fs. 5.

Un *abogado* fue un letrado que era aprobado por el Consejo Real o Cancillería, para defender en juicio, causas civiles, o criminales, se toma por intercesor o patrono.<sup>35</sup>

1637. México, ciudad. El licenciado Francisco Jiménez de los Ríos, presbítero, vecino de la ciudad de Guatemala, estante en la ciudad de México, vende al licenciado Don Gabriel de Prado, abogado general de la Real Audiencia y vecino de la mencionada ciudad de México, un esclavo negro llamado Antón, de tierra Angola, de treinta y ocho años de edad, mismo que heredó de su padre Francisco Jiménez de los Ríos; lo vende por sujeto a servidumbre, libre de obligación, empeño e hipoteca, asegurando que no tiene vicio ni enfermedad pública ni secreta; en trescientos pesos de oro común, los cuales el vendedor ya ha recibido. Abril 3 de 1637. C. 16. L. 1. Fs. 4v.

El *relator* fue la persona aprobada y diputada en cada Tribunal para hacer relación de las causas y pleitos. Refería o relataba cualquier cosa.<sup>36</sup> Se le identifica como funcionario poseedor de esclavos, como el resto de los trabajadores del gobierno virreinal, traficaba con ellos en su compra, en su venta, en su donación, en su liberación, porque el poder que les confería una carta de propiedad, era igual para cualquier persona que pudiera solventar el gasto: “1621. México, ciudad. Esteban Martín de los Santos, vecino de la ciudad de México, vende al licenciado Benito de Mena, relator de la Real Audiencia, una negra llamada Cecilia, de tierra Angola, de treinta años aproximadamente, en trescientos pesos de oro común”. Junio 2 de 1621. L. 5. C. 4 E. 80. Fs. 127-127v.

<sup>35</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. I, p. 13.

<sup>36</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. III, p. 557.



Uno de los que son muy frecuentes y sobre los que se requiere un análisis más minucioso son *oficios libres*, los que se concibe como oficio toda obra que cada persona debe hacer y en la que se ocupa según el lugar y estado que tiene. Se llama también al trabajo y ejercicio en que se emplean varios artífices y según las reglas del arte de cada uno profesa, ejemplo ebanista, herrero.<sup>37</sup> Este tipo de actividades requiere de aprendices, motivo por el que encontramos una mayor presencia de personas esclavizadas en estos rubros.

En específico, el *maestro* en quien sabe y enseña cualquier arte o ciencia.<sup>38</sup> En todos los oficios y profesiones existieron maestros, quienes enseñaban a los aprendices, estos trabajadores también contrataron, compraron o vendieron mano de obra esclavizada.

1635. México, ciudad. Servicios personales y sastre aprendiz. Doña Micaela Rodríguez de Villafuerte, vecina de la ciudad de México, viuda de don Juan Velázquez de la Cueva; pone a servicio durante cuatro años y por aprendiz de Benito Martín Navarro, maestro de sastre, a su esclavo chino llamado Bartolomé Ignacio, de once años, el maestro se obliga a alimentarlo, vestirlo, calzarlo y cuidarlo, para que cuando cumpla el plazo, el dicho Bartolomé sea oficial de sastrería y pueda trabajar en cualquier parte. Octubre 3. C. 13. L. 1. Fs. 161–161v.

Otro ejemplo de oficios son los *mercaderes*, o también denominados comerciantes, siendo los que con mayor razón se asegura que poseían esclavos, puesto que su trabajo era vender y comprar, comprar y vender, había mercaderes de negros, pero también los había de distinta clase de mercancías entre las que se podían contar estas *piezas de Indias*, así encontramos, mercader de cacao y azúcar, mercader plata y oro, mercader de paños, mercader de frutas, tratantes de ganado, etcétera. A estos hombres los hallamos en comercios establecidos en los pueblos, villas y

<sup>37</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. III, p. 21.

<sup>38</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. II, p. 454.

ciudades, o viandantes en cualquier lugar de la Nueva España, los había encargados de ir a las ferias como la de Jalapa a comprar productos para venderlos en el interior.

1658. Toluca San José ciudad. Nicolás Gómez del Castillo, Bachiller presbítero, vecino de la ciudad de San José de Toluca, y domiciliado en el Arzobispado de México, otorga poder a Juan García, vecino de la ciudad de México y tratante en ganado de cerda, para que venda de contado una negra llamada Melchora, de treinta y dos años de edad que le compró a Antonio Sánchez, vecino de la misma ciudad, asegurando no tenerla vendida, empeñada, hipotecada o en otra manera enajenada, dice fue adquirida con justo y derecho título. Octubre 7 de 1658. C. 33. L. 2. Fs. 53v.-54.

El *apartador general* fue oficial que separa o divide aparte las mercancías y aunque este nombre conviene a todos los que tienen el empleo de apartar o separar unas cosas de otras, se aplica con frecuencia a los que separan metales o ganado.<sup>39</sup>

1657. Toluca San José, ciudad. Felipe Méndez, vecino de la ciudad de San José de Toluca, vende a José de Retes, mercader de plata y apartador general de oro y plata de esta Nueva España, y vecino de la ciudad de México, una esclava mulata llamada Josefa, de edad de treinta años, que le vendió a doña María de Angulo, en trescientos treinta pesos de oro común que le ha pagado en reales, Cipriano de Arguello, a nombre del comprador. Junio 26 de 1657. C.31. L.20. Fs. 68-68v.

Por otro lado, el *obligado del abasto de carnicerías*, recordemos que la obligación fue el contrato establecido entre una villa o ciudad y un particular que prometía abastecer de carne, jabón, tocino, etcétera.<sup>40</sup> Para ellos eran

<sup>39</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. I, p. 327.

<sup>40</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. III, p. 4.



fundamentales los esclavos quienes en calidad de cargadores, trasladan los productos de una jurisdicción a otra.

1658. Toluca San José de, ciudad. Blas Pérez Cabeza de Hierro, vecino de la ciudad de Toluca, vende a Antonio Márquez, vecino de la villa de Coyoacán y obligado del abasto de las carnicerías de esta villa y de esta ciudad, una negra esclava suya, nombrada Bernábel de la Cruz, de nación criolla, soltera, de veintiséis años de edad, en trescientos sesenta pesos de oro común, que, en reales de contado, da el comprador. Marzo 26 de 1658. C. 33. L. 21. Fs. 26–27.

Los *agricultores* y *ganaderos* eran y siguen siendo personas que teniendo posesiones grandes medianas o pequeñas de tierra, caballerías, peonías, mercedes, mayorazgos, ranchos, haciendas, desde el siglo *xvi* hasta el *xviii*, ocupaban en diferentes tareas la mano de obra africana o afrodescendiente, libre o esclavizada, en tareas como: la siembra, la cosecha, la zafra, etcétera. La mayor parte de los agricultores denominados labradores fueron poseedores de vastas extensiones de tierra, llamadas haciendas, algunas de ellas con especificidad en la producción.

Para el caso de los ganaderos, las actividades a las que destinaban su servidumbre eran diversas, las cuales iban desde vaqueros, arrieros, caporales. A las personas de origen africano o a sus descendientes, los ocuparon para la el pastoreo, el cuidado de los animales, la arriería o la vaquería, para todas las actividades del campo y también para el servicio doméstico en el interior de las casas grandes.

Dentro de los documentos notariales se encuentran bastos ejemplos de compra-venta de personas esclavizadas para tierras de cultivo, como ejemplo tenemos a la familia Sámano Turcios de la encomienda de Zinacantepec, en el siglo *xvi*, hacendados posteriores los sucesores, administradores de haciendas entre las que destacan La Concepción (La Gavia) El Hospital, La Loma, etc. Para el caso de la ganadería la Familia de la Banda o la Gómez Maya en Ixtlahuaca, en el siglo *xvi*, y en el *xviii*

sus descendientes, compradores y vendedores de esclavos, que ocupaban en su trabajo como criadores de ganado: “1670. Toluca, San José de, ciudad. Nicolás de Borja, vecino de la ciudad de San José de Toluca, declara haber vendido el año pasado a Nicolás de Vargas, dueño de la hacienda de hacer azúcar, una mulata prieta, soltera, llamada Magdalena, criolla de treinta años, con una hija suya llamada María, de dos años de edad, en cuatrocientos cincuenta pesos, ambas que comprador le pagó”. Agosto 22 de 1670. C. 27. L. 9. Fs. 155v.-156.

Al *capataz*, lo entendemos como superior o principal de algún oficio o gremio mecánico, viene del latín *caput*, porque es como cabeza de todo el gremio:<sup>41</sup> “1632. México, ciudad. Diego Ramos de Almazán, capataz de la Casa de Moneda de la ciudad de México, y vecino de ella, libera a Gonzalo de Saltes de la fianza que dio a Diego López, residente en la ciudad de México y vecino de Zacatecas, cuando le empeñó un negro y una negra llamado Bartolomé de tierra Congo y Felipa, su mujer, de tierra Angola, de cuarenta años de edad, en doscientos cincuenta pesos de oro común”. Junio 9 de 1632. C. 21 L.15. Fs.28v.-29.

En específico de los *obrajes*, no es un oficio, no obstante, fueron espacios fundamentales para el desarrollo de actividades de esclavos y trabajadores remunerados, pues en estos talleres manufactureros los trabajadores desempeñaban diferentes funciones dependiendo de la labor del obraje, así se encontraban los textiles que mantenían una división del trabajo parecida a la de la minería, en la que desempeñaban el trabajo más pesado los esclavizados, de tal forma que los teñidores de la lana podrían enfermar de las extremidades inferiores, en ocasiones los obrajeros no compraban a las personas esclavizadas, porque llegaban por dos vías: la deuda de sus dueños, pagada a través del trabajo de ellos, o los delitos cometidos, que la sentencia confinaba al trabajo pesado de un obraje el que funcionaba eventualmente como cárcel o bien trabajadores libres que eran contratados para aprender el oficio. El ejemplo está en:

.....  
<sup>41</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. I, p. 139.



1635. Toluca, villa. María de Vargas, viuda de Juan Landero, vecina de la villa de Toluca, alquila a Matías Gutiérrez Rojo, dueño de obraje, vecino de la misma villa, dos esclavos cautivos, llamados: Francisco Angola, y Juan, de color moreno, por un año que comienza a correr desde la fecha de esta escritura, para que le sirvan dentro y fuera de su casa, dándoles un vestido de sayal, capa, calzón, ropilla, cien pesos de oro común, la comida y si tuvieren alguna enfermedad los ha de curar por su cuenta. Noviembre 8 de 1635. C.28 L.16 Fs.190–191v.

Mientras que el *tejedor*, definido como el que teje, tomase frecuentemente por el fabricante de telas.<sup>42</sup>

1630. Toluca, villa. El doctor Juan Pareja de Rivera, racionero de la iglesia catedral de la ciudad de México, entrega a Gabriel de la Torre, vecino de Toluca, por dos años y medio, un esclavo chichimeco rayado llamado Alonso, para que le enseñe el oficio de tejedor de enaguas, con la advertencia de que, si al término del tiempo señalado no hubiere aprendido a hacer lo correspondiente a ese oficio, le pagará por cada día lo que gana un oficial, hasta que su esclavo acabe de aprender. Diciembre 11 de 1630. C.10. L. 9. Fs. 20v. 21v.

Uno de los más conocidos fue el *beneficiado de azúcar*, el que goza y posee beneficio de hacer o producir azúcar.<sup>43</sup>

Los ingenios en el valle de Toluca, no los podemos concebir por el clima que impera en tal valle, sin embargo si consideramos que el valle de acuerdo a lo que Rosaura Hernández afirma, se incluye la parte sureste y encontramos Malinalco, en donde se desarrolló el cultivo de la caña de azúcar, de igual forma hacia el poniente.<sup>44</sup> en las tierras que pertenecieron al encomendero Sámano Turcios, se efectuó esta actividad, en

<sup>42</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. III, p. 265.

<sup>43</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. I, p. 593.

<sup>44</sup> Rosaura Hernández, *El Valle de Toluca, época prehispánica y siglo XVI*.

la que encontramos para el año de 1626 a Alonso de Solórzano, vecino y mercader de la villa de Toluca, otorgando poder a su mayordomo Domingo Hernández, para que a su nombre venda un esclavo negro criollo, llamado José de la Cruz, al precio que considere conveniente y con el dinero que obtuviere, compre otro negro bozal, para que lo meta en el beneficio de la hacienda de azúcar, propiedad del mismo Solórzano. C.7. L. 13. Fs. 19v-20.

De la misma actividad se deriva el *maestro de hacer azúcar*, en los ingenios azucareros el trabajo desempeñado por el maestro de hacer azúcar era de los más apreciados, porque su oficio era un arte que en el caso de Xalmolonga, el administrador afirmó a la muerte de uno de ellos, que pasarían años para poder preparar a otro esclavo para que desempeñara el cargo de maestro de hacer azúcar, en este espacio era el trabajador más importante, y quizá del ingenio completo, era el maestro de azúcar, el precio de este esclavo fue muy alto, la experiencia que adquirió durante años, fue su carta de presentación para la importancia tan grande que tuvo, tal como enuncia Luis Mario Schneider, que “durante el decenio de 1720 el maestro de azúcar de Jalmolonga, el empleado más importante del ingenio, era un esclavo llamado Juan Hernández era tan valioso para la hacienda que cuando murió en una epidemia de sarampión en 1730, el padre Matías de Alvear, dijo que pasarían cuando menos dos años antes de que pudiera producirse azúcar de la misma calidad que laboraba Hernández”.<sup>45</sup>

Los *mineros* se llamaban así a los que tratan y trabajan en la mina,<sup>46</sup> el contexto en el que encontramos la posesión de las personas de origen africano o sus descendientes, es el de los dueños o administradores de las minas, que son las personas que los compraban o contrataban para el trabajo de barretero, achicador o ateca, dentro de las minas. Los comprados a través de los protocolos de la Notaría N° 1 de Toluca, fueron llevados a las minas de: Sultepec, Temascaltepec, Zacualpan y Taxco, principalmente.

<sup>45</sup> Schneider Mario, *Monografía de Malinalco*, pp. 111-112.

<sup>46</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. II, p. 571.



1687. Toluca San José de, ciudad. Juan de Gorrosquieta, vecino del Real de minas de Sultepec, y dueño de la hacienda de minas en ese lugar, se obliga a pagar a Domingo Martínez de Castro, vecino y labrador en esa jurisdicción mil ciento treinta y nueve pesos de oro común, que por hacerle bien y buena obra le prestó para el avío de su hacienda. Pagará dentro de cuatro meses, en garantía de pago le hipoteca dicha hacienda nombrada San Juan con todo lo que le pertenece y dos esclavos, uno nombrado Antonio de la Cruz, mulato soltero de catorce años y la otra nombrada María de la Cruz, mulata soltera de doce años, quienes son esclavos suyos nacidos en su casa. Mayo 14 de 1687. C. 43. L. 10. Fs. 207v.-208v.

Sumando al *platero*, quien era el artífice que labra la plata, haciendo con ella varias cosas de dicho metal.<sup>47</sup>

1622. Toluca, villa. Domingo Díaz, vecino de la jurisdicción de la villa de Toluca, a nombre y con poder de Fructuoso Díaz, platero de oro y vecino de la ciudad de México, vende a Diego Gómez del Castillo, vecino de la villa de Toluca, un esclavo negro llamado Simón, bozal, de tierra Angola, que es de cuenta del capitán Francisco de Andrada, cautivo, habido en buena guerra y no de paz, libre de hipoteca u otro enajenamiento, sin asegurar no tener tachas, ni enfermedades públicas o secretas, en trescientos cuarenta pesos de oro común, que ya ha sido pagado en reales de oro y plata. Febrero 25 de 1622. C. 20. L. 11. Fs. 13-15v.

Los *confiteros*, definidos como los que tenían por oficio hacer y vender toda suerte de dulces y confituras.

1649. Metepec, pueblo. Esclavo, venta. Pedro Guerrero, vecino y mercader de la villa de Toluca, estante en el pueblo de Metepec, vende a

<sup>47</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. III, p. 293.

don Baltazar de los Reyes, gobernador de los naturales del pueblo de Tepemajalco, un negro, su esclavo llamado Antonio de la Cruz, de tierra Angola, que le compró a Gonzalo Rodríguez de Tejada, confitero, vecino de la ciudad de México, en cuatrocientos pesos de oro común; doscientos que entregó de contado y los restantes para en un lapso de seis meses, el cual vende por esclavo cautivo sujeto a servidumbre. Junio 22. C. 19. L. 1. Fs. 141v–142v.

Los *curtidores* fueron trabajadores que curtía y adobaban las pieles, la villa y posterior ciudad de Toluca, durante los siglos XVI, XVII y XVIII tuvo tenerías en las que ocupó la mano de obra esclavizada.

1649. Toluca, villa. Juan Melchor, vecino de la villa de Toluca, vende a Diego López, dueño de curtiduría, en términos de Zinacantepec, un negro esclavo suyo llamado Melchor, criollo de veinticuatro a veinticinco años de edad, mismo que compró a los albaceas Doña Leonor Gutiérrez, viuda de Juan Fernández Maldonado, y ahora lo vende, por esclavo sujeto a servidumbre y cautiverio, libre de obligación, empeño e hipoteca, sin asegurar que no tiene vicio, tacha, defecto ni enfermedad, en cuatrocientos cincuenta pesos. Febrero 26 de 1649. C.29. L.6. Fs. 20 20v.

El *herrero* es y fue el artífice que labraba y pulía el hierro.

1632. México, ciudad. Juan Ambrosio, maestro de herrero, vecino de la ciudad de México, vende a Juan de Miraelrío Tovar, vecino de la misma ciudad, una esclava negra, nombrada Francisca de nación Bañol, de cuarenta y cuatro años de edad más o menos, la cual vende por esclava cautiva, habida de buena guerra, sujeta de servidumbre, en trescientos cuarenta pesos de oro común, doscientos cincuenta le dio en reales de contado y los noventa restantes los entregará para finales de enero del próximo año. Noviembre 4 de 1632. C. 10. L. 15. Fs. 72–73.



*Carpinteros* eran maestros u oficiales que labraban la madera para edificios y obras caseras.<sup>48</sup> Este tipo de trabajadores también compraron, contrataron o vendieron esclavos, en este caso se puede afirmar aún sin tener los documentos que lo fundamenten, que ocuparon esa mano de obra en sus labores, porque dentro de sus talleres se encontraban aprendices esclavizados y libres.

1637. México, ciudad. Catalina Muñiz, viuda de Juan Rodríguez, vecina de la ciudad de México, en la calle del convento de las descalzas de San Francisco, vende a Pedro de la Torre Yapan, vecino de la misma ciudad y oficial de carpintero de la calle de San Francisco, una esclava negra llamada María, de tierra Nova, de cuarenta y cinco años de edad, que compró a Diego de Quero, a Doña Francisca de Velasco, su hija y al alférez Francisco de Velasco, según escritura del 16 de diciembre de 1636, hecha ante el escribano Francisco Flores, la vende por esclava cautiva, libre de obligación, empeño e hipoteca, sin asegurar no tener vicios, defectos ni enfermedad, en doscientos cuarenta y cuatro pesos de oro común, que le pagaron en reales de contado. Marzo 9 de 1637. C. 16 L.1 Fs.54v.–55v.

De los oficios probablemente de mayor esfuerzo, fue el *empedrador*, siendo este el trabajador que se dedicaba a empedrar las calles, los patios de las casas principales o de las construcciones del gobierno o de la iglesia.

1641. México, ciudad. Don Gaspar de Villanueva Zapata, vecino de la ciudad de México, otorga poder a Cipriano de Argüello, vecino de la dicha ciudad, para que a su nombre pueda recoger y llevar ante él a la esclava negra María, criolla de esta ciudad, de veintiocho años de edad, poco más o menos, que compró a Juan Álvarez Toledano, maestro empedrador, que se le huyó y está en la villa de Toluca, junto con un

<sup>48</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. II, p. 191.

mulatillo, su hijo, de un año de edad; para lo cual le autoriza expedir los recibos que fueran necesarios. Julio 9 de 1641. C. 16. L. 4. Fs. 46-47v.

Incluso el *cuchillero*, por un lado, fue el oficial encargado de hacer cuchillos, la contradicción interna en el ejercicio de este oficio es evidente, las ordenanzas prohibían que los esclavos portaran armas de cualquier índole, incluyendo las blancas, entonces, ¿cómo explicar que se tuviera a un esclavo negro como oficial de hacer cuchillos? su precio era alto y siempre estaba bajo vigilancia del maestro de hacer cuchillos.

1643. Toluca, villa. Juan de Macalla, el viejo, vecino de la ciudad de México, estante en la villa de Toluca, vende a Juan de Onrubia, vecino de la misma villa, un esclavo negro llamado Francisco de la Cruz, nativo de Angola, casado con una india de unos treinta años, oficial de hacer cuchillos, en cuatrocientos pesos de oro común que el comprador ya le ha dado, lo vende por esclavo sujeto a servidumbre y cautiverio, libre de obligación, empeño e hipoteca y con todas sus enfermedades y defectos. Marzo 5 de 1643. C. 16. L. 6. Fs. 55v.-56.

Por otro lado, también estaba el *panadero*, al ser el oficial que elaboraba pan, actividad para la cual requería ayudantes para su amasijo, por lo que compraba o contrataba personas esclavizadas o libres.

1637. México, ciudad. Martín de Elgorriaga, panadero en el barrio de la Compañía de Jesús, y Catalina de Arévalo, su mujer, vecina de la ciudad de México, principales deudores y Juan Fernández Delgado, vecino de la calle del reloj, en la misma ciudad, se comprometen a pagar para fines de abril de este año a Tomás de Cicilia Pinzón, mil ciento cincuenta pesos de oro común en reales que le prestó a los principales deudores. En garantía de pago hipotecan siete esclavos: una mulata llamada Francisca Gutiérrez, con dos hijos cuates llamados Juan y Melchor, de un año, y otra mulata llamada Juana Hernández de veinte años



que compraron al Hospital del Amor de Dios; según escritura expedida por su administrador Martín González de Lanciego; Luisa, negra de veinticinco años, de tierra Angola, que compraron a Hernando de Peñaloza; Pablo, negro de dieciséis años que compraron a doña Jerónima de Zepeda; Úrsula, mulata de dieciséis años, nacida y criada en su casa. Enero 13 de 1637. C. 16. L. 1. Fs. 23v.-25.

En el caso del *salitrero* eran las personas que trataban o comerciaba el salitre: “1635. México, ciudad. Francisco de Ortega, vecino de la ciudad de México, otorga poder a Antonio Hernández, chino libre, salitrero y a Diego de Azpitia, estantes en la misma ciudad, para que vendan un esclavo mulato llamado Juan Domínguez de cuarenta años, esclavo sujeto a servidumbre”. Febrero 24 de 1635. C.14. L. 1. Fs. 39-39v.

Sumado a ellos están los *sastres*, quienes fueron persona que desarrollaba el oficio de cortar vestidos y coserlos.

1650. Toluca, villa. Esteban García de la Palma, vecino de la jurisdicción y partido de Ixtlahuaca, como albacea y tenedor de los bienes de Doña Juana de la Banda, su mujer, difunta, da poder a Pedro García, maestro del oficio de sastre, vecino de la ciudad de México, para que a su nombre pueda vender de contado, a las personas y al precio que le pareciere, un mulato esclavo que quedó por bienes de Doña Juana, llamado Nicolás de Rueda, de veintiséis años de edad poco más o menos, que está en el obraje de Antonio Álvarez, vecino de la dicha ciudad, vendiéndolo por esclavo sujeto a servidumbre, libre de empeño e hipoteca, con cuyo procedimiento pagará a Luis Gómez de la difunta. Le da poder para que cobre a Antonio Álvarez el servicio que el esclavo le ha dado por ocho meses. Septiembre 17 de 1650. C. 19 L.1 Fs. 203-204.

En el caso de los *zapateros*, eran oficiales dedicados a la manufactura y compostura de alpargatas y zapatos, cuando el negocio de estos trabajadores crecía como cualquier otro ramo de manufactura requería

de ayudantes que en algunas ocasiones fueron esclavos negros: “1657. Toluca San José de. Ciudad. Juliana Pérez, mulata libre, vecina de la ciudad de San José de Toluca, viuda de Juan Aguilar, mulato zapatero, vende a Agustina Ramírez, vecina de esta ciudad un corral que está a espaldas de la casa en que vive, en el callejón que atraviesa de la calle real que sale de la plaza, al barrio de San Juan Bautista, a la calle que sale de la cerca del convento de esta ciudad al camino de México”. Septiembre 7 de 1657. C. 31. L. 20. Fs. 80v.–81.

Los *cereros* tuvieron esclavos para labrar la cera y tenían tienda para vender el producto. No obstante, el *cerero mayor* era el jefe que en la casa real servía en el oficio de la cerería y cuidaba la cera reconociendo la que se gastaba en determinados episodios de consumo masivo: “1686. Don Francisco Valero de Rojas, vecino del pueblo de Metepec, vende a Felipe Manzano, vecino y maestro de cerero de la ciudad de México, una negra esclava, nombrada María de la Cruz, criolla de treinta y siete años, en cuatrocientos pesos”. C. 37. L. 18. Fs. 17–18v.

Incluso el *tocinero* que era la persona que vendía tocino: “1605. Toluca, villa Ana Ramos, vecina de la villa de Toluca, da poder a Esteba Landero, su hermano, para que reciba una negra llamada María Lucrecia, de tierra Angola, que compró a Alonso Díaz, tocinero para que a la vez la venda a la persona que la quiera”. Junio 14 de 1605. L. 6. C. 4. Fs. 133–133v.

En cuanto a las *profesiones libres*, recordemos que la profesión era concebida como un modo de vida que cada persona tiene y le usa y ejerce públicamente.<sup>49</sup> La profesión es el resultado de un estudio universitario.

*Maestro* es el que sabe y enseña cualquier arte o ciencia.<sup>50</sup>

*Architecto* era el maestro de obras que idea y traza las fábricas y los edificios. El origen de esta voz es griego:<sup>51</sup> “1635. México, ciudad. Lázaro de Torres, maestro de arquitectura, vecino de la ciudad de México, vende a

<sup>49</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. III, p. 395.

<sup>50</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. II, p. 454.

<sup>51</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. I, p. 378.



Francisco de Ortega, administrador general del estanco de la pólvora de Nueva España, un esclavo negro, llamado Francisco Caravalle, de treinta y cinco años, cautivo, sujeto a servidumbre, asegurándole no ser borracho ni huidor, en trescientos treinta pesos que le pagó en reales”. Enero 16 de 1635. C. 13. L. 1. Fs. 13v-14v.

Los médicos y cirujanos fueron individuos que se desempeñaban en el arte de la cirugía. El que examinado y aprobado ejercita el arte de la cirugía y barberos. Incluso en ocasiones también los encontramos como flebotomianos.<sup>52</sup> “1639. Toluca, villa. Alonso de Estrada, mercader, vecino de la villa de Toluca, vende a Juan García, maestro del arte de cirugía, vecino de la ciudad de México, un mulato nombrado Juan de veinticuatro años que le vendió a Rodrigo Arias, vecino de Colima, lo vende por esclavo suyo, cautivo, sujeto a servidumbre, libre de empeño, hipoteca u otra enajenación, en trescientos cincuenta pesos de oro común que el comprador ya le ha dado en reales de plata”. Diciembre 9 de 1639. C.21 L.18 Fs.56-56v.

*Bachiller*, eran individuos de primer grado otorgado por las universidades a la que ha ido y estudiado en alguna facultad una persona.<sup>53</sup> Comúnmente se da este nombre a los abogados, también denominados licenciados. Esta es la profesión que predomina en los protocolos de la Notaría N°. 1 de Toluca, de los siglos XVI, XVII y XVIII: “1627. Zinacantepec, pueblo. Andrés del Olmo, vecino de la villa de Ixtlahuaca, vende al Bachiller Andrés de Ressa Brahojos, un esclavo suyo llamado Francisco, de tierra Angola, de treinta años de edad, cautivo en buena guerra, en la cantidad de cuatrocientos pesos de oro común”. Septiembre 25 de 1627. C.6. L.1. Fs. 57v.-58.

*Boticario*. Definido en el Diccionario de autoridades como “el que hace o vende las medicinas o remedios”<sup>54</sup> Al igual que los otros profesionistas u oficiales, requería de mano de obra de auxilio que eventualmente la ocupó un esclavo negro.

<sup>52</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. II, p. 526.

<sup>53</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. I, p. 527.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 661.

1660. Toluca San José de, ciudad. El bachiller Alonso de Molina, presbítero domiciliado del Arzobispado de México, albacea y tenedor de bienes y uno de los herederos de Doña Beatriz de la Fuente, su madre, difunta, viuda de Francisco Molina, vende a Juan Díaz del Castillo, maestro de boticario, Vecino de la dicha ciudad, un mulato nombrado Francisco de siete años de edad, hijo de una mulata, llamada Beatriz de la Candelaria, difunta, esclava que fue de Doña Beatriz. El esclavo está sujeto a servidumbre, libre de empeño, hipoteca u otra enajenación, la vende en ciento cuarenta pesos de oro común. Abril 28 de 1660. C. 33. L. 15. Fs. 49–50.

Mientras que el *Pintor*, fue el que profesaba o ejercitaba el arte de la pintura:<sup>55</sup> “1635. México, ciudad. Don Diego Méndez de Carrión, vecino de la ciudad de México, vende a Luis Juárez, maestro pintor, un esclavo negro nombrado Gabriel, de tierra Congo, de veinte dos años aproximadamente, en cuatrocientos sesenta y cinco pesos de oro común, en reales de contado, lo vende por esclavo habido en buena guerra, sujeto a servidumbre, libre de empeño, hipoteca u otra enajenación; asegura que no es ladrón, borracho ni huidor”. Abril 3 de 1635. C. 13 L. 1 Fs.64–65v.

El *dorador* fue un trabajo significativo para la dinámica religiosa, ya que era el artífice que daba o cubría de oro algún metal o madera:<sup>56</sup> “1634. México, ciudad. Esclavo, venta. Andrés Sáenz, vecino de la ciudad de México, como albacea y tenedor de bienes de Andrés de Benavente, difunto, vende a Pedro Alonso Carabajo, maestro de espadero y dorador, un negro llamado Juan, originario de Angola, de veintitrés años de edad, sujeto a servidumbre y cautivo, en seiscientos veinticuatro pesos de oro común”. Agosto 17. C. 11. L. 2. Fs. 92–92v.

También estaban el *espadero* quien vendía, acicalaba, pulía y guarnecía las espadas:<sup>57</sup> “1634. México, ciudad. Andrés Sáenz, vecino

<sup>55</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. III, p. 277.

<sup>56</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. II, p. 338.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 588.



de la ciudad de México, como albacea y tenedor de bienes de Andrés Benavente, difunto, vende a Pedro Alonso Carabajo, maestro de espadero y dorador, un negro llamado Juan, originario de Angola, de veintitrés años de edad, sujeto a servidumbre y cautivo, en seiscientos veinticuatro pesos de oro común”. Agosto 17 de 1634. C.11 L.2 Fs. 92–92v.

*Mayordomo.* El jefe principal de alguna casa ilustre a quien están sujetos y subordinados los demás criados y a cuyo cargo está el gobierno económico de ella.<sup>58</sup>

1649. Metepec, pueblo. Autos seguidos por Pedro González Franco, vecino de la ciudad de México en los que declara que hace diez años más o menos que siendo deudor de Cristóbal Fernández Huelva, labrador en el valle de Metepec, en trescientos pesos por unos bueyes que le vendió, le empeñó un negro esclavo suyo llamado Antonio, muy inteligente, que entonces le servía de mayordomo en las haciendas de labor que tenía en los altos de Tacuba y en las canteras de los Remedios y que durante todo este tiempo, Fernández se ha servido del esclavo, en el ministerio de la labranza, lo que calcula ha importado cien pesos anuales, por ser este el salario ordinario que se da a un mozo, además de la comida, y que conforme a derecho deben deducirse de la deuda; siendo de esta manera. Fernández se convierte ahora en deudor de González Franco, por lo que éste pide le pague y devuelva al esclavo. El demandado alega no haber recibido servicios del esclavo por ser bozal y estar imposibilitado para trabajar por las múltiples enfermedades que padece. Noviembre 4 de 1649 Enero 26 de 1650. C. 21. L. 21. 13 Fs.

## De servicios personales

*Sirviente personal o doméstico.* El que sirve como criado.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 519.

1654. Metepec, pueblo. Mariana López de Riofrío, viuda de Luis de Navarra, vecina de la villa de Toluca, se obliga a pagar a Alonso de Ontiveros, vecino y mercader de la misma villa, cien pesos de oro común que le prestó en reales, para dentro de un año. En garantía del pago, la otorgante empeña un esclavo mulato de doce años nombrado, Juan, nacido en su casa, para que mientras tanto el señor Ontiveros se sirva de él, pagándole un peso mensual por sus servicios, que se restarán de la deuda principal. Febrero 7 de 1654. C. 19. L. 2. Fs. 70v. 71.

*Camarero*, quien era el criado que asistía a vestir y a acompañar a su amo y andaba siempre cerca de su persona, cuyo empleo se conservaba en las casas de los grandes señores, y es como jefe que mandaba a todos los criados de la cámara y está a su cargo lo que se gasta en la cámara de su amo:<sup>59</sup> “1620. México, ciudad. Don Diego de Alarcón, camarero de Don Pedro Cortés, Marqués del Valle, empeñó a la viuda de Martín de Arratia, María de los Reyes, un esclavo negro de tierra Congo, de 26 años, lo vende a Juan de Tavera en 320 pesos, para darle al camarero el dinero, a cuenta de los 721 pesos que le debe”. Septiembre 16 1620 C. 7. L.7.Fs.149-149v.

### **A manera de conclusión**

La sociedad toluqueña del siglo XVI, al igual que el resto de la sociedad novohispana, fue una formación social completamente heterogénea en su conformación racial, social, política y económica, trabajaron en las más diversas actividades, desde las conocidas por todos: agricultura, ganadería, comercio, hasta aquellas que sin saberlas existían: dorador, síndico de convento, camarero, etcétera. En cada uno de los ámbitos de la esfera pública o privada, para cada uno de los trabajos desempeñados en el clero o en la burocracia, en los oficios libres o en las profesiones,

<sup>59</sup> Real Academia Española, *op. cit.*, vol. 1, p. 86.



se requirió mano de obra, la que fue contratada o comprada, rentada o hipotecada según la condición del trabajador: libre o esclavizado.

Este texto abordó el trabajo de personas de origen africano y afrodescendiente, ligados al trabajo de personas de origen europeo o americano, y a través de los ejemplos de documentos notariales extraídos del Archivo General de Notarías del Estado de México, y recuperados a partir del Catálogos de Protocolos de la misma notaría, coordinados por la maestra María Elena Bribiesca, el lector puede conocer la variedad de cargos desempeñados por los diferentes integrantes del clero, la burocracia y los oficios y profesiones libres.

La esclavitud en Nueva España fue un fenómeno presente en los indígenas, chinos y negros, explotados por españoles peninsulares, españoles criollos y mestizos con poder social y económico. La esclavitud indígena desapareció legalmente en 1542 con las Leyes Nuevas, después de una controversia sobre la existencia del alma del natural de América, y su derecho a la libertad. La esclavitud china se dio en menor número que la negra y sus trabajos se desarrollaron sobre todo en el ámbito de lo doméstico, mientras que la esclavitud negra echó raíces profundas en la sociedad novohispana, durante los siglos *xvi* y *xvii* fueron transportadas miles de personas africanas a las costas de la Nueva España, e introducidas y vendidas para trabajar en las más variadas actividades, en las que nunca se tomó en cuenta su procedencia social y cultural completamente diferente a la cultura y sociedad indígena y española.

¿Qué significancia tuvieron los trabajadores africanos y a sus descendientes el crecimiento social, económico y cultural en la historia novohispana? Ésa es una pregunta para la reflexión. Al mirar las construcciones coloniales que sobreviven, al escribir sobre el virreinato de Nueva España, o al referirnos a los comerciantes del Parián, a la plata novohispana, a la caña de azúcar, no olvidemos que cualquier trabajo común o exclusivo, siempre estuvo presente un africano o su descendencia, esclavizado o libre.

## Fuentes de consulta

### Archivo

Archivo General de Notarías del Estado de México, sección histórica. Notaría Núm. 1  
AGNEM.

### Bibliografía

- Aguirre Beltrán Gonzalo. *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, 1989, FCE, México.
- Briebesca, Sumano María Elena (coord.) *Catálogo de protocolos de la Notaría Núm. 1 Toluca 1566-1633*, vol. I, 1984, Gobierno del Estado de México, México, 259 pp.
- \_\_\_\_\_, *Catálogo de Protocolos de la Notaría Núm. 1 Toluca 1560-1631*, vol. II, 1990, UAEMEX, México, pp.339.
- \_\_\_\_\_, *Catálogo de Protocolos de la Notaría Núm. 1 Toluca 1610-1626*, vol. III, 1989, UAEMEX, México, pp. 296.
- \_\_\_\_\_, *Catálogo de Protocolos de la Notaría Núm. 1 Toluca 1558-1785*, vol. IV, 1994, UAEMEX, México, pp.337.
- \_\_\_\_\_, *Catálogo de Protocolos de la Notaría Núm. 1 Toluca 1602-1635*, vol. V, 1994, UAEMEX, Gobierno del Estado de México. México, pp. 244.
- \_\_\_\_\_, *Catálogo de Protocolos de la Notaría Núm. 1 Toluca 1617-1675*, vol. VI, 1992, UAEMEX, Gobierno del Estado de México, México, pp. 315.
- \_\_\_\_\_, *Catálogo de Protocolos de la Notaría Núm. 1 Toluca 1634-1761*, vol. VII, 1995, UAEMEX, Gobierno del Estado de México, México, pp. 400.
- \_\_\_\_\_, *Catálogo de Protocolos de la Notaría Núm. 1 Toluca 1638-1662*, vol. IX, 1998, UAEMEX, México, pp. 370.
- \_\_\_\_\_, *Catálogo de Protocolos de la Notaría Núm. 1 Toluca*, vols. VIII, X al XVII. (en imprenta)
- Cáceres, Rina. *Negros, mulatos, esclavos y libertos en la Costa Rica del siglo XVII*. 2000, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, San José de Costa Rica.



- Cegarra, José. “Fundamentos teórico epistemológicos de los imaginarios sociales”, en *Cinta de Moebio: Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, núm. 43, pp. 1-13. Disponible en <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-554X2012000100001> [Consultada el 30 de abril de 2025]
- Chevalier, François. *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*. 1999, FCE, México.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México, Porrúa.
- Engels, Federico. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. 2002, Ediciones Guernika, México, pp. 197.
- Flores García, Georgina. *Toluca de sangre negra: la esclavitud negra en Toluca*. México. 2005, PRI, Toluca.
- Hernández, Rodríguez Rosaura. *El Valle de Toluca, época prehispánica y siglo XVI*. 1988, El Colegio Mexiquense., H. Ayuntamiento de Toluca, Toluca, pp.159.
- Klein, Herbert S. *La esclavitud en América Latina y el Caribe*. 2013, El Colegio de México, México.
- Martínez, Montiel Luz María *Afrioamérica I. La ruta del esclavo*. 2006, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Real Academia Española. *Diccionario de autoridades*, Vol. I, II y III. 1990, Gredos, Madrid.
- Reséndez, Andrés. “La otra esclavitud. Historia oculta del esclavismo indígena”, en Maia F. Miret y Stella Mastrangelo, *México: Grano de Sal*, México, IIH-UNAM, 2019.
- Schneider, Luis Mario. *Malinalco. Monografía municipal*, 1999, Instituto Mexiquense de Cultura, México, pp. 166.
- Velázquez Gutiérrez, María Elisa. *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*. 2006, INAH-UNAM, México.

## Tesis

- Castro Gutiérrez, Medardo Felipe, *Los gremios artesanales: decadencia y abolición*, 1982, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México. [Tesis de licenciatura]

## LA ESCRIBANÍA EN TOLUCA: EL CASO DE ANDRÉS DE RUIZ CÁCERES



*Maribel Reyna Rubio*

*mreynar@uaemex.mx*

*Facultad de Humanidades, UAEMEX*

### **Introducción**

Los escribanos llegan a Nueva España desempeñando un oficio público otorgado por el rey, el cual consistía en escriturar tanto los negocios privados como los actos judiciales. Sus documentos garantizaban la validez jurídica de los actos y negocios, y tenían fuerza probatoria ante cualquier tribunal. Su obligación, era la de interpretar la voluntad de las partes para formular un instrumento público, llamado escritura, conforme al derecho.

Por lo tanto, era indispensable que el escribano tuviera una formación especializada tanto en el arte de la escritura como en el derecho. Sin embargo, el trabajo de los escribanos iba mucho más allá de redactar y dar fe de los documentos públicos.

Por el oficio de escribano, pudieron alcanzar posiciones importantes y estrechar vínculos con miembros de las élites locales al formalizar un sinnúmero de negocios y contratos como ventas de inmuebles y esclavos, compromisos crediticios, tasaciones patrimoniales, otorgamiento de poderes, testamentos, codicilos, fianzas, dotes, pleitos judiciales, arrendamientos, etcétera.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Marcelo Gabriel Anachuri, “En cuyo testimonio así lo otorgo ante el presente escribano. Una introducción a las características e incidencia de las escribanías públicas en la práctica



Para acceder al oficio de escribano era necesario el nombramiento por parte del rey; había dos nominaciones, la de escribanos de número y escribanos real, los primeros sólo podían ejercer el oficio dentro de la localidad a la que estaban adscritos y los segundos podían ejercer en todo el reino, siempre y cuando no hubiese un escribano numerario. Sin embargo, las condiciones sociales y políticas en Hispanoamérica, los escribanos públicos del número fueron nombrados por gobernadores, virreyes y cabildos. Aunque esto se fue regulando y el Rey sólo concedió licencia a las autoridades coloniales para que otorgaran el oficio de escribano del número siempre y cuando quedara vacante un oficio y el nombramiento se hacía de manera provisional mientras el Rey confirmaba el cargo.

Ivonne Mijares argumenta que la ley estipulaba que el carácter patrimonial del oficio de escribano posibilitaba que estos cargos fueran arrendados, permitiéndose esto sólo cuando las mujeres y menores llegaran a adquirir una escribanía, sobre todo por sucesión testamentaria. Se intentó suprimir la perpetuidad de los oficios, reglamentar las renunciaciones a favor de terceros y hacer efectivo un examen. Aunque en el caso de Nueva España, esto no siempre se cumplió y muchos titulares de escribanías públicas designaron sustitutos para poder hacerse cargo de otros nombramientos. Para el siglo XVI, hubo cuatro maneras de acceder a la titularidad de un oficio de escribanía pública: mediante una concesión gratuita o la merced del Rey, mediante el pago de derechos a la Corona, a través del traspaso o renunciación y por vía de testamento.<sup>2</sup>

Para ejercer el cargo de escribano público era necesario ser varón, libre, mayor de 25 años, no tener ningún impedimento físico, cristiano, que demostrara su probidad moral y legal, vecino de la localidad donde había de ejercer el oficio; además de poseer conocimientos gramaticales para la redacción correcta de textos, conocimientos jurídicos

---

económica de la Salta a fines del siglo XVIII”, en *Magallánica. Revista de Historia Moderna*, p. 263

<sup>2</sup> Ivonne Mijares, *Escribanos y escrituras públicas en el siglo XVI. El caso de la Ciudad de México*, p. 52.

para la adecuada formulación de los contratos. Aunado a ello, se debía presentar un examen ante la Audiencia con asistencia de letrados quienes calificaban al candidato, lo cual se completaba con una información testificada y autenticada que demostrara los atributos personales. Las mujeres, menores de edad, mestizos, negros, encomenderos, religiosos, hijos y nietos de quemados y reconciliados por la Inquisición no podían acceder al cargo de escribano.<sup>3</sup>

Entre los escribanos que ejercieron en el valle de Toluca durante los siglos XVI y XVII, destacan, por la gran cantidad de protocolos que escribieron, Pedro Calderón, Francisco Pérez de Vargas, Cristóbal de Alarcón y Andrés Ruiz de Cáceres.<sup>4</sup> Por lo que el presente texto tiene como objetivo visibilizar la labor que como escribano ejerció Andrés Ruiz de Cáceres y su relación con la sociedad toluqueña novohispana.

## Desarrollo

Andrés Ruiz de Cáceres nació en la Villa de Almagro, en los reinos de Castilla, sus padres fueron Gaspar Ruiz y Catalina de Cáceres, residentes en la misma villa.

No se sabe con exactitud cuándo llegó a la ciudad de México, pero el 4 de noviembre de 1597 solicitó al rey el título de escribano real de Nueva España, suplicando se le recibiera información de su filiación, limpieza de linaje y habilidad.<sup>5</sup>

Estas informaciones fueron recibidas por Rodrigo de Zárate y Villegas, alcalde ordinario de la Ciudad de México y por ellas sabemos que al momento en el que hace la solicitud de título tenía 25 años, con un

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 55

<sup>4</sup> María Elena Bribiesca Sumano, *La religiosidad popular en el Valle de Toluca a través de los testamentos 1565-1623*, p. 28.

<sup>5</sup> Archivo General de Indias, México, 175, núm. 66 Confirmación de oficio: Andrés Ruiz de Cáceres



caudal de más de cincuenta mil maravedíes, y había asistido ya en oficios de escribanos.<sup>6</sup>

Andrés Ruiz de Cáceres refiere ser un hombre honrado, hábil, de confianza y poseer todas las calidades que se requieren para ser escribano, que sus padres estaban casados legítimamente según la Santa Iglesia, que eran “cristianos viejos de limpia casta y generación, no moros, ni judíos, ni de los convertidos”,<sup>7</sup> y continúa argumentando que no pertenecen a los castigados pública ni secretamente por el Santo Oficio de la Inquisición, todo ello con la finalidad de demostrar que él y su familia siempre habían gozado de buena reputación.

Para demostrarlo, era indispensable que presentara testigos que probaran lo mencionado en tales informaciones. Ante esto, Ruiz de Cáceres presentó a varios testigos, entre los que se encontraron, Matías de las Parras, Francisco Gutiérrez de la Caballería, procurador de la Audiencia de la ciudad de México, Bartolomé Rodríguez Merendón, naturales también de la villa de Almagro, en Castilla, quienes declararon conocer al escribano y a su familia.

Otros de los testigos fueron Pedro Martín Llorente, Esteban del Campo, Luis de Aguilera, escribano real, todos ellos residentes en la ciudad de México

Una vez recibidas las informaciones, el 12 de noviembre de 1597 el alcalde dio su aprobación y solicitó al Rey le diera el título de escribano, ese mismo día Andrés Ruiz Cáceres otorgó poder a su padre Gaspar Ruiz y a su hermano Leonardo Ruiz para que lo representaran ante el Rey y el Consejo de Indias para realizar todas las diligencias necesarias para el despacho del título de escribano.

Así el 15 de abril de 1598, su padre Gaspar Ruiz presentó dichas informaciones ante el alcalde mayor de la villa de Almagro, suplicando se remitieran al Consejo de Indias.

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, f. 3

<sup>7</sup> *Ibidem*, f. 2.

Finalmente, mediante una Real Cédula, el 8 de octubre de 1598 el Rey Felipe II, otorgó el título de escribano y notario público de Indias a Andrés Ruiz de Cáceres, siendo previamente examinado por el presidente y oidores de la Audiencia de la Ciudad de México.<sup>8</sup>

Para esos años, Ruiz de Cáceres ya asistía a Juan Pérez de Rivera, el mozo, quien fungió como escribano de la ciudad de México desde 1582 hasta 1631, año en el que muere. Cabe señalar que, la escribanía de Pérez de Rivera se convirtió en el centro de adiestramiento para otros miembros de la familia que deseaban seguir el oficio de escribano.<sup>9</sup> Además de colaborar como escribano con Juan Pérez de Rivera, el mozo, entre ellos se tejió una estrecha amistad, tan es así que Andrés se casó con Isabel de Rivera y Aguilar, prima de éste.

De dicho matrimonio nacieron cinco hijos, de los cuales, el mayor, Juan Pérez de Rivera Cáceres, sucedió a Juan Pérez de Rivera en la escribanía de la ciudad de México, mostrando con ello los lazos de parentesco y colaboración profesional que se habían formado desde hacía varios años atrás. Por su parte, su hijo Gaspar Ruiz de Cáceres, figura en múltiples escrituras públicas como fiador, residente en Ixtlahuaca y Diego Pérez de Rivera Cáceres le sucede como escribano de Toluca.

En 1602, Andrés Ruiz de Cáceres se mudó con su familia a la villa de Toluca y vivió ahí hasta 1633, año en el que muere. Al parecer al trasladarse a Toluca, se llevó consigo algunos protocolos que había escriturado en la Ciudad de México, dado que en el Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1, se encuentran escrituras fechadas desde enero de 1602, es hasta octubre de 1603 cuando aparecen escrituras emitidas en Toluca, podríamos pensar que a partir de ese año asumió su labor de escribano en dicha villa.

<sup>8</sup> AGI, Patronato, 293, núm. 20, r. 39, <https://pares.mcu.es:443/ParesBusquedas20/catalogo/description/132152>

<sup>9</sup> Elena Anzures Medina, *Catálogo y extractos de Protocolos de Juan Pérez de Rivera Cáceres, escribano público de la ciudad de México (1631-1658)*, p. 39, [tesis de licenciatura en Historia].



Al respecto, ¿cómo le fue posible ejercer el oficio? Porque fue hasta el 05 de noviembre 1612 cuando otorgó un poder especial a Antonio de Villafaña Quiroz, residente en la Corte de Su Majestad, con el fin de que le tramitara la compra o arrendamiento del oficio de escribano público de la villa de Toluca, ante don Pedro Cortés, por pertenecer Toluca al Marquesado del Valle. Dicha petición fue concedida, consiguiendo así el cargo de escribano público de esa villa.<sup>10</sup>

Aunque no tenemos la fecha concreta en la que consigue el título de escribano de Toluca, en una carta de obligación de pago fechada el 9 de junio de 1630, se obliga a Andrés Ruiz de Cáceres a pagar la cantidad de pesos de oro que sumare de la renta del oficio de escribano ante el Duque de Terranova, marqués del Valle, o al contador Luis Carrillo y Alarcón, gobernador del mismo estado del Valle.

Al respecto, es indudable la estrecha relación que nuestro escribano en cuestión tuvo con los gobernadores del Marquesado del Valle, pues, por ejemplo, en 1605 Juan Gutiérrez de Peralta asumió el nombramiento de gobernador de dicho marquesado y nombró a Andrés Ruiz de Cáceres como protector de los indios.<sup>11</sup>

Por lo que Ruiz de Cáceres no solamente fungió como escribano, tuvo diversos cargos como el de Juez comisario del Juzgado de Bienes de Difuntos, el de teniente de corregidor y alguacil mayor de la Santa Hermandad y el de juez comisario de la Santa Hermandad de la villa de Toluca.<sup>12</sup>

Tales funciones, le valieron para que su nombre y el de su familia, tuviera presencia en todo el Valle de Toluca y sus alrededores. Por ejemplo, en 1608, Juan Gutiérrez de Peralta, corregidor en ese momento de la villa de Toluca, lo comisionó para que, “con vara alta de la Real Justicia”, tuviera a su cargo la administración y cobranza de las ovejas en los hospitales de

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

<sup>11</sup> Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 13 de enero de 1605.-c. 6, l. 4, fs. 102-104.

<sup>12</sup> AGI, México, 163, núm. 172. Disponible en <https://pares.mcu.es:443/ParesBusquedas20/catalogo/description/4048943>

Ixtlahuaca y Jiquipilco y sus rentas y, además de esto, actuara como escribano cuando fuese necesario dentro de esa administración.<sup>13</sup> Esto nos indica que Ruiz de Cáceres pasaba algunos días en dicha jurisdicción y no sólo él sino también su hijo Gaspar Ruiz de Cáceres, quien residía en Ixtlahuaca y quien, probablemente, auxiliaba a su padre en la cobranza de las rentas, pues aparece constantemente en los negocios documentados.

El prestigio social que había alcanzado la familia Ruiz de Cáceres se vio reflejado, también, en su elevado estatus económico; por lo que los encontramos como fiadores y arrendatarios en innumerables escrituras. Muestra de ello es en 1612, cuando Andrés Ruiz de Cáceres junto con Salvador Pantoja y Agustín Martínez, se comprometieron a pagar al Deán y cabildo de la catedral de México y al canónigo Antonio de Salazar, juez visitador del Arzobispado, 2,510 pesos de oro común en reales por el remate del diezmo del partido de Tenancingo y Tecualoya, de trigo, miel, caña, anís y ganado vacuno de ese mismo año. Dos años después Salvador Pantoja, vecino de la villa de Toluca, manifestó que por mandato del canónigo Antonio de Salazar, administrador de los diezmos de la catedral de México, se le remataron los del partido de Ixtlahuaca y Jilotepec de semillas y becerraje, en 2,580 pesos y 4 tomines de oro común y que tras pasó la mitad del mencionado remate de Andrés Ruiz de Cáceres.<sup>14</sup>

El arrendamiento de diezmos fue una especie de concesión que la Iglesia entregaba a particulares para que éstos recolectaran y administraran los productos que se les diezmaba, con ellos la Iglesia no sólo se aseguraba un ingreso monetario, sino que además se evitaba los gastos de la recolección, transporte, almacenaje de productos y cuidado de los animales, pues debían hacerse cargo de ellos hasta su venta.<sup>15</sup> Parece que

<sup>13</sup> Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 10 de mayo de 1608.-c. 6, l. 7, Fo. 54bis.

<sup>14</sup> Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 8 de mayo de 1615-c. 8, l. 1, fs. 287-288.

<sup>15</sup> María Elena Bribiesca Sumano y Georgina Flores García “El arrendamiento del diezmo y la importancia social de los hacendados arrendatarios en el valle de Toluca, según los protocolos de la Notaría Núm. 1 de Toluca. 1650-1700”, en *Diálogos. Revista electrónica de Historia*.



esta actividad era muy redituable para Andrés Ruiz de Cáceres por las transacciones hechas ante el cabildo de la catedral de México; por ejemplo, 1631 el doctor don Juan de Pareja Rivera, racionero de la catedral de la ciudad de México y visitador del partido de la villa de Toluca, a nombre de don Francisco Manso y Zúñiga, miembro del Consejo de Su Majestad y del Real de las Indias, arzobispo de México y del Deán y Cabildo de la catedral mencionada, le perdonó el pago de 1,150 pesos “que ha de perder la iglesia” y exigió el pago de 3,000 pesos, de los cuales Andrés debía pagar 200 anuales hasta finiquitar dicha cantidad por el remate de dos diezmos, uno perteneciente al partido de la villa de Toluca en año de 1618 y la otra del partido del valle de Ixtlahuaca del año de 1619.<sup>16</sup> Es decir, a varios años de dichos remates, Ruiz de Cáceres aún tenía pendiente el pago de los mismos, lo cual llama la atención, pues podríamos pensar que para estos años se encontraba en crisis económica.

Ahora bien, eran tantas las funciones de Andrés Ruiz de Cáceres que en 1613 dio poder a Alonso Montero para que lo represente en sus asuntos civiles y criminales y para que diera a censo perpetuo las caballerías de tierra en el Marquesado del Valle por el precio que fuese concertado con Cristóbal de Molina, gobernador y justicia mayor del Marquesado.<sup>17</sup>

Estos negocios con el Marquesado eran conocidos por los vecinos de la villa de Toluca, pues en 1615 le otorgaron poder para manifestar su inconformidad con motivo del remate de las carnicerías, así como de las imposiciones del gobernador del Marquesado sobre las casas de esa villa; sin embargo, debido a sus múltiples ocupaciones no aceptó dicho poder y lo transfirió a Martín de Zúñiga, procurador de la Real Audiencia de México y a Diego Díaz Soltero.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 6 de febrero de 1631-c. 11, l. 1, fs. 114v-115v.

<sup>17</sup> Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 15 de agosto de 1613-c. 10, l. 15, fs. 56B-56Bv.

<sup>18</sup> Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 25 de septiembre de 1615-c. 8, l. 1, fs. 325-327v.

Tal parece que era muy amplio el territorio que administraba Andrés, pues en 1617 otorgó poder a Francisco Díaz Navarrete, vecino de la ciudad de México, para que lo representara ante la Real Almoneda, “haciendo las posturas que le pareciere en la provincia de Ixtlahuaca y villa de Toluca, Atarasquillo, Tenango y otras partes.”<sup>19</sup>

En cuanto al nombramiento como alcalde de la Santa Hermandad, no se tiene noticia de cuándo le fue otorgado, pero para 1620 ya aparece en las escrituras con este cargo. Ello supuso que Ruiz de Cáceres tuviera amplio conocimiento del territorio, así como que contara con un grupo de oficiales que le auxiliaran para guardar la seguridad del mismo.

La influencia que ejercía sobre el valle de Toluca, lo llevó a comerciar ciertos productos, entre ellos mercaderías de Castilla, de China o de la tierra, vinos, cacao, azúcar, lo cual quedó asentado en una carta poder otorgada en 1620 a Francisco Rodríguez Magallanes, vecino de la villa de Toluca.<sup>20</sup>

Seguramente en esta década de 1620, Andrés Ruiz de Cáceres alcanzó su máxima fortuna, pues en 1623 se realizaron los autos del inventario de sus bienes de Andrés Ruiz de Cáceres ante Juan Cortés, corregidor de la villa de Toluca.<sup>21</sup> Sin embargo, el inventario se encuentra en el Archivo General de Indias; como escribano, debió otorgar testamento, pero no lo hemos encontrado.

Además del comercio, Andrés Ruiz de Cáceres tenía varias caballerías de tierra, dos de ellas, las concedió a censo perpetuo al Marqués del Valle; las cuales se ubicaban “desde la cerca que divide este lugar con la jurisdicción de Zinacantepec y hasta llegar a confrontar con la puerta de la hacienda que fue de Alonso Maya, entre los caminos que van de la dicha villa a Zinacantepec y el que va de San Mateo a San Luis, cuyas diligencias se hicieron a pedimento de Alonso Díaz, criado del Marqués del

<sup>19</sup> Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 7 de abril de 1617-c. 8, l. 7, fs. 23-23v.

<sup>20</sup> Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 18 de mayo de 1620-c. 7, l. 7, f. 117.

<sup>21</sup> AGI, México, 163, núm. 172. Disponible en <https://pares.mcu.es:443/ParesBusquedas20/catalogo/description/4048943>



Valle”.<sup>22</sup> Otras cuatro caballerías de tierras se las rentaba el Marqués del Valle por 30 pesos de oro común al año, las cuales colindaban, por una parte con el pueblo de Tlacotepec y por otra con el barrio de Capultitlán, por el Poniente con el barrio despoblado de San Simón y por el Norte con la hacienda de labor de Juan Cortés.<sup>23</sup>

Además de las caballerías, Andrés Ruiz de Cáceres tenía una huerta de platanar y naranjos, nombrada Zacazonapan, en Temascaltepec, la cual puso en venta en 1621, aunque no se sabe si esto se concretó. También era dueño de varias casas, una de ellas la vendió a Hernán Pérez Cabeza de Hierro en 1630, la cual lindaba con casas de Alonso Pérez, y por delante con el río que pasa por la villa de Toluca; la cual compró de Magdalena de la Portilla, viuda de Francisco Sánchez, “con todas sus pertenencias y servidumbres libre de censo e hipoteca, en la cantidad de 300 pesos de oro común”.<sup>24</sup>

En el mismo año Hernán Pérez Cabeza de Hierro, vecino de la villa de Toluca, a nombre de Andrés Ruiz de Cáceres, registró una mina de oro, plata u otro metal ante el almirante don Martín de Uarte Fernández Cerón y Tavera, alcalde mayor de la provincia de Ixtlahuaca, Metepec y su jurisdicción. Dicha mina la descubrió en el pueblo de San Juan Jiquipilco, en la provincia de Ixtlahuaca y la nombró Santa Catarina Mártir.<sup>25</sup>

Además de la mina, Andrés Ruiz de Cáceres tenía haciendas, una de ellas de labor y cría de ganado prieto en Toluca, la cual heredó de doña Jerónima de la Serda, viuda del regidor Francisco Escudero de Figueroa. Dicha hacienda colindaba con la estancia llamada “Del Marqués” y fue puesta en arrendamiento en 1631, junto con el ganados, semillas y aperos que le pertenecían.<sup>26</sup>

.....  
<sup>22</sup> Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 22 de febrero de 1621-c. 7, l. 7, fs. 159-159v.

<sup>23</sup> Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 9 de julio de 1622-c. 7, L. 8, fs. 46-47v.

<sup>24</sup> Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 8 de febrero de 1630-c. 10, l. 7, fs. 33v-34v.

<sup>25</sup> Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 28 de noviembre de 1630-c. 11, l. 1, fs. 87-88.

<sup>26</sup> Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 27 de abril de 1631-c. 11, l. 1, fs. 140-141.

No sabemos la fecha exacta de su muerte, pero en 1633 el contador Luis Carrillo y Alarcón, gobernador del Estado del Valle y justicia mayor, manifiesta que, por muerte de Andrés Ruiz de Cáceres, arrienda el cargo de escribano a Diego Pérez de Rivera, su hijo, por cuatro años a 500 pesos de arrendamiento al año.<sup>27</sup>

### **A manera de conclusión**

Podemos notar que Andrés Ruiz de Cáceres había establecido lazos de amistad y clientelismo con autoridades de la Ciudad de México y de la propia Toluca, entre ellos se encuentra el procurador de la Audiencia de la ciudad de México, escribanos como Luis de Aguilera y Juan Pérez de Rivera, que como ya hemos mencionado la escribanía de éste se convirtió en centro de adiestramiento para otros miembros de la familia que deseaban continuar con el oficio de escribano y más allá de esta relación en torno al oficio, se estrecharon entre ellos lazos familiares al casarse Ruiz de Cáceres con la prima de Pérez de Rivera. Esta alianza daría como fruto que Juan Pérez de Rivera Cáceres, uno de los hijos de este matrimonio, sucediera a Juan Pérez de Rivera como titular de su escribanía en la ciudad de México, con ello los negocios y transacciones comerciales de la familia de Andrés Ruiz de Cáceres quedarían atendidos por dicha escribanía a través de otorgamientos de poder.

En el Valle de Toluca, Ruiz de Cáceres entabló relaciones con los gobernadores del Marquesado del Valle, tan es así que, por ejemplo, Juan Gutiérrez de Peralta lo designó Protector de los indios, así como el cargo de escribano de la jurisdicción de Ixtlahuaca, en la cual llevó a cabo varias transacciones junto con su hijo Gaspar Ruiz de Cáceres. Otro de los cargos que ejerció fue el de Juez comisario del Juzgado de Bienes de

<sup>27</sup> Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 9 de septiembre de 1633-c. 11, l. 2, fs. 36-37.



Difuntos, teniente de corregidor, alguacil mayor de la Santa Hermandad y el de Juez comisario de la Santa Hermandad de la villa de Toluca.

El prestigio social que había alcanzado la familia Ruiz de Cáceres se vio reflejado, también, en su elevado estatus económico; por lo que los encontramos como fiadores y arrendatarios en innumerables escrituras. Además de poseer una mina, haciendas, casas y varias caballerías de tierra que también arrendaba.

El caso de Andrés Ruiz de Cáceres nos muestra cómo los escribanos estrecharon vínculos con las élites locales, al actuar como intermediarios del poder entre ésta y la mayoría iletrada. Podemos notar que, el trabajo de los escribanos iba mucho más allá de redactar y dar fe de los documentos públicos. A través de sus servicios profesionales conformaron entramados de clientes nucleados a su escribanía.

Gracias a que las leyes castellanas exigieron guardar copias de la mayoría de contratos y escrituras formalizadas ante los escribanos y proporcionar duplicados a las partes, hoy día los Archivos Notariales son fuentes que permiten el estudio sobre la historia del derecho, la justicia y las instituciones, pero también sobre la historia social, la historia cultural y la historia económica.

Así, mediante los protocolos notariales escriturados por Andrés Ruiz de Cáceres y otros escribanos del momento, podemos darnos cuenta cómo su prestigio como escribano le permitió vincularse con las familias más importantes de Toluca y, algunas de la ciudad de México. Eso, sin duda, se vio reflejado en las actividades económicas que emprendió en todo el valle de Toluca y sus alrededores.

## **Fuentes de consulta**

### **Archivos**

Archivo General de Indias, México, 175, núm. 66, Confirmación de oficio: Andrés Ruiz de Cáceres

- Archivo General de Indias, Patronato, 293, núm. 20, r. 39. Disponible en <https://pares.mcu.es:443/ParesBusquedas20/catalogo/description/132152>
- Archivo General de Indias, México, 163, núm. 172. Disponible en <https://pares.mcu.es:443/ParesBusquedas20/catalogo/description/4048943>
- Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 9 de septiembre de 1633-c. 11, l. 2, fs. 36-37.
- Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 13 de enero de 1605-c. 6, l. 4, fs. 102-104.
- Archivo General de Indias, México, 163, núm. 172. Disponible en <https://pares.mcu.es:443/ParesBusquedas20/catalogo/description/4048943>
- Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 10 de mayo de 1608-c. 6, l. 7, fo. 54bis.
- Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 8 de mayo de 1615-c. 8, l. 1, fs. 287-288.
- Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 6 de febrero de 1631-c. 11, l. 1, fs. 114v-115v.
- Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 15 de agosto de 1613-c. 10, l. 15, fs. 56B-56Bv.
- Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 25 de septiembre de 1615-c. 8, l. 1, fs. 325-327v.
- Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 7 de abril de 1617-c. 8, l. 7, fs. 23-23v.
- Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 18 de mayo de 1620-c. 7, l. 7, fo. 117.
- Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 22 de febrero de 1621-c. 7, l. 7, fs. 159-159v.
- Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 9 de julio de 1622-c. 7, l. 8, fs. 46-47v.
- Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 8 de febrero de 1630-c. 10, l. 7, fs. 33v-34v.
- Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 28 de noviembre de 1630-c. 11, l. 1, fs. 87-88.
- Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 27 de abril de 1631-c. 11, l. 1, fs. 140-141.
- Archivo Histórico de la Notaría Núm. 1 de Toluca, 9 de septiembre de 1633-c. 11, l. 2, fs. 36-37.



## Bibliografía

- Anzures Medina, Elena, *Catálogo y extractos de Protocolos de Juan Pérez de Rivera Cáceres, escribano público de la ciudad de México (1631-1658)*, México, UNAM, 2000, Tesis para obtener el grado de Licenciada en Historia.
- Bribiesca Sumano, María Elena y, Georgina Flores García *La religiosidad popular en el Valle de Toluca a través de los testamentos 1565-1623*, México, Adabi, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Catálogo de protocolos de la Notaría Núm. 1 de Toluca*, México, UAEMEX, 1984.
- Mijares Ivonne, *Escribanos y escrituras públicas en el siglo XVI. El caso de la Ciudad de México*, México, UNAM, 1997.

## Hemerografía

- Gabriel Anachuri, Marcelo, “En cuyo testimonio así lo otorgo ante el presente escribano. Una introducción a las características e incidencia de las escribanías públicas en la práctica económica de la Salta a fines del siglo XVIII”, en *Magallánica. Revista de Historia Moderna*, Argentina, 2021.
- Lagunas Ruiz, Hilda, “Las escribanías y los escribanos de la Notaría Núm. 1 de Toluca, periodo virreinal” en Noé Héctor Esquivel Estrada (comp.), *Pensamiento novohispano 16*, Toluca, Estado de México, UAEMEX, 2015.

## Mesografía

- Bribiesca Sumano, María Elena y Georgina Flores García, “El arrendamiento del diezmo y la importancia social de los hacendados arrendatarios en el valle de Toluca, según los protocolos de la Notaría No. 1 de Toluca. 1650-1700”, en *Diálogos. Revista Electrónica de Historia*, vol. 13, núm.1, Universidad de Costa Rica, 2012.

# LA VIRTUD DE LA PACIENCIA EN EL *PANEGÍRICO* A LA PACIENCIA, DE LUIS DE SANDOVAL ZAPATA



*Salvador Vera Ponce*

*salvera@uaz.edu.mx*

*Universidad Autónoma de Zacatecas*

## **Introducción**

En el siglo *xvi* novohispano, los misioneros predicaron el Evangelio para que el Espíritu Santo suscitara en todos los corazones la fe, la esperanza y la caridad; y por lo tanto, la paciencia, principalmente en los indios que padecían a causa de la guerra que les hacían los españoles, y las encomiendas que implicaban su esclavitud en las minas y los campos. Pero en la sociedad novohispana había sufrimiento en todos los sectores: españoles, criollos, indios, negros, mestizos, mulatos, castas en general, a causa de la guerra chichimeca y las nuevas enfermedades como la peste que atacó de manera especial a los nativos. Sobre todo había desigualdad social y gobiernos tiránicos, al comienzo del siglo del barroco: “Landeras de Velasco, visitador general enviado a México por Felipe III [...] quedó asombrado por el grado de corrupción imperante en México y en otras ciudades, así como en el campo”<sup>1</sup> El resultado de dichas condiciones de vida injustas, eran los padecimientos de los más desprotegidos.

En el siglo *xvii* hubo acontecimientos que, sin duda, también acarrearón sufrimiento y dolor; por ejemplo, el conflicto entre el obispo Juan de la Serna y el virrey Diego Carrillo Mendoza y Pimentel, marqués

---

<sup>1</sup> Jonathan I. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, p. 45.



de Gélvez, en torno a la jurisdicción y el derecho de asilo: “La ocasión la suscitó el alcalde de Metepec y corregidor de la ciudad de México don Melchor Pérez de Veráez. Acusado de monopolio y de granjerías ilícitas, se le condena a la cárcel y al secuestro de sus bienes. Don Melchor se acoge al derecho de asilo que existía en favor de los que se refugiaban en cualquier iglesia o convento”.<sup>2</sup> Por el momento, interesa enfatizar que el virrey tenía la obligación de luchar contra toda clase de monopolios y evitar ser él mismo un monopolista. Sin embargo, no todos los virreyes de la Nueva España acataban con exactitud las órdenes recibidas del rey de España. En el caso del marqués de Gélvez: “[...] era hombre arrebatado, que no daba cumplimiento a los reales órdenes y que sin guardar las formalidades del derecho hacía lo que quería [...]”.<sup>3</sup> Por lo tanto, al no obedecer al rey podía caer en los delitos que se le había ordenado evitar y, de esa forma, acarrear sufrimientos a la población.

En las condiciones sociales de injusticia y sufrimiento cobran mucha importancia las virtudes mientras es necesario soportar, pero siempre con la esperanza de un cambio radical que lleve a la justicia y al gozo; en cuanto a la naturaleza de la virtud, según el Aquinate, el Filósofo:

*Pone cuatro partes en la definición de virtud. Primero, el género, cuando dice que la virtud es un hábito, como lo hizo. Segundo, el acto de la virtud moral. (Corresponde definir el hábito por el acto). Lo hace cuando dice electivo, o sea, que opera según la elección. Lo principal de la virtud es la elección, como se dirá. Como corresponde al acto ser determinado por el objeto; por eso, en tercer lugar, pone el objeto o término de la acción, cuando dice existente en lo medio para nosotros. Ha mostrado que la virtud busca y realiza lo medio, no de la cosa, sino para nosotros. Ha dicho igualmente que la virtud moral existe en el apetito que participa de la razón. Por eso, le fue preciso agregar una cuarta parte que se refiere a la causa de la bondad en la virtud, cuando dice por*

<sup>2</sup> José Gutiérrez Casillas, *Historia de la Iglesia en México*, p. 132.

<sup>3</sup> Andrés Cavo, *Historia de México*, p. 302.

*una determinada razón.* No es posible indagar si el medio es bueno, a no ser en cuanto es bueno según una razón determinada. Acontece en verdad que la razón puede ser, no sólo recta, sino también errónea; y a la virtud corresponde obrar según la recta razón, como se ha supuesto.<sup>4</sup>

En resumen, las virtudes son hábitos de acuerdo con la recta razón en los que se actúa por elección, en la búsqueda del bien para nosotros. En cuanto a la paciencia “[...] es aquella virtud por la que toleramos con igualdad de ánimo los males para no abandonar con iniquidad de ánimo los bienes, bienes por los que hemos de alcanzar otros superiores”;<sup>5</sup> Por lo tanto, quien es paciente posee racional y libremente el hábito de soportar todo sufrimiento con tal de alcanzar grandes bienes.

Las virtudes cristianas fueron cultivadas y predicadas por obispos, presbíteros y religiosos, por ejemplo, fray Bartolomé de las Casas, en su *Tratado sobre la esclavitud de los indios* (1552), en el que, entre otras cosas, apela a la caridad cristiana que es la madre de todas las virtudes; y en su obra *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (1566), sobre la fuerza persuasiva de la predicación hecha con amor; una de las obras del obispo Juan de Palafox y Mendoza lleva por nombre *De la naturaleza del indio* (1762), en la que se resaltan las virtudes naturales de los indios, así como su disposición para hacerse vasallos de la Corona y para ser evangelizados y catequizados; otra es el *Manual de estados y profesiones* (1659-1671), donde son explicadas las virtudes que se han de tener según el oficio o la dignidad: obispos, presbíteros, diáconos, religiosos, religiosas, predicadores, confesores, curas, superiores seculares, reyes, príncipes, magistrados, generales, soldados, nobles, señores de vasallos, súbditos. Sin duda, la paciencia es indispensable en todos los oficios y dignidades; ya que el sufrimiento y el dolor se presentan en toda clase de personas; de igual modo en todos los lugares y épocas.

<sup>4</sup> Tomás de Aquino, *Comentario a la ética a Nicómaco de Aristóteles*, p. 147.

<sup>5</sup> San Agustín de Hipona, “La paciencia”, c.2.



Luis de Sandoval Zapata nació probablemente en el año 1619 y murió en 1671. Se distingue como filósofo, teólogo y literato de estilo barroco, con rasgos conceptistas y culteranos. Escribió obras de teatro, autos sacramentales, poemas, prosa, etcétera; sobre todo escribió el *Panegírico a la paciencia* (1645), en catorce y media páginas, el cual lo divido para su estudio en una introducción, la primera página; desarrollo; y conclusión, en la última. El texto se compone de múltiples frases llenas de sabiduría en las que abundan las antítesis, paradojas, paralelismos, etcétera. En este trabajo el objetivo es analizar el texto de dicha obra y demostrar el sentido cristiano de la paciencia ante los padecimientos en la Nueva España, para ayudar a discernir la relación que hay entre paciencia y caridad. La metodología consiste en considerar la realidad del sufrimiento en la época novohispana, y ver la paciencia como una virtud indispensable en todas las sociedades. El marco teórico es la teoría de la paciencia de San Agustín de Hipona.

### **El padecer y la gloria**

El dolor no existe en abstracto sino en concreto, es decir, en la vida de hombres y mujeres de todas las épocas y todos los lugares. La conquista de Tenochtitlán, por ejemplo, significó sufrimiento para los mexicas en cuanto vencidos, despojados y sometidos a servidumbre. En cuanto a los padecimientos de los naturales en el trabajo servil, y de las condiciones en las que éste se realizaba:

Los trabajos que los indios e indias tenían, así en sacar el oro como en las demás granjerías (con ser para su flaqueza cruelísimos), eran continuos, por haber sido dados y entregados a los que tenían por amos, a manera de esclavos, como cosa suya propia, que podían hacer de ellos lo que quisiesen. Y así los españoles a quienes los dio o encomendó, ponían sobre ellos unos crueles verdugos, uno en las minas,

que llamaban minero, y otro en las estancias o granjas, que llamaban estanciero (como ahora también los usan en todas las Indias), hombres desalmados, sin piedad, que no les dejaban descansar, dándoles palos y bofetadas, azotes y puntilladas, llamándolos siempre de perros y otros peores vocablos, nunca viendo en ellos señal de alguna blandura, sino de extremo rigor y aspereza.<sup>6</sup>

Se piensa en primer lugar en los indios y sus padecimientos en manos de los españoles, pero en Nueva España, desde el siglo XVI, sin duda todos los habitantes padecieron a su manera. Ellos especialmente en cuanto conquistados, sufrieron mucho sometidos a los españoles, sin poder tener alguna esperanza de que sus condiciones de vida cambiaran, pues la organización de la nueva sociedad daba lugar a la crueldad institucionalizada. En efecto, los españoles contaban con el apoyo de las autoridades civiles en cuanto a su explotación:

[...] tenía el gobernador señalados personas, las más honradas del pueblo, que puso por nombre visitadores [...] Y estos visitadores eran los mayores verdugos, ante los cuales todos los indios que los alguaciles del campo traían monteados se presentaban, y luego iba el acusador allí, que era a quien los indios fueron encomendados, y acusábalos diciendo que aquellos indios eran unos perros, que no le querían servir, y que cada día se le iban a los montes por ser haraganes y bellacos; que los castigase. Luego el visitador los ataba a un poste, y con sus propias manos tomaba un rebenque alquitranado, y dábales tantos azotes y tan cruelmente, que por muchas partes les salía la sangre, y los dejaba por muertos.<sup>7</sup>

Después de la Conquista, se organizó de nuevo la sociedad en tierras americanas, pero con grande desigualdad, de tal forma que las estructuras

<sup>6</sup> Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. I, p. 172.

<sup>7</sup> *Idem.*



sociales y políticas propiciaban el sufrimiento y el dolor, sobre todo para indios, negros y castas. En un mundo tan lleno de mecanismos de explotación y de injusticias, se anunciaba el Evangelio y la doctrina cristiana que incluía las virtudes entre ellas la paciencia.

Ante la realidad del sufrimiento en la sociedad novohispana, Luis de Sandoval Zapata escribió su *Panegírico a la paciencia* (1645), obra que se distingue por su carácter barroco, ya que

el barroco implica el triunfo de la complejidad sobre la simplicidad, el predominio de elementos decorativos y expresivos sobre el tema mismo de la obra; el adorno se traduce por metáforas, juegos de palabras, rasgos de ingenio, expresiones cultas, pero no excluye, en modo alguno la audacia de las imágenes y la profundidad del pensamiento. Se vale de ingredientes estéticos ya usados por los renacentistas, pero recarga su uso; procura prescindir de los modelos clásicos, pero sin olvidarlos, usando con frecuencia las formas tradicionales y, finalmente, el artista es tanto más notable cuanto mayor es su ingenio y habilidad; el virtuosismo se suma al genio.<sup>8</sup>

En efecto, la obra de Sandoval Zapata se caracteriza por ser compleja y rica en expresiones de carácter decorativo, contiene oraciones bellas y profundas cargadas de sabiduría. Por ejemplo, en la primera página, que puede ser considerada como introducción, al decir: “Grande púlpito es la congoja, escondido estratagemata el penar; esconder las centellas de su ser en cuanto vive, no sólo sublunares sustancias tiñeron en azahares sus esencias, pero aún esos remontados jaspes del cielo [...] se rubricaron de apariencias de padecer”.<sup>9</sup> Sin duda, el autor afirma que en el sufrimiento y el llanto se recibe, de alguna manera, un mensaje capaz de levantar el ánimo y avivar la esperanza; aunque en la vida tan llena de dolor aún no se alcanzan a ver las glorias que se lograrán en un futuro. Además,

<sup>8</sup> Sergio Howland Bustamante, *Historia de la literatura mexicana*, p. 79.

<sup>9</sup> Luis de Sandoval Zapata, *Obras*, p. 128.

se entiende que el sufrimiento parece hallarse también en la naturaleza. En realidad, el autor ubica al ser humano en relación empática con el universo, pues “Reconocemos rasgos propiamente humanos en la belleza que admiramos. Todo ocurre como si la experiencia metafísica primera brotase de nuestras relaciones intersubjetivas, de aquello que no proviene de la suma de nuestras individualidades”.<sup>10</sup> Por lo tanto, en el encuentro con los demás seres humanos y con las cosas nos realizamos de acuerdo a nuestra naturaleza; en cierta forma, allí se va revelando gradualmente nuestro ser. En el siglo xx se enfatizaba que la persona humana se realiza en su relación con la trilogía Dios, mundo, hermano.

De Sandoval Zapata propicia una profundización del concepto padecer, al ir al área de la metafísica con el uso de términos como “ser”, “sustancias” y “esencias”. Sin embargo, las expresiones tienen un valor antropológico, pues los padecimientos no se dan en abstracto sino en la vida de hombres y mujeres. Es particularmente significativa la frase “[...] esconder las centellas de su ser en cuanto vive”, ya que, en la vida se presentan con mayor facilidad los sufrimientos que los gozos y los éxitos; y la gloria humana definitiva aún no se aprecia. Sin embargo, el ser humano es un proyecto a realizar, de modo que: “La atención al prójimo enseña el don del ser. La paciencia de ser, ¿no será entonces la paciencia de permanecer cerca de aquellos que nos revelan más que aquello que asciende de nosotros mismos en nuestros corazones? La paciencia de ser es una promesa de ser”.<sup>11</sup> Por lo tanto, el ser humano para realizarse en cuanto tal, necesita salir de sí mismo y ponerse en relación con todo aquello que puede ayudar en la revelación de su ser. Por eso tiene sentido la frase: “La esperanza de nuestros ojos y de nuestros oídos se eleva entonces hacia el Viviente, que viene cerca de nosotros, entregándose pacientemente”.<sup>12</sup> En realidad, los conceptos del autor del *Panegírico a la paciencia*, en un contexto barroco, representan una riqueza en torno a la profundización en el

<sup>10</sup> Paul Gilbert, *Metafísica. La paciencia de ser*, p. 388.

<sup>11</sup> *Idem.*

<sup>12</sup> *Idem.*



conocimiento de algunos conceptos como ser, ser humano, sufrimiento, dolor y paciencia.

Para el autor De Sandoval Zapata, el estoicismo<sup>13</sup> y su influencia en el cristianismo es de primera importancia, pues así comienza su *Panegírico a la paciencia*: “Los estoicos que, en estudio penitente de desvelos, misteriosamente relampaguearon avisos de luz en el caliginoso tesón de sombras de la idolatría, apoyaron en las escuelas del padecer los dogmas varoniles de la virtud; siempre tuvieron a la pena por el material del mérito, siempre pensaron que despertó la sabiduría en los brazos de la tribulación”.<sup>14</sup> Desde un enfoque estoico las “sombras de la idolatría” tienen su propio valor en una relación dialéctica con la Revelación, se puede afirmar que desempeñan una función respecto a la luz del Evangelio. En efecto, para los estoicos la oscuridad o idolatría representa una especie de sufrimiento y dolor. En el cristianismo se pensará que es la condición humana a partir del Pecado Original, la concupiscencia como inclinación hacia el mal; en cambio, la adoración al Dios Revelado por Cristo es la luz plena y eterna, la gloria y la felicidad como fruto de la Pascua de Cristo, es decir, de su Muerte y Resurrección.

Los estoicos “[...] siempre tuvieron a la pena como el material del mérito”, o sea, al sufrimiento, el cual es un terreno abonado para que germine la virtud, aunque siempre proviene de Dios, pues “A El clama el menesteroso y pobre que alaba su nombre y dice pidiendo, llamando y buscando: *Dios mío, líbrame de la mano del pecador, de la mano del transgresor de la ley y del inicuo. Porque tú eres mi paciencia, Señor, esperanza mía desde mi juventud*”.<sup>15</sup> Los pobres con sus sufrimientos están presentes

---

<sup>13</sup> Zenón de Citio fundó la escuela de la estoa, más o menos en el año 300 a. C., él era discípulo de Crates, Estilpón y Jenócrates. Los estoicos se distinguen por dar mucha importancia a las virtudes, al aspecto práctico. Para el estoico la virtud en resumen puede ser la recta razón, o la inteligencia o la prudencia, pero lo que le importa es que el hombre tenga voluntad de hacer las cosas y se controle para actuar correctamente, para trabajar con eficacia. Cfr. Johannes Hirschberger, *Historia de la filosofía*, t. 1, pp. 232-233.

<sup>14</sup> Luis de Sandoval Zapata, *Obras*, p. 128.

<sup>15</sup> San Agustín de Hipona, “La paciencia”, c. 15.

en todas las épocas y lugares, pero tienen la posibilidad de suplicarle a Dios la paciencia para no sucumbir en la desesperanza. Por eso, en el ámbito eclesial se cree que el paciente avanza seguro hacia el premio y la gloria. Las virtudes son indispensables para alcanzar el mérito, y el sujeto humano está llamado a hacer obras buenas a pesar de las penalidades para poder ser feliz. En efecto, los estoicos centraron su filosofar en el concepto de virtud a tal grado que:

De acuerdo con el estoicismo, la excelencia moral no sólo es mejor que cualquier otra cosa, sino que es incomparablemente mejor: un átomo de virtud vale más que todo el oro del mundo, todo el placer y toda la fama. Puestos al lado de la virtud, los demás bienes resultan nimios e insignificantes, a tal punto que si se suma a la virtud cualquier bien extramoral (salud, belleza o cualquier otro), el resultado alcanzado no es mejor que la virtud por sí sola, del mismo modo que no aumenta la claridad del mediodía porque encendamos una vela.<sup>16</sup>

Por lo tanto, al pensar la pena en cuanto material del mérito, se afirma con propiedad la importancia de la paciencia en torno a los padecimientos y a la gloria. Además, dicha virtud se vive desde la fe en el que la concede gratuitamente y, por lo tanto, el cristiano la pide a Dios sin cesar.

En el estoicismo y el cristianismo se insiste en el sentido y valor de las penas respecto a la gloria y la felicidad. Por otra parte, el ser humano tiende a desconfiar del dolor y a vivir el sufrimiento desde la fatalidad y la desesperanza; busca lo material y la riqueza para sentir que se realiza a sí mismo con grande éxito. Por eso el autor del *Panegírico a la paciencia* asegura: “Luego tú pierdes con la fortuna, pues sobre darle el alma por un gusto momentáneo, hallas un dolor inmortal en él, en el empalago y en la conciencia; siendo tal la malicia de la culpa que ella sola hace infructuosas las penas”.<sup>17</sup> Por lo tanto, el amor desordenado a lo material y

<sup>16</sup> Leonardo Rodríguez Duplá, *Ética*, p. 258.

<sup>17</sup> Luis de Sandoval Zapata, *Obras*, p. 133.



monetario puede impedir la virtud de la paciencia, porque el sujeto cree que todo lo tiene o es posible que lo llegue a tener.

En el cristianismo el ser humano está en relación con sus semejantes en una dimensión horizontal, pero también con el Creador en otra que es vertical. La paciencia se origina en la verticalidad porque es un don divino, en el que muchas personas encuentran el sentido de su vida. Por lo tanto, “Las penas engendran con el hábito del gusto, a quien se sigue la eternidad para gloria. Los gustos mentirosamente enamoran; concibiendo el pesar en la culpa, le alarga a las jurisdicciones de lo eterno, siendo bien meditada piedad de los pesares no batir en nosotros sus golpes antes de poner en nosotros sus ideas”.<sup>18</sup> En este orden, el sujeto que sufre está orientado hacia la gloria; sin embargo, De Sandoval Zapata escribió su *Panegírico a la paciencia*, lejos de toda mentalidad sacrificial en la que el sufriente es merecedor del mérito sólo por haber sufrido. Más bien, mediante la paciencia como don divino se da el paso desde una situación de penas a otra de mérito.

### **La paciencia divina y la paciencia humana**

En el *Panegírico a la paciencia* se aplica el concepto a Dios mismo, quien en todo momento es paciente ante los pecadores. En primer lugar, la referencia es en torno a Jesucristo: “El Verbo, que es sabiduría, tan rodeado estuvo de penas por sabiduría que, sobre la cima de dos montes donde descogió glorias a su divinidad, en el uno, entre grandes representaciones de luz, habló de su muerte, y en el otro no habló de su gloria, en las experiencias del padecer desusadas”.<sup>19</sup> El Divino Redentor es el Verbo Encarnado, y los dos montes son el Tabor y el Calvario. En el primero se anunció la gloria que se había de alcanzar a pesar de la crucifixión y muerte del Salvador; por lo tanto, los discípulos Pedro, Santiago y Juan,

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 129.

eran preparados por el Divino Maestro para que aprendieran el sentido de los acontecimientos que eran ya inminentes. En el segundo, se vive el padecer hasta la muerte, por eso no se habla allí de la gloria, aunque los tres Apóstoles debían tener presente que la Cruz es el camino hacia la Resurrección.

Para el escritor De Sandoval Zapata, Dios es fuente y ejemplo de paciencia, por eso “[...] viéndole los hombres rara vez enojado, pensaron que no había Dios, dice Tertuliano: ¡Oh elogio de la paciencia sobre el esfuerzo mayor de la oratoria!”.<sup>20</sup> Se capta que Dios convence, persuade, más con su paciencia que mediante recursos oratorios, lo que debe ser la pauta en cuanto al actuar de hombres y mujeres; ya que en todos los tiempos y lugares se dice más siendo pacientes que pronunciando largos y profundos discursos.

Los elementos que ofrece De Sandoval Zapata en su *Panegírico a la paciencia* se pueden apreciar iluminados por el Hiponense, ya que para él la paciencia es una virtud en primer lugar divina; y si el ser humano tiene tal virtud es en cuanto don de Dios, porque “El que da la sabiduría verdadera, da también la paciencia verdadera. A El es a quien canta aquel pobre de espíritu: *A Dios vive sumisa mi alma, porque de El procede mi paciencia*”.<sup>21</sup> Se deduce que existe una paciencia verdadera, que tiene su origen en Dios; y otra que es falsa, y se origina en el ser humano que tiende a bastarse a sí mismo, y se engaña al pensar que cuenta con la fortaleza como para ser paciente sólo, sin la ayuda sobrenatural. La creencia de que se puede soportar toda clase de penas con las solas fuerzas humanas viene desde muy antiguo hasta el presente siglo XXI, pero en realidad dicha idea tiene su origen en un inmanentismo, en el que el mundo se cierra a toda trascendencia.

De Sandoval Zapata se refiere a que, a menudo, se aprecian más las cosas terrenales que las celestiales: “Luego, por esta parte, no sólo te quedas sin el bien que apeteces, pero sin la mejor porción de ti te quedas, siendo

<sup>20</sup> *Idem.*

<sup>21</sup> San Agustín de Hipona, “La paciencia”, c. 15.



la más grande, última desdicha quedarte sin Dios. Pues si de Dios, que es infinitamente bien, te apartas con el pecado, nunca pudiste hallar gusto en la posesión cuando buscaste el bien en el pecado”.<sup>22</sup> Es verdad que el ser humano tiende a pensar que nada necesita de Dios, y que él mismo puede llegar a ser paciente si así lo desea. El *Panegírico a la paciencia* se editó en el año 1645, por lo tanto, en el contexto del barroco, el cual más que un estilo artístico es cultura en el tiempo de la discontinuidad histórica; es decir, en el momento del choque de la escolástica tradicional novohispana con el cartesianismo, que llegó a América como un afán en favor de las ciencias naturales, lo que producía cambios en todos los aspectos como en educación, religión, moral, etcétera. Sin embargo, en dicha obra se explica que la paciencia verdadera viene de Dios, y la paciencia falsa es la que se inventa el malvado, la huera, vacía, inconsistente, aunque atractiva.

El *Panegírico a la paciencia* está lleno de referencias religiosas desde la primera hasta la última de sus páginas. Se alude a la creación de Adán y Eva, a la sabiduría del rey Salomón; se explica la relación del Verbo Divino con la paciencia; se habla del pecado original y del paraíso terrenal, así como de su contraparte la gracia divina; la providencia; Cristo; los ángeles; la espiritualidad; personajes bíblicos además de Salomón, como Abel, Tobías, Job, Moisés; pecado; penitencia; Pablo; Iglesia; sacramentos; Espíritu Santo; Trinidad; Amor; etcétera. Pero lo barroco se aprecia en que también se trabajan conceptos como: estoicos; empíreo; Olimpo; astrólogos; Temanites; Séneca; Pitágoras; Eurifamo; Epicteto; Arriano; etcétera. Según Robin Blackburn, habrá que caracterizar el barroco en relación al sistema capitalista, ya que ve en el pensamiento de Bolívar Echeverría una variedad de rasgos al respecto, por ejemplo, la idea que al ser asimilado en América los indios tuvieron la oportunidad de elaborarlo a su manera como una respuesta a la explotación burguesa, dando lugar a una especie de modernidad alternativa a la de origen europeo.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Luis de Sandoval Zapata, *Obras*, pp. 135-136.

<sup>23</sup> Cfr. Robin Blackburn, “El barroco colonial como modernidad alternativa”, en Raquel Serur

A raíz de estos conceptos se puede analizar el conflicto entre el marqués de Gélvez y el obispo Juan de la Serna, en el que el problema no era en primer lugar el asunto del derecho de asilo en beneficio del acusado Melchor Pérez de Veráez, sino el problema de los monopolios que significaba mucho sufrimiento para los sectores más desprotegidos de la sociedad novohispana: mestizos, indios, negros y castas, principalmente. Y la reacción popular en apoyo al obispo De la Serna fue la de un pueblo hambriento como consecuencia de lo que es llamado “barroco imperial”.<sup>24</sup> Tal barroco está ligado al poder político, y se entiende como “[...] una celebración del poder regio y de su destino universal. Era la estética del nuevo Estado absolutista, en que el gran arco del poder real supuestamente ofrecía protección a todos y garantizaba una elaborada y diferenciada jerarquía. El espectáculo real hallaba lugar para los súbditos leales y les permitía una participación al menos vicaria como espectadores”.<sup>25</sup> El barroco así considerado implica otra clase de barroco en la masa popular, es decir, el llamado barroco colonial, el cual “[...] evolucionó en íntima reacción – en parte resistencia, en parte negociación, en parte adaptación – al poder dominante”.<sup>26</sup> Por lo tanto, en el contexto de los dos barrocos los pobres sufrían cada vez más, y cobraba importancia la virtud de la paciencia tal como la percibió De Sandoval Zapata.

A partir de los dos conceptos de barroco imperial y barroco colonial se propician las condiciones favorables a la crítica social, así como un nuevo enfoque respecto a la paciencia. El interrogante es ahora sobre lo que significa tal concepto en relación al ser humano, y en dichas condiciones sociales de explotación capitalista en la sociedad novohispana. En el *Panegírico a la paciencia*, el autor se ubica dentro de lo barroco y hace referencia al hombre que se debate entre los sufrimientos y las virtudes: “Sabiduría como gracia tuvo Adán: siete horas fue bien entendido, que

---

Smeke (comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*, p. 190.

<sup>24</sup> *Idem.*

<sup>25</sup> *Idem.*

<sup>26</sup> *Idem.*



cátedra de venturas no hizo largos periodos de sabiduría; para posesión se le señalaron las penas porque, entendido, durara en el peligro quien aventurando se perdió en la ventura, donde es oyente la paciencia”.<sup>27</sup> La primera idea al atender a Adán es el recuerdo del pecado original, y que una vez habiendo caído en esa falta tan grave no recibió el castigo con todas las consecuencias que tendría, sino que, más bien, de manera inmediata recibió el anuncio de la salvación en lo que se llama protoevangelio.<sup>28</sup> Por lo tanto, se le concedió una pizca de esperanza de alcanzar la gloria a pesar de haber cometido la falta, lo cual implica la paciencia mientras lo anunciado sucede. De hecho, ese primer evangelio está en referencia al hecho de Jesucristo.

La paciencia tiene sentido en el contexto de una nueva antropología, en la cual el ser humano es considerado redimido por Jesucristo y no sólo pecador. Adán, se hace merecedor de una pena o castigo por la falta cometida; sin embargo, Dios no se olvida de hacerle el bien, por eso: “Las penas, para cuyo combate nació la paciencia, siempre tuvieron tan alto el oriente de su vida que es su vanidad ser alumnas del cielo las exhalaciones que, sobre los hombros de la luz, subieron al aire mentiras de humo; aún para los lince en su artillería remontada se dispararon bombardas, que en altas esferas es donde mejor truenan los peligros”.<sup>29</sup> En esta lógica se entiende que si no hubiera pecado tampoco habría penas y paciencia. Y esta virtud implica la esperanza de alcanzar el mérito porque Dios es infinitamente misericordioso.

La paciencia está relacionada con la fe, la esperanza y la caridad. Por eso el Hiponense, después de referirse al amor mundano, afirma: “En cambio, *la caridad de Dios se ha difundido en nuestros corazones* no de

<sup>27</sup> Luis de Sandoval Zapata, *Obras*, p. 128.

<sup>28</sup> El protoevangelio es el primer anuncio de la venida del Mesías y de su triunfo sobre el demonio, no sin pasar por la Muerte y la Resurrección. El Creador se dirige a la serpiente que engañó a nuestros primeros padres con estas palabras: “Haré que tú y la mujer sean enemigas, lo mismo que tu descendencia y su descendencia. Su descendencia te aplastará la cabeza, y tú le morderás el talón” (Gn 3,15).

<sup>29</sup> Luis de Sandoval Zapata, *op. cit.*, p. 129.

nuestra propia cosecha, sino *por el Espíritu Santo que se nos ha donado*. Por ende, la paciencia de los justos procede de aquel que difunde en ellos la caridad”.<sup>30</sup> En el ámbito eclesial y con fundamento en la Sagrada Escritura, Act, 2, se cree que el Espíritu Santo es Espíritu de Amor. El cristiano recibe a la Tercera Persona divina en el sacramento del Bautismo y en el de la Confirmación, y así el don de la caridad en la que se finca la paciencia para soportar toda clase de sufrimientos con fe y esperanza en Cristo.

Hay pues una paciencia falsa y es la del mundo, la que el hombre inventa sin ayuda divina y va en su perjuicio. Desde ese tipo de paciencia los sufrimientos son vistos como malos y siempre se tiende al placer. Tal parece que no se quieren sino logros y alegrías, por eso se dice que se vive en sociedades hedonistas en las que se busca la eliminación de dolores y sacrificios a toda costa. Por eso, en el *Panegírico a la paciencia* dice: “Cuantos puestos escogió la vida, tantos han cogido la pena”.<sup>31</sup> Tal expresión tiene un valor paradigmático respecto a todo el contenido de dicha obra, pues si se caracteriza por su carácter barroco se busca la armonía de fuerzas, o sea, si por un lado está penar, por el otro tiene que hallarse el gozo.

En el *Panegírico a la paciencia* se repite mucho el nombre *Adán*, porque el contenido del concepto “paciencia” es aplicado a Dios y al ser humano. Desde la primera página se hace alusión al pecado original al que sigue una infinidad de pecados personales, en los cuales se toma posición contra Dios, las virtudes y los valores humanos en general; por lo que el pecador se hace merecedor de unas penas o castigos. Sin embargo, enseguida se nombra al Verbo Divino y al plan de salvación eterna. En todo el texto se trata en efecto de la paciencia en cuanto don de Dios. Queda bien claro que el hombre es quien se ha procurado toda clase de sufrimientos o penas al pecar, y que Dios es infinitamente misericordioso y, por eso, concede al cristiano el don de la perseverancia hasta que llegue a participar en su gloria. Este esquema supone el don de la esperanza por

<sup>30</sup> San Agustín de Hipona, “La paciencia”, c. 17.

<sup>31</sup> Luis de Sandoval Zapata, *op. cit.*, p. 128.



el que la existencia humana adquiere nuevo sentido y valor. El autor se refiere, en primer lugar, al oro, para pasar a comparar con el ser humano: “Bien así todos los humanos, plomo vil que se fraguó en las sombras de la tierra de la culpa, para oro nacieron de la eternidad; si sabemos resolver el cuerpo con las calcinaciones de la pena, volveremos la forma caduca en inmortal sustancia de resplandores. Detenerse en la dicha es pararse metal vil, como examinarse en la pena ser oro inmortal”.<sup>32</sup> Por lo tanto, según la metáfora, hombres y mujeres pueden ser plomo u oro, es decir, quedarse en lo mundano en busca de lo material y los placeres; o buscar los bienes espirituales y, por lo tanto, las virtudes entre ellas la paciencia, para que en su existencia brille la gloria divina y alcancen, finalmente, la salvación eterna por Jesucristo.

### **A manera de conclusión**

Los primeros misioneros evangelizaron en Nueva España a una sociedad desigual, organizada a partir de estructuras que propiciaban las acciones injustas y la explotación de los sectores sociales más débiles, sobre todo, los indios, negros y castas. Además, se implantó una forma de gobierno que pronto se caracterizó como tiránica, lo que trajo muchos sufrimientos para las masas populares. Se ha comenzado por señalar las penalidades que los indios tuvieron que soportar en manos de los encomenderos en los campos y las minas. Se ha hecho referencia al conflicto entre el marqués de Gélvez y el obispo De la Serna, pero se podría decir mucho más en cuanto a hechos novohispanos que se tradujeron en sufrimiento para las mayorías.

El barroco es mucho más que un estilo artístico, es toda una cultura, y principio de una modernidad alternativa ante la de origen europeo. En él se puede percibir la reacción de los pobres, débiles y desvalidos

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 132.

de la sociedad ante los poderes políticos injustos. Esto es válido aún en la actualidad y no sólo en cuanto a la época novohispana. Por lo tanto, se requieren más estudios sobre el verdadero significado de la barroquidad, y de la fuerza que representa en los procesos de cambio social de hoy.

Se ha logrado la reflexión sobre el *Panegírico a la paciencia* de Luis de Sandoval Zapata, a la luz de la teoría de la paciencia de San Agustín de Hipona. Por lo tanto, dicha virtud es vista como un don de Dios y muy en dependencia de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. Se ha logrado el objetivo anunciado desde la introducción. Por consiguiente, la paciencia es una virtud indispensable en todas las sociedades y en todos los tiempos, pero no se debe confundir la verdadera paciencia con la falsa, la primera es un don de Dios, y la segunda se la fabrica el malvado a su manera. En el siglo actual parece que hay mucha paciencia ante las injusticias sociales, la corrupción política, la violencia, el acoso, la discriminación, la mentalidad contra la vida, etcétera. Será un buen momento para cuestionarnos si nuestra paciencia es verdadera o si, más bien, se impone el miedo a las represalias si decimos algo contra el sistema.

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

- Agustín de Hipona, San, “La paciencia”, en *Obras de San Agustín*, t. XII, Biblioteca de Autores Cristianos, edición bilingüe, versión, introducciones y notas de los padres: Fr. Félix García, O.S.A., Fr. Lope Cilleruelo, O.S.A., Fr. Ramiro Flores, O.S.A, Madrid, 1954, pp. 433-473.
- Aquino, Tomás de, *Comentario a la ética a Nicómaco de Aristóteles*, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), segunda edición revisada y corregida, col. Pensamiento Medieval y Renacentista, 9, trad. de Ana Mallea, estudio preliminar y notas Celina A. Lértora Mendoza, Pamplona, 2001.



- Blackburn, Robin, “El barroco colonial como modernidad alternativa”, en Serur Smeke, Raquel (comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*, Universidad Autónoma Metropolitana, Ediciones Era, México, 2015.
- Cavo, Andrés, *Historia de México*, Nueva Biblioteca Mexicana, UNAM, 173, paleografía del texto original, anotada y prologada por Ernesto J. Burrus, preliminar de Miguel León-Portilla, México, 2013.
- Gilbert, Paul, *Metafísica. La paciencia de ser*, Ediciones Sígueme, col. *Hermeneia*, 79, tradujo Esteban Peña Eguren, Salamanca, 2008.
- Gutiérrez Casillas, José, *Historia de la Iglesia en México*, Porrúa, 3ª ed., revisada y adicionada, México, 1993.
- Hipona, san Agustín de, “La paciencia”, en *Obras de San Agustín*, t. xii, Biblioteca de Autores Cristianos, edición bilingüe, versión, introducciones y notas de los padres: Fr. Félix García, O.S.A., Fr. Lope Cilleruelo, O.S.A., Fr. Ramiro Flores, O.S.A, Madrid, 1954, pp. 433-473.
- Hirschberger, Johannes, *Historia de la filosofía*, t. I, Editorial Herder, presentación, traducción y síntesis de la historia de la filosofía española por Luis Martínez Gómez, S.J., 14 ed., Barcelona, 1991.
- Howland Bustamante, Sergio, *Historia de la literatura mexicana. Con algunas notas sobre Literatura de Hispanoamérica*, Editorial Trillas, México, 1993.
- Israel, Jonathan I., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, FCE, primera reimpresión, Selección de Obras de Historia, traducción de Roberto Gómez Ciriza, México, 1996.
- La Biblia de Estudio. Dios habla hoy*, Sociedades Bíblicas Unidas, Colombia, 1994.
- Mendieta, Gerónimo, de, fray, *Historia eclesiástica indiana*, t. I, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, primera reimpresión en Cien de México, noticias del autor y de la obra Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar Antonio Rubial García, México, 2002.
- Rodríguez Duplá, Leonardo, *Ética*, Biblioteca de Autores Cristianos, segunda reimpresión, *Sapientia Rerum*, 1, Madrid, 2006.
- Sandoval Zapata, Luis, de, *Obras*, FCE, estudio y edición de José Pascual Buxó, Letras Mexicanas, México, 1986.

A highly decorative initial letter 'S' in a black and white woodcut style. The letter is filled with intricate floral and scrollwork patterns, including leaves, vines, and circular motifs. It is positioned on the left side of the page, partially overlapping the text.

**SIGLO  
XVIII**



# DEVOCIÓN O TEMOR A DIOS A TRAVÉS DE LOS TESTAMENTOS DEL VALLE DE TOLUCA EN 1760-1780<sup>1</sup>



*María Guadalupe Fuentes Jordán*

*mgfuentesjordan@gmail.com*

*Facultad de Humanidades, UAEMEX*

## Introducción

Joachin Rodríguez, vecino del pueblo y cabecera de Metepec, mencionó lo siguiente:

Eligiendo como elijo por mis abogados e intercesores a la soberana reina de los cielos, santa María virgen sin culpa original, al gloriosísimo patriarca San Joseph, sus divinísimos padres San Joaquín y Santa Ana, Santos de mis nombres, Ángel de mi custodio y demás santos y santas de la celestial corte para que intercedan con mi señor Jesucristo perdone mis culpas y ponga mi alma en carrera de salvación y temeroso de la muerte cosa tan natural a toda viviente criatura su hora tan dudosa para que no me asalte y me coja sin la prevención necesaria he deliberando el hacer y otorgar mi testamento [...]<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Este texto proviene del proyecto de titulación de licenciatura, véase en María Guadalupe Fuentes Jordán, “Devociones y donaciones a la Iglesia Católica del valle de Toluca de acuerdo con el catálogo de testamentos del Archivo de la Notaría Núm. 1 de Toluca de los años 1760 a 1780”. Disponible en <http://hdl.handle.net/20.500.11799/110301>. [Consultado el 6 de mayo del 2024].

<sup>2</sup> Testamento de don Joachin Rodríguez, vecino del pueblo y cabecera de Metepec, que otorgó el 5 de abril de 1761, AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca-c. 87, l. 2, fs. 18v-20.



El testamento es un documento en el que el hombre realiza su última voluntad, el acto de testar en Nueva España llegó con los españoles, pues durante el periodo prehispánico no se realizaba dicho acto, el testamento durante la época novohispana se caracterizó por dos aspectos: lo religioso y lo civil, cabe mencionar que el primer aspecto fue el más sobresaliente durante el virreinato, pues tenían una función principal, la salvación del alma, a través de diversas acciones por ejemplo: la creación de capellanías, el apoyo de obras pías, donativos para beatificaciones, misas, entre otros, para lograr el tránsito a la vida eterna. Al mismo tiempo el aspecto civil también fue importante ya que el testador a través de este documento aseguraba los bienes de la familia.

En el texto se explica de análisis de 244 testamentos de Notaría Núm. 1 de Toluca que se encuentran en la sección histórica del Archivo General de Notarías del Estado,<sup>3</sup> del año 1760 a 1780, solamente se toma atención a la parte religiosa de este documento, desde la elección de los intercesores, el lugar de entierro, la mortaja, misas por su alma, las capellanías u obras pías que se fundan o de las que son patronos pues a través de estos actos se observa la religiosidad que tenía la población toluqueña del siglo XVIII, asimismo el temor a la muerte que los *cogiera desprevenidos*<sup>4</sup> como se decía en la época. El testamento fungió como medio de salvación del alma de los otorgantes pero también para dejar bien estipulado los bienes materiales. Se muestra las devociones que tenían los pobladores del valle de Toluca durante 1760-1780 y como es que influyeron en su vida y en el *temor de que la muerte lo tome desprevenido a lo tocante del bien de su alma*.

<sup>3</sup> En adelante se indicará en con siglas AGNEM.

<sup>4</sup> Nota: las palabras que esten en cursiva corresponden a expresiones que se han encontrado en los testamentos consultados y a conceptos importantes para el pensamiento de la época referente a la salvación del alma y el más allá.

## Devoción o temor a Dios a través de los testamentos del Valle de Toluca en 1760-1780

El testamento es una fuente histórica, en la que se pueden estudiar las costumbres y hábitos de la población, al mismo tiempo, su nivel de vida, la estructura de la familia, el desarrollo de la economía, la propiedad territorial, los primeros pobladores prominentes, los litigios entre herederos, la religiosidad, entre otros aspectos que se muestran en su contenido en distintos periodos, además, la actitud del testador ante la muerte.

“A partir del siglo XII [...] [los testamentos] empezaron a adquirir mayor importancia en Europa, debido al fortalecimiento de la economía monetaria, el renacimiento urbano y la expansión del Occidente”<sup>5</sup>, por la necesidad de que se estableciera el destino de los bienes del otorgante después de su muerte, además de la preocupación por la salvación de su alma, es por ello que en éste se plasmó la voluntad del hombre para dejar sus bienes materiales a las personas más cercanas, también funcionó como acto liberador del alma. En la *Sexta Partida* de Alfonso X referente a testamentos y herencias se explica en la primera ley la raíz etimológica de la palabra testamento: “Testataio mentis son dos palabras de latín que quieren tanto decir en romance como testimonio de la mente del hombre y de estas palabras fue tomado el nombre de testamento y en él se encierra y se pone ordenadamente la voluntad de aquel que lo hace, estableciendo en él su heredero y repartiendo lo suyo en aquella manera que él tiene por bien que quede después de su muerte [...]”<sup>6</sup>.

En este documento se plasma la decisión del testador en torno a su última voluntad, por ejemplo, su funeral y entierro, al mismo tiempo la designación de sus bienes a otras personas, como mencioné

<sup>5</sup> Veronica Zárate Toscano, *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*. Disponible en <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3dnqcd> [Consultado el 3 de mayo de 2024].

<sup>6</sup> *Las Siete Partidas del Sabio Rey. Copiadas de la edición de Salamanca del año 1555 que publicó el señor Gregorio López*, p. 2.



anteriormente. El testamento llegó a la Nueva España durante la colonización: “[...] Antes de la llegada de los españoles, los indígenas no acostumbraban testar porque dejaban generalmente sus bienes a los hijos menores, se suponía que los grandes ya estaban casados y las mujeres tenían quien las mantuviera, incluso si todos eran menores, dejaban sus bienes a sus hermanos para que ellos se encargaran de los hijos hasta que crecieran”<sup>7</sup>

Maribel Reyna Rubio menciona que “la introducción de la práctica de testar en la Nueva España fue un punto a tratar en el Primer Concilio Mexicano llevado a cabo en 1555, el cual tenía la finalidad de amoldar la pastoral de la iglesia a la vida, costumbres y necesidades de los indios.”<sup>8</sup> Por esta razón la iglesia —clero regular o secular— al igual que los escribanos se encargaban de la realización de este documento en la época novohispana, no se puede hablar de Iglesia y Estado sin mencionar que estaban ligados. El testador debía haber tomado el sagrado viático antes de hacer su declaración testamentaria, de esta manera el escribano tenía la seguridad de su veracidad.

En los testamentos de la época novohispana se “llegaron a reunir lo espiritual y lo material de la vida de los individuos”<sup>9</sup> Lo que se traduce en el aspecto religioso y el civil. En el aspecto religioso sirvió para el *descargo de conciencia*, *perdón de los pecados* y como *medio de salvación del alma* del testador para llegar al cielo. La influencia de la religión católica es evidente desde las primeras líneas del testamento, debido a que éste iniciaba con la invocación a la divinidad mediante la expresión “en el

<sup>7</sup> María de los Angeles Rodríguez Álvarez, *Usos y costumbres. Funeraria en la Nueva España*, p. 31.

<sup>8</sup> Maribel Reyna Rubio, “Los testamentos como fuente para el estudio de la cultura material de los indios en los valles de Puebla-Tlaxcala y Toluca (siglo xv-xvii)”, en *Temas americanistas*. Disponible en [http://institucional.us.es/revistas/americanistas/29/art\\_9.pdf](http://institucional.us.es/revistas/americanistas/29/art_9.pdf) [Consultado el 14 de abril de 2024].

<sup>9</sup> Pablo Rodríguez, “Testamentos de indígenas americanos. Siglos xvi-xvii”, en *Revista de Historia*, Disponible en: [http://institucional.us.es/revistas/americanistas/29/art\\_9.pdf](http://institucional.us.es/revistas/americanistas/29/art_9.pdf) [Consultado el 12 de abril de 2024].

nombre de Dios nuestro señor todo poderoso, amén [...]”;<sup>10</sup> seguido del nombre del testador, lugar de origen o vecindad, nombre y procedencia de sus progenitores y si éstos vivían o ya habían fallecido.

Continúa la confesión de fe y las circunstancias en las que realizaba el testamento, es decir, se indica el estado de salud, por ejemplo estando enfermo en cama, de males habituales o en pie y con buena salud, en su entero juicio, cumplida memoria y entendimiento natural o temeroso de que la muerte lo tomara desprevenido sin haber realizado el descargo de conciencia; enseguida se manifiesta el credo, [...] Creyendo como real y verdaderamente creo en el incomprensible misterio de la Santísima Trinidad Dios padre, Dios hijo y Dios Espíritu Santo, tres personas distintas y una sola esencia y en todos los demás misterios que tiene, cree y confiesa nuestra santa madre iglesia católica romana, bajo de cuya fe y creencia he vivido y protesto vivir y morir como católica y fiel cristiana [...]<sup>11</sup>

La cláusula intercesora generalmente contiene esta información: en primer lugar, a la Virgen María en sus diferentes invocaciones, san José, el Santo Ángel de la Guarda, el santo de su nombre, corte celestial, santos de la devoción del testador, entre otros. También se menciona la petición de perdón, poner el alma en carrera de salvación y el temor a la muerte, encomendación del alma, la mortaja, por lo general en el caso de estos testamentos son los hábitos de San Francisco y el de la Señora del Carmen, la elección de sepultura, tipos de entierros, misas, misas pro ánima —a favor del ánima— mandas forzosas, mandas piadosas como la manutención de frailes, fabricación de iglesias, pertenencias a cofradías y capellanías.

En el segundo aspecto que es el civil: se mencionan los bienes que adquirió el testador durante toda su vida: por compra, por herencia o por dote, los gananciales producto del capital dotado y las arras. Por otro lado, expone si es acreedor o tiene deudores, nombra a sus hijos legítimos

<sup>10</sup> AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 21 de mayo de 1760-c. 111, l. 1, fs. 10-12v.

<sup>11</sup> AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 23 de marzo de 1763, vol. 98, l.1, fs. 35-36v.



en algunos casos a los ilegítimos, si es que tuvo. Indica quiénes serían albaceas, los tutores y curadores de sus hijos menores de edad y herederos universales, finalmente enuncia a sus testigos.

La parte civil del testamento nació a partir de la necesidad jurídica de dejar ordenado a quiénes heredaría los bienes materiales que se adquirieron en vida, como forma de evitar conflictos sociales; frecuentemente el testador dejaba sus bienes a los hijos legítimos, en segundo lugar al esposo o esposa, en el caso de ser *soltero* o *doncella* o de no tener descendientes legítimos, los herederos forzosos serían los ascendientes: padres o abuelos, sin embargo, hemos encontrado cantidades o bienes dejados a otros familiares, como son sobrinos, tíos, hijos adoptivos,<sup>12</sup> personas de servicio, órdenes religiosas e incluso al alma del otorgante. Durante el periodo que comprende esta investigación hay una considerable participación de mujeres en la práctica testamentaria, ya sea, como otorgante, albacea, tenedora de bienes, asimismo como tutora y curadora de los hijos del testador. Además de que simultáneamente podía realizar el testamento en mancomún con su esposo, aunque éstas testaban, se encuentran en menor cantidad que los varones.

Pero el tema de interés es el de la devoción en los testamentos, debido a que la religión católica tuvo un importante papel en Nueva España, porque influyó en la vida de los novohispanos, igual que la introducción del acto de testar, “las ideas sobre el más allá que tenían los novohispanos [...] provenían del catolicismo europeo, en particular de la tradición hispánica que se caracterizaba por su gran espiritualidad, acentuando misticismo y por su inclinación al ascetismo y a la vida monástica.”<sup>13</sup> La idea

---

<sup>12</sup> La mayoría de los hijos adoptivos eran niños expósitos, algunos testadores los declaran como sus huérfanos a quienes cuidan y alimentan como si fueran sus hijos. Véase algunos ejemplos en: AGNEM, Notaría Núm. 1 de Toluca, 9 de septiembre de 1775-c. 105, l. 18, fs. 85v. 87v., 6 de septiembre de 1768, vol. 98, cuadro 2, fs. 6v-9v (asunto uno).

<sup>13</sup> Gisela Von Wobeser, “El trasfondo religioso” en *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España 1600-1821*. Disponible en

<sup>h</sup>[https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/vida/o4\\_o4\\_transfondo\\_religioso.pdf](https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/vida/o4_o4_transfondo_religioso.pdf) [Consultado el 3 de mayo de 2024].

del más allá se convirtió en el eje central tanto de la religión católica como para la elaboración de este documento, la sociedad novohispana tenía la preocupación de salvar su alma y el testamento sería uno de los medios por el cual las personas pondría su alma en carrera de salvación para que esta llegara a su destino denominado el *más allá* o *paraíso*.

El testamento fue un requisito en el que el otorgante confirmaba su fe, declarando ser católico y fiel cristiano, como consecuencia de que la “iglesia católica afirmó la obligación de testar desde la época medieval, especialmente desde el Concilio de Trento”<sup>14</sup> y que posteriormente se aplicó en el Concilio Provisional Mexicano.

Algo característico de la sociedad es el temor a lo desconocido, en el caso de la población novohispana fue el desconocimiento al *más allá*, por consiguiente, la iglesia pregonó que era necesario prepararse durante toda la vida para el momento en que llegara su deceso, y por tal motivo, se realizaron varias publicaciones, como fueron los libros del bien morir<sup>15</sup> cuya finalidad fue apoyar a los cristianos a tener una vida ejemplar y preparar el camino hacia una buena muerte, también se retomaron para este momento la vida de misioneros como muestra de información sobre su tránsito hacia el más allá, estos ejemplos son para la población que podía comprar los libros, y para los que no podían adquirirlos se realizaron expresiones artísticas como son las pinturas, que se podían apreciar principalmente en las parroquias de los poblados, lugar de mayor concurrencia popular, también se recurrió en los primeros años de la evangelización al teatro y la literatura devocional,<sup>16</sup> en el que se mostraba que era el más allá y cómo se podía llegar a aquel lugar.

.....  
<sup>14</sup> María Elena Bribiesca Sumano y Georgina Flores García, “El comportamiento ante la muerte en el valle de Toluca a través de los testamentos. 1565-1623” en *Contribuciones desde Coatepec*, Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28122309004> [Consultado el 18 de marzo de 2024].

<sup>15</sup> Verónica Zárate Toscano, *op. cit.*, p. 233

<sup>16</sup> Gisela Von Woberser, *op. cit.*, p. 99



Bribiesca Sumano menciona que, en Nueva España, el testamento no sólo reflejó el interés por dejar bien amarrados los asuntos de la vida terrena, sino que se orientaba especialmente a facilitar una buena muerte, es decir, a buscar un buen destino para el alma,<sup>17</sup> la búsqueda de ese destino para el alma se explica claramente con el siguiente párrafo que corresponde al directorio del Santo Concilio Provincial Mexicano que se hizo en el año de 1585. “Si el enfermo siente pena de morir por los bienes de su hacienda que acá deja, dígame el confesor: [...] si os da pena dejar acá estos bienes manera tenéis para llevarlos allá bien multiplicados, repartidlos en obras pías ahora y, cuando muráis, os los darán en el cielo con ciento más por uno [...].”<sup>18</sup> Por tal motivo, en los testamentos novohispanos del valle de Toluca se refleja este pensamiento, puesto que los testadores dejan parte de su caudal para misas, capellanías, cofradías u obras pías en beneficio del alma, tanto del otorgante como el de sus familiares difuntos.

¿Por qué los novohispanos se preocupaban más por el destino de su alma después de la muerte que por la vida terrenal? En palabras de Von Wobeser, la sociedad novohispana se basaba en la doctrina cristiana la cual estipulaba que la estancia en este mundo es solo transitoria, y el verdadero destino del ser humano era la vida eterna, pues después de morir, el alma se desprende del cuerpo y emprende su camino hacia el más allá pero antes tendría que someterse a un juicio individual <sup>19</sup> por consecuencia la preocupación que la población tenía por tratar de salvar su alma en vida a través de diversas acciones.

Pero ahora bien que se sabe porque la preocupación por la salvación del alma, otra pregunta que surge es, ¿qué era el más allá?, el más allá

<sup>17</sup> María Elena Bribiesca Sumano, *Religiosidad Popular en el valle de Toluca 1565-1623*, p. 10.

<sup>18</sup> “Directorio del Santo Concilio Provincial Mexicano (1585)”, en Pilar Martínez López-Cano, (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*. Disponible en [https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/docs/3er\\_006.pdf](https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/docs/3er_006.pdf) [Consultado el 30 de abril de 2024].

<sup>19</sup> Gisela Von Wobeser, *op. cit.*, p. 96.

se divide en tres partes como lo menciona Von Wobeser que son: el cielo, el purgatorio y el infierno. El cielo era considerado como un lugar de la armonía junto a Dios, el purgatorio, era el lugar intermedio entre el cielo y el infierno, se consideró como vía para la salvación del alma, puesto que se debían hacer méritos para poder acceder y llegar al cielo o paraíso a través de las acciones buenas que se hicieron en vida o los servicios que se prestaron a la iglesia a través de obras pías, misas a favor del alma, donativos a capellanías, beatificaciones y canonizaciones, entre otros. Y por último el infierno al que la población tenía miedo de caer, en el que se relaciona con el fuego, un lugar oscuro, en llamas, lleno de demonios, si el alma de alguien llegare a este lugar, no habría vuelta a tras y nunca se podría liberar.<sup>20</sup>

El temor a la muerte es recurrente encontrarlo en el testamento novohispano, debido a que, durante el desarrollo de las disposiciones de este documento se ve permeado dicho miedo de que el alma del testador no sea conducida a buen puerto de salvación, asimismo el temor al “[...] purgatorio transformó no solo el destino de los muertos, sino las acciones de los vivos, a los que se concedía la posibilidad de intervenir en el más allá a través de los sufragios por las almas estipulados en los testamentos cada vez con mayor frecuencia.”<sup>21</sup> Para ello se ejecutaron varias acciones a favor de la iglesia con la finalidad de que el alma del testador se beneficiara, acciones que serán mencionadas más adelante.

Para poder realizar un testamento el otorgante debía contar con dos aspectos, uno; bienes que heredar y el dos; tener dinero para poder pagar este documento, durante el siglo XVIII según Zarate Toscano:

[...] el gasto que implicaba la elaboración de un testamento resultó ser una limitante considerable. A principios del siglo XVIII costaba cuatro pesos, pero más adelante (1759) se estipuló en el nuevo arancel un aumento a cinco pesos por “un poder para testar o testamento llano”

<sup>20</sup> *Idem.*

<sup>21</sup> Verónica Zárate Toscano, *op. cit.*, p. 27.



(aproximadamente con una extensión de dos o cuatro páginas), y tres pesos para un codicilo. Sin embargo, un “instrumento laborioso” como el testamento podría costar “hasta 30 pesos y lo escrito”; más aún, si esta cantidad pareciera insuficiente al escribano por lo extenso y complicado del documento, entonces podría llevarse el caso ante un juez para que determinara el justo pago.<sup>22</sup>

A continuación, se presentarán algunos ejemplos de testamentos que se han catalogado<sup>23</sup>, pertenecientes a la Notaría Núm. 1 de Toluca de AGNEM. Cabe resaltar que para este texto solo se tomará en cuenta las disposiciones referentes a la parte religiosa.

Los testamentos en su mayoría comenzaban con la invocación inicial: *en el nombre de Dios*, acompañado de los datos personales del testador: el nombre; oficio; muy pocas veces se menciona el trabajo que desempeñaba el otorgante, lugar de nacimiento y vecindad, nombre de sus padres, si éstos están vivos o muertos. Durante los 20 años catalogados, muestro tres ejemplos, de invocación inicial más recurrentes, los cuales fueron:

En el nombre de Dios Nuestro Señor todo poderoso y de la Santísima Virgen María su Santa Madre Nuestra Señora amén. Notorio y manifiesto sea a todos los que el presente testamento protesta de la fe y ultima y póstuma voluntad vieren como yo Don Antonio de Arroio, natural de Tusanla de la jurisdicción de Marabatio, vecino del pueblo de Malacatepec, jurisdicción de Metepeque, hijo legítimo de don Diego de Arroyo y de doña Catharina Nogueron, difuntos, estando enfermo en cama pero con entero juicio [...] <sup>24</sup>

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>23</sup> Para más información véase el catálogo en la tesis de licenciatura “Devociones y donaciones a la Iglesia Católica en el Valle de Toluca de acuerdo con el catálogo de testamentos del Archivo de la Notaría No. 1 de Toluca de los años 1760 a 1780”

<sup>24</sup> AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 10 de marzo de 1772, vol. 97, c. 2, fs. 48-52v.

En el nombre de Dios todo poderoso y con su Santa Gracia Amen: Notorio y manifiesto sea a los que el presente instrumento vieren como yo Juana Symona Hernández, natural y vecina de la ciudad de San Joseph de Toluca, hija legítima de Nicolás de Santiago Hernández, difunto y de Pascuala Manuela Ressa, estando enferma en cama pero con entero juicio, cumplida memoria y entendimiento natural [...]<sup>25</sup>

En el nombre de Dios Nuestro Señor Trino y uno todo poderoso y de la Virgen Santísima su madre y Señora Nuestra concebida sin la mancha ni sombra de la culpa original en el primer instante de su ser purísimo y natural amen: Ser público y notorio a todos los que el presente vieren como yo Francisca Bruna de Villanueva, natural de la ciudad de México y vecina de la de San Joseph de Toluca, hija legítima de Diego de Villanueva y Manuela Muños de la Rosa, difuntos naturales y vecinos que fueron de la ciudad de México, viuda de Domingo Serrano, estando enferma en cama pero en mi entero juicio [...]<sup>26</sup>

Con esta primera formula denominada *invocación inicial* “el testador se pone, indudablemente, en manos de Dios a la hora de redactar sus últimas voluntades”<sup>27</sup>, siendo la primera muestra de religiosidad del testamento novohispano.

Después del protocolo inicial continúa la profesión de fe, parte del testamento en el que se encuentra más explícita la cuestión religiosa, los testadores confiesan creer en la Santísima Trinidad, además de confirmar ser católicos y fieles cristianos, en seguida de los abogados e intercesores, los cuales pueden variar según sean los santos de la devoción del testador, mayoritariamente se encuentra en primer lugar a la Virgen

<sup>25</sup> AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, septiembre 28 del 1764, vol. 97, c. 1, fs. 100v.-103v.

<sup>26</sup> AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 22 de abril de 1765, vol. 97, c. 2, fs. 116v.-118v

<sup>27</sup> Antonio Peñafiel Ramón, “Aproximaciones al estudio de los testamentos en el siglo XVIII: el murciano ante la muerte”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. Disponible en <https://revistas.um.es/areas/article/view/83721> [Consultado el 6 de mayo de 2024].



María, San Joseph, Santa Ana, San Joaquín, el Ángel de la Guarda, los Arcángeles; San Miguel, San Gabriel, los apóstoles; San Pedro y San Pablo y San Antonio de Padua. Además, en algunos casos se encomendaban a los santos que pertenecieran al nombre del otorgante por ejemplo; San Alejo, Santa Viviana, San Antonio, San Joaquín, San Lorenzo, Santa Basilia, Santa Brígida, Santa Rosa, San Simón, San Juan de Nepomuceno, Santa Esmerejilda, Santa Lugarda, Santa Rosalía, San Jorge, San Cristóbal, Santo Domingo, San Felipe, San Félix, San Bruno, San Javier, San Pascual, San Roberto, Santa Rita, Santa Magdalena, San Simón, Santa Anastasia, San Jacinto, Santa Casilda, San Melchor.

A continuación, se muestran dos ejemplos de la profesión de fe que se localizaron de 244 documentos catalogados.

[...] Doña Balthasara Melchora de Ylarregui de Urendis [...] estando como estoy enferma en cama de que doy a la divinísima majestad infinitas gracias en mi entendimiento natural, creyendo como real, firme y verdaderamente creo en el altísimo e inefable ministerio de la santísima, amabilísima y misericordiosa Trinidad, Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, tres personas distintas y un solo Dios Verdadero y en todos los demás misterios, arcanos y sacramentos que tiene, cree y confiesa nuestra santa madre Iglesia Católica Apostólica de Roma, bajo de cuya fe y creencia he vivido, vivo y protesto vivir y morir como católica y fiel cristiana que soy, eligiendo como elijo por mis auxiliares, patronos y abogados a la serenísima reina de los Ángeles la Virgen Santa María concebida en gracia y gloria desde el primer instante de su felisima aprimación para ser dignísima madre del eterno divino, humano verbo, señora y abogada nuestra, gloriosísimo patriarca Señor San Joseph su muy amado [ininteligible] desde luego encomiendo mi alma a Dios nuestro señor, que la hizo, la redimió con el infinito mérito de su preciosísima sangre, pasión y muerte [...] <sup>28</sup>

<sup>28</sup> AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 31 de agosto de 1762, vol. 278, c. 4, fs. 61-64.

[...] Doña María Gertrudis Mercado [...] hallándome como me hayo en pie, sana, en entero juicio, cumplida memoria y libre voluntad y entendimiento natural, creyendo como creo firmemente en el altísimo misterio de la agustísima Trinidad, Padre, hijo y espíritu santo, tres personas distintas y una sola esencia y naturaleza divina y todo los misterios que tiene, predica y enseña la santa madre Iglesia Católica Apostólica Romana y espero de la majestad suprema que me ha de perdonar mis pecados y ha de tener misericordia de mí, por los merecimientos de nuestro redentor Jesucristo y de su preciosísima sangre, su aservisima pasión y muerte por los méritos de la purísima Reina de los Ángeles María Santísima Nuestra Madre y Señora a la que nombro y elijo por mi abogada para que con el santo Ángel de mi Guarda, santos de mi nombre Patronos y abogados para que intercedan por mi alma, con Jesucristo nuestro señor y temiéndome como me temo de la muerte cosa natural a toda viviente criatura y su hora incierta para que esta no me asalte cogiéndome desprevenida; hago y ordeno mi testamento [...] primeramente encomiendo mi alma a Dios Nuestro Señor que la crió y redimió con el infinito precio de su preciosísima sangre, pasión y muerte [...] <sup>29</sup>

La invocación de intercesores fue fundamental a la hora de hacer el testamento debido a que los santos de la devoción del otorgante ayudaban a aliviar los pecados cometidos en vida ante el tribunal de Dios, siendo la principal intercesora la Virgen María, por ser la madre de Jesucristo.

Otra cláusula de importante mención dentro del cuerpo del documento es el lugar de entierro, como menciona María de los Ángeles Rodríguez Álvarez, que con la aceptación del cristianismo por medio del Edicto de Milán se comenzaron a construir las primeras basílicas, como fue el caso de la de San Pedro, que se edificó durante el imperio de Constantino,

<sup>29</sup> AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 17 de octubre de 1775, vol. 100, c. 5, fs. 68v.-72v.



[...] la basílica de San Pedro sobre los sepulcros de los apóstoles San Pedro y San Pablo: su madre, Santa Elena, cubrió el lugar con tierra santa traída desde Jerusalén; de ahí surgió el término de “Campo santo” para designar a estos lugares de entierro. Así fue como el altar de las iglesias adquieren un doble significado sagrado; primero el que le da origen, ser el lugar de ofrenda y sacrificio a Dios; y, segundo, lugar de veneración, por estar ahí los restos de mártires y santos.<sup>30</sup>

La cita anterior nos muestra el motivo por el cual se enterraban a las personas en las iglesias, siendo una práctica recurrente en Nueva España, así lo demuestran los testamentos; el significado que tenía ser sepultado en un lugar sagrado, las parroquias, fue una manera de prevención para el alma, como medio de salvación de ésta,

[...] los fieles querían la protección de mártires y santos, pues la Iglesia dice que sólo resucitarán y tendrán derecho a la vida eterna los que recibieran una sepultura conveniente en lugar sagrado, y solo los mártires tenían asegurada la vida eterna en el paraíso; por tanto, se buscó estar cerca de ellos. Así se inició el proceso de entierro alrededor de ésto. Para el siglo IV esta costumbre comienza a generalizarse. A este estilo de entierro Philippe Aries lo denominó *ad-sanctos* (junto a los santos)<sup>31</sup>

Con lo ya antes referido, se puede comprender de mejor forma la importancia de la sepultura en las iglesias, por lo tanto, de los 244 testamentos revisados, los otorgantes primero encomendaron su alma a Dios y luego estipularon el lugar de entierro, la mayoría lo indicaba de la siguiente forma “[...] Lo primero encomiendo mi alma a Dios Nuestro Señor que la hizo y crió y redimió con el infinito valor de su preciosísima sangre pasión y muerte y el cuerpo mando a la tierra de que fue formado al

<sup>30</sup> María de los Ángeles Rodríguez Álvarez, *op. cit.*, p. 36

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 37.

cual luego que fallezca sea sepultado en sagrada parte y lugar que a mi albacea les pareciere a cuya disposición dejo con lo demás tocante a mi funeral y entierro [...]”<sup>32</sup> pero 68 personas que sí especificaron el lugar de entierro, pidieron serlo en Iglesias, conventos y capillas. A continuación se mencionan el número de personas y los lugares, en primer lugar está la Tercera Orden de San Francisco con 28 testadores; en segundo lugar la de Nuestra Señora del Carmen con 23; 15 personas en la iglesia de Lerma; 13 en la de Toluca; 10 en la de Zinacantepec; seis en la de Metepec, cinco en la de Almoloya; tres en la de Malacatepec; dos en la de San Felipe y Amealco respectivamente y una persona en la de San Antonio la Isla; otra en la de Tecaxic; otra en la de Ocoyoacac y por último una en el convento de San Juan de Dios. Aquí podemos observar la devoción que tenían los pobladores del valle de Toluca, prioritariamente a San Francisco y a Nuestra Señora del Carmen.

El testamento mancomunado de doña Antonia de Norragaray y de Balthazar de Murga, es ejemplo de esta devoción, ellos estipularon que “[...] y el cuerpo mandamos a la tierra de cuya materia fue formado, el cual falleciendo es nuestra voluntad sea sepultado el de mí, dicha doña María Antonia en la capilla del venerable Orden Tercera de penitencia, donde he sido dos veces aunque indigna hermana mayor, y el de mí el nominado don Balthazar en la del Venerable Orden Tercero de Carmelitas Descalzos de este lugar y con la moderada pompa que pusieren las venerables mesas de una y otra hermandad[...]”<sup>33</sup>

Así como los entierros en la mortaja también predominó el hábito de los ya mencionados santos, siendo 61 personas que pidieron ser amortajados, uno de los documentos que llama la atención es el testamento en virtud de poder de doña María Anna Augustina Dias que “[...] falleció el 29 de mayo [ de 1776], se le dio eclesiástica sepultura en la tarde del mismo día en el Convento de la Señora del Carmen, de la ciudad de Toluca, fue amortajada con el hábito de San Francisco, del Señor San Augustin

<sup>32</sup> AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 6 de septiembre de 1768, vol. 98, l. 2, fs. 6v.-9v.

<sup>33</sup> AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 8 de septiembre de 1762, vol. 87, c. 3, fs. 133v.-138v.



y del Carmen por haber sido su voluntad, su entierro fue con la mayor pompa posible, indica que le mandó decir misas rezadas después de su fallecimiento y durante el mes [...]”<sup>34</sup>

La elección de mortaja nos permite conocer no solo las devociones y temores que tenía el testador sino también su poder económico, debido a que “la mortaja sencilla podía costar alrededor de unos seis reales, la mortaja más común que se solicitaba en los testamentos era el hábito; el de San Francisco era el más frecuente, aunque se usaban los de todas las órdenes religiosas, tanto para hombres como de mujeres, dependiendo de la devoción del difunto y las indulgencias que se concedían”<sup>35</sup>

Comparando lo que indica Rodríguez Álvarez con los testamentos revisados se puede decir que ambas informaciones se complementan, o mejor dicho, la cita sustenta a los documentos revisados, pues como mencioné anteriormente solo 61 personas dejaron establecido que a la hora de su fallecimiento se les amortajara con un hábito. Tan solo 45 otorgantes pidieron ser amortajados con el hábito de San Francisco; 23 con el de Carmelitas Descalzos; cuatro con ornamento sacerdotal; dos con hábito interior y uno con el exterior, otro con el de San Agustín, otro encubierto y un último lo dejó a elección del albacea. El reducido número de testadores que pidieron ser amortajados quizá se debió al costo de ésta, la más sencilla costaba seis reales, además, cabe mencionar que en algunos casos los testadores declararon estar cortos de bienes, un ejemplo es doña Lugarda García Figueroa, quien en 1776 otorgó su poder para testar y en el estipuló que “[...] luego de que fallezca se me dé eclesiástica sepultura en la iglesia, parte y lugar que parezca a mis albaceas a cuya elección dejo todo lo tocante a mi funeral y entierro, haciéndose este pobremente con atención a la cortedad de mis bienes, lo que declaro para que conste”<sup>36</sup>

<sup>34</sup> AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 22 de mayo de 1777, vol. 279, c. 1, fs. 65v.-75.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>36</sup> AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 17 agosto de 1776-c. 287, l. 5, fs. 144v.-147.

Continuando con los donativos realizados a la Iglesia, están las mandas forzosas y acostumbradas, que en el *vocabulario eclesiástico novohispano* se expresa a las mandas forzosas como “tres limosnas que el testador estaba obligado a señalar en su testamento y cuyo monto era voluntario: una para los santos lugares de Jerusalén, otra para la Virgen de Guadalupe y la última para la redención de cautivos”<sup>37</sup> es por ello que, podemos encontrar que la mayor parte de los testadores dejaban pesos o reales de plata y oro, que podían ir desde la cantidad de uno peso o real hasta 40 pesos.

Ahora bien, relacionando lo antes citado con lo que nos encontramos en los documentos consultados, podemos dar cuenta de que se cumple con el objetivo o el significado de las mandas forzosas, puesto que en esta cláusula también se observa la devoción a los santos, en este caso es la Virgen de Guadalupe que aunque no aparece recurrentemente en los primeros años, 1760, es por el año 1775 cuando ya no deja de aparecer en estas cláusulas, pues los otorgantes piden que se le incluya en las mandas forzosas y acostumbradas a diferencia de [...] la canonización del glorioso Mártir de las India San Felipe de Jesús y beatificaciones de los venerables siervos de Dios Gregorio López; Francisco Sebastián de Aparicio; madre María de Jesús Ágreda; el señor Cisneros; fray Antonio Margil de Jesús y fray Bartolomé Gutiérrez [...] <sup>38</sup> y a los lugares Santos de Jerusalén que en un inicio aparecían constantemente y se les dejaba la misma cantidad de dinero que a las mandas forzosas y acostumbradas y que posteriormente fueron desapareciendo poco a poco.

Otro asunto interesante dentro de los ingresos de la Iglesia fueron los diferentes tipos de misas: a pitanza ordinaria, cantadas, a favor del ánimo, de tres ministros, de la Emperatriz, de cuerpo presente, las cuales tuvieron un papel fundamental para la salvación del alma, como lo refiere Zarate Toscano, fue el rezar por el bienestar del alma, a mayor número

<sup>37</sup> Juana Inés Fernández López *et al.*, *Vocabulario Eclesiástico novohispano*, p. 174.

<sup>38</sup> AGNEM. Notaría Núm. 1. de Toluca, 26 de enero de 1761-c. 87, l. 2, fs. 1-2v y 1v.



de misas mayor preocupación de salvaguardar el alma y encaminarla a su destino deseado, el cielo, para este periodo de estudio se encontró que las misas podían ir desde una a pitanza ordinaria con valor de un peso hasta 1 000 misas, las cuales eran destinadas a favor del alma del testador o a las Ánimas del Purgatorio, asimismo, una vez más se muestra en esta cláusula la devoción que poseían los novohispanos a ciertos santos a los cuales también les mandaban decir misas, a continuación se muestran algunos ejemplos de las misas y cantidades que designaban a éstas:

Don Salvador Favila [...] Manda se digan 30 misas a la pitanza ordinaria en el convento de San Juan de Dios de esta ciudad, 30 misas en la de la Merced y 20 en la de la Señora del Carmen y que se apliquen a su alma; pide se entreguen 100 pesos a la Tercera Orden de San Francisco para que con su rédito se diga cada año una misa cantada por su alma y las del purgatorio.<sup>39</sup>

El bachiller don Juan Antonio Gomes de Tagle, presbítero domiciliario de este arzobispado, vecino de la jurisdicción de Tenango y residente en la ciudad de Toluca [...] es su voluntad que después de su fallecimiento se digan por su alma 1000 misas con valor de cuatro reales cada una distribuyéndolas en las iglesias y conventos que deseen sus albaceas.<sup>40</sup>

No solo se mandaron a decir misas el día de su entierro, sino que estas se volvieron perpetuas y para lograr que se cumpliera esta voluntad se crearon las capellanías, que en la época novohispana significó la “Fundación eclesiástica instaurada por cláusula testamentaria en la que el testador designaba los bienes que integrarían el capital de esa fundación. Esos bienes se colocaban en arrendamientos y devengaban un rédito de 5 por ciento

<sup>39</sup> AGNEM. Notaría Núm. 1. de Toluca, 23 de abril de 1763, vol. 87, cuadro 4, fs. 36-38v.

<sup>40</sup> AGNEM. Notaría Núm. 1. de Toluca, 15 de octubre de 1777, vol. 279, c.1, fs. 152v.-156.

anual que el capellán cobraba por celebrar misas rezadas o contadas en memoria del fundador”.<sup>41</sup>

Para la fundación de capellanías los dueños de éstas arrendaron sus bienes muebles, como fueron casas, solares, tiendas o haciendas de las cuales destinaban una cantidad determinada y de ella también se tenía que generar réditos con los cuales se debían mandar a decir tal número de misas a favor del alma del fundador o también de las Ánimas del Purgatorio, un ejemplo de ello fue

el licenciado don George Martínez de Castro, presbítero de este arzobispado, juez eclesiástico y natural de San Joseph de Toluca [...] Declara ser propietario con el principal de 3 mil pesos de la capellanía que mandó a fundar don Francisco Gonzales del Corral, la cual se encuentra sobre la hacienda El Cerrillo que posee don Bernabé de la Esquadra, de cuyas misas no tiene presente si las tiene dichas y que después de su fallecimiento se manden a decir 500 a la pitanza ordinaria aplicadas a su intención, además de ser capellán propietario de otra capellanía con el principal de cuatro mil pesos que se cargó sobre la hacienda de los Laureles en el valle de Santa María Genico, jurisdicción de Tutzantla, asimismo es patrono y capellán propietario de dos capellanías, una de cuatro mil pesos y la otra de dos mil que se encuentran impuestos sobre casas de la ciudad de México, éstas las mandó fundar don Francisco Fernández del Corral.<sup>42</sup>

El papel que fungía el capellán era de compromiso e importancia, puesto que, se encargaba de la atención pastoral, en el recaía la responsabilidad de que la capellanía caminara en buen destino, asimismo, se lograra el objetivo, mandar a decir misas y con éstas generar indulgencias a favor del alma del fundador o de cualquier otra persona o santo al que estaba dirigida dicha capellanía.

<sup>41</sup> Juana Inés Fernández López *et al.*, *op.cit.*, p. 62.

<sup>42</sup> AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 7 abril de 1767, vol. 97, c. 4, fs. 15v-19.



Así como en los testamentos se dio pauta para la fundación de capellanías, también lo fue para crear cofradías que significó a partir del siglo XVI “una expresión de un tipo de asociación de fieles con fines religiosos o benéficos dentro o bajo la jurisdicción de la Iglesia, regida por estatutos, constituciones u ordenanzas aprobadas por el ordinario y a veces confirmado por una bula papal.”<sup>43</sup> Las cofradías fueron dedicadas al alma y a los santos o de las Ánimas del Purgatorio, aquí se muestra uno de los tantos casos en el que se explica la cantidad que se tiene en la Cofradía y que función tiene en el poblado de Almoloya. “El bachiller don Joseph Velasques, clérigo presbítero domiciliario de este arzobispado, vecino del partido de Almoloya, jurisdicción de Metepec y residente de la ciudad de Toluca, [...] tiene un rancho llamado Nuestra Señora del Rosario en Almoloya, sobre el cual están cargados 700 pesos con la obligación de réditos a favor de la cofradía de la parroquia de Almoloya, desea que se impongan sobre el mismo rancho 300 pesos más para que con esos réditos se digan misas cantadas en la referida parroquia, una misa en la infracotaba de difuntos.”<sup>44</sup>

También en los testamentos se encontraron en menor cantidad obras pías para casar huérfanas, las cuales se enfocaron en ayudar a mujeres en edad casadera con la dote que llevarían al matrimonio, también para ayuda en la alimentación de pobres y viudas. Estas acciones fueron obras piadosas que el testador realizaba a favor de personas necesitadas y él tendría posteriormente recompensa con Dios por las buenas acciones emprendidas en vida.

## A manera de conclusión

Podemos decir que como se ha mostrado durante la explicación del texto, el testamento nos da elementos para explicar el imaginario colectivo de la sociedad novohispana, el temor que le tenían a lo desconocido, en este

<sup>43</sup> Juana Inés Fernández López *et al.*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>44</sup> AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 18 de agosto de 1767, vol. 97, c. 4, fs. 204-207v. (asunto 3)

caso a la muerte y al destino del alma después de la muerte, es por ello que se preocuparon y ocuparon en vida para dejar las cosas tocantes a su alma en buen estado, Jacques Le Goff dice que el testamento es “un pasaporte para el cielo”, pero agregó que igualmente era un permiso para pasar por la tierra “[...] el testamento fue, por tanto, el medio religioso y casi sacramental de ganar la eternidad sin perder por completo el control de lo temporal, de asociar las riquezas a las riquezas a la obra de salvación”.<sup>45</sup>

El temor a Dios y el que no se perdonaran los pecados, así como también el poner el alma en *carrera de salvación* hizo que los testadores enfocaran la mayor parte de las cláusulas, tanto devocionales como las declaratorias, en cuestiones religiosas, es decir, se dejó dinero para beneficio de la Iglesia o en obras pías con la finalidad de llegar a obtener el descargo de conciencia. En algunos testamentos que se consultaron los otorgantes dejaron a su alma como *única y universal heredera*<sup>46</sup> de todos sus bienes, y por albaceas nombraron a miembros de órdenes religiosas, principalmente de San Francisco y la del Carmen para que dispusieran de sus bienes en beneficio de su alma a través de misas o para la manutención de los mismos religiosos.

.....  
<sup>45</sup> Verónica Zárate Toscano, *op. cit.*, p. 22

<sup>46</sup> Tal como lo estipuló don Roberto Antonio Figueroa en 1761, “[...] en atención a no tener como no tengo herederos forzosos ascendientes ni descendientes que conforme al derecho me puedan y deban heredar, dejo instituyo y nombro por mi única y universal heredera a mi alma y la de la dicha mi esposa doña Juana Teresa Ramos, mi difunta esposa para lo que fuere y montare dicho residuo o remitente de los referidos mis bienes dichos mis albaceas lo impongan a su satisfacción sobre seguras y permanentes fincas y dicha obligación de réditos de cinco por ciento, los que distribuyan en misas por mi alma y la de la dicha mi esposa con demás de mi intención [...]”, véase en AGNEM. Notaría Núm. 1. de Toluca, 27 de mayo de 1761-c. 87, l. 2, fs. 36-40v.



## Fuentes de consulta

### Archivo

- AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 27 de mayo de 1761-c. 87, l. 2, fs. 36-40v.
- AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 26 de enero de 1761-c. 87, l. 2, fs. 1-2v y 1v.
- AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 23 de marzo de 1763, vol. 98, l.1, js. 35-36v.
- AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 10 de marzo de 1772, vol. 97, c. 2, fs. 48-52v.
- AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 5 de abril de 176-c. 87, l. 2, fs. 18v-20.
- AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 7 de abril de 1767, vol. 97, c. 4, fs. 15v-19.
- AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 22 de abril de 1765, vol. 97, l. 2, fs. 116v.-118v
- AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, abril 23 de 1763, vol. 87, l. 4, fs. 36-38v.
- AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 21 de mayo de 1760-c. 111. l. 1. Fs. 10-12v.
- AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 22 de mayo de 1777, vol. 279, cuadro 1, fs. 65v.-75.
- AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 17 de agosto de 1776-c. 287, l. 5, fs. 144v.-147.
- AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 18 de agosto de 1767, vol. 97, l. 4, fs. 204-207v.  
(asunto 3)
- AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 31 de agosto de 1762, vol. 278, c. 4, fs. 61-64.
- AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 6 de septiembre de 1768, vol. 98, c. 2, fs. 6v-9v.  
(asunto uno)
- AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 6 de septiembre de 1768, vol. 98, l. 2, fs. 6v.-9v.
- AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 8 de septiembre de 1762, vol. 87, c. 3, fs. 133v.-138v.
- AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 9 de septiembre de 1775-c. 105, l. 18, fs. 85v. 87v.
- AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 28 de septiembre de 1764, vol. 97, c. 1, fs. 100v.-103v.
- AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 15 de octubre de 1777, vol. 279, c. 1, fs. 152v.-156.
- AGNEM. Notaría Núm. 1 de Toluca, 17 de octubre de 1775, vol. 100, c. 5, fs. 68v.-72v.

### Bibliografía

- Bribiesca Sumano, María Elena, *Religiosidad popular en el valle de Toluca 1565-1623*, Adabi, México, 2015.

- Fernández López, Juana Inés (et. al), *Vocabulario Eclesiástico novohispano*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Historia/Serie Génesis, México, 2015.
- Las Siete Partidas del Sabio Rey. Copiadas de la edición de Salamanca del año 1555 que publicó el señor Gregorio López*, Suprema Corte de Justicia de la Nación, edición facsimilar de 1758, vol. vi, México, 2004.
- Rodríguez Álvarez, María de los Ángeles, *Usos y Costumbres Funeraria en la Nueva España*, Colegio de Michoacán, Colegio de México, 1era. Edición, México, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Usos y Costumbres Funeraria en la Nueva España*, Colegio de Michoacán, Colegio de México, México, 2009.

## Mesografía

- Briebesca Sumano, María Elena y Georgina Flores García, “El comportamiento ante la muerte en le valle de Toluca a través de los testamntos. 1565-1623” en *Contribuciones desde Coatepec*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, 20, 2011, pp. 47-74. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28122309004> [Consultado el 18 de marzo de 2024].
- Directorio del Santo Concilio Provincial Mexicano (1585)* en Pilar Martínez López-Cano, (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004. Disponible en [https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/docs/3er\\_006.pdf](https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/docs/3er_006.pdf) [Consultado el 30 de abril 2024].
- Fuentes Jordán, María Guadalupe (2019), “Devociones y donaciones a la Iglesia Católica del valle de Toluca de acuerdo con el catálogo de testamentos del Archivo de la Notaría No. 1 de Toluca de los años 1760 a 1780”, Toluca, Estado de México, Universidad Autónoma del Estado de México. [Tesis de licenciatura], Disponible en <http://hdl.handle.net/20.500.11799/110301> [Consultado el 6 de mayo del 2024].



- Peñañiel Ramón, Antonio, “Aproximaciones al estudio de los testamentos en el siglo XVIII: El murciano ante la muerte”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 6, 1986, pp. 97-101. Disponible en <https://revistas.um.es/areas/article/view/83721> [Consultado el 6 de mayo de 2024].
- Reyna Rubio, Maribel, “Los testamentos como fuente para el estudio de la cultura material de los indios en los valles de Puebla-Tlaxcala y Toluca (siglo XV-XVII)” en *Temas Americanistas*, 29, 2012, pp.179-199. Disponible en: [http://institucional.us.es/revistas/americanistas/29/art\\_9.pdf](http://institucional.us.es/revistas/americanistas/29/art_9.pdf) [Consultado el 14 de abril de 2024].
- Rodríguez, Pablo, “Testamentos de indígenas americanos. Siglos XVI-XVII” en *Revista de Historia*, Universidade de São Paulo, Brasil, 154, 2006, pp. 15-35. Disponible en [http://institucional.us.es/revistas/americanistas/29/art\\_9.pdf](http://institucional.us.es/revistas/americanistas/29/art_9.pdf) [Consultado el 12 de abril de 2024].
- Von Wobeser, Gisela “El trasfondo religioso”, en *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España 1600-1821*, UNAM, México, 2005. Disponible en [https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/vida/04\\_04\\_transfondo\\_religioso.pdf](https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/vida/04_04_transfondo_religioso.pdf) [Consultado el 3 de mayo de 2024]
- Zárate Toscano, Verónica, *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*, Colegio de México, Instituto Mora, México, 2000. Disponible en <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3dnqcd> [Consultado el 3 de mayo de 2024]

## PROVIDENCIAS CONTRA LA VIRUELA DURANTE EL VIRREINATO DEL MARQUÉS DE BRANCIFORTE



*Martha Eugenia Rodríguez Pérez*

*martha.eugenia.rp@gmail.com*

*Jimena Pérezblas Pérez*

*jimena.perezblas@gmail.com*

*Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina*

*Facultad de Medicina, UNAM*

### **Introducción**

Las epidemias de viruela que asolaban a la población novohispana surgieron periódicamente, pero en el presente caso, interesa ahondar en el brote epidémico de 1797, cuando el marqués de Branciforte gobernó el virreinato durante los años de 1794 a 1798.

Con un enfoque sociomédico, se analizan cuáles fueron las causas que en aquella época le atribuía a la viruela durante la segunda mitad del siglo XVIII, en el marco del paradigma médico humoral entonces vigente, así como las herramientas preventivas que se ponían en práctica y los organismos responsables de aplicarlas. Entre las muchas disposiciones dictadas para precaver la enfermedad en cuestión, se destaca la inoculación, método aplicado desde la antigüedad en regiones orientales y con cierta generalidad en occidente a partir del siglo ilustrado.

Por una parte, los medios preventivos que se comentan tienen como fundamento las cartillas o instrucciones elaboradas precisamente a partir de algún brote epidémico y que circulaban de inmediato, señalando a quienes iban dirigidas. Dado que las epidemias de 1779 y la de 1797



están poco distantes entre sí en cuanto al tiempo, se evidenció el valor que esta última daba a la historia, que algo se aprendía de los hechos pasados, de las enfermedades sufridas, que parecía iban quedando atrás y, sin embargo, resurgían. Y así como volvían los padecimientos, recobraron vigencia algunas disposiciones, entre ellas las instrucciones que el científico José Ignacio Bartolache dictó en 1779 con el fin de enseñar a la población a asistir al enfermo y manejar la viruela. El documento, que fue de suma importancia en su momento, se reeditó en la siguiente epidemia, la de 1797.

Por otra parte, para profundizar en el periodo de estudio, el virreinato del marqués de Branciforte, se mencionan dos documentos elaborados en ese marco, el edicto dispuesto por el propio virrey y la cartilla o Método claro, sencillo y fácil que para practicar la inoculación de viruelas presenta al público el Real Tribunal del Protomedicato...elaborados en 1797, donde interesa poner de relieve la importancia que se dio a la inoculación, método que tuvo vigencia hasta 1804, cuando la vacunación llegó a territorio novohispano, gracias a la expedición filantrópica de la vacuna que lideró el médico de Alicante Francisco Javier de Balmis.

En suma, los edictos e instrucciones aquí mencionados formaron parte fundamental de la estrategia sanitaria oficial contra la viruela, de ahí la relevancia de su análisis.

## La viruela en 1779

La viruela cruzó el océano a bordo de los barcos europeos a finales del siglo xv y principios del xvi, inaugurando su historia en América con un ataque devastador que mermó a la población indígena durante la guerra de conquista. Desde entonces, en promedio, apareció en la Nueva España cada 12 o 14 años;<sup>1</sup>y por referirnos solamente al siglo xviii, la viruela

<sup>1</sup> Raoul Fournier, "La viruela desde 1520 hasta la expedición de Balmis", en *Gaceta Médica de México*, p. 557.

causó estragos al menos en cuatro ocasiones, con brotes registrados en 1737, 1761, 1779 y 1797.<sup>2</sup>

Cada epidemia traía con ella una gravosa pérdida de vidas, acompañada de daños a la hacienda y la cotidianidad de toda la población, destruyendo a su paso la industria popular, comercio, agricultura y ocasionando carestía hasta de lo más necesario. A las primeras noticias de un brote de viruela, se ponía en movimiento un mecanismo compuesto de autoridades médicas, civiles y eclesiásticas. Las civiles, como el Ayuntamiento, veían por la administración de alimentos y recaudación de fondos para financiar las medidas preventivas y curativas dictadas por los profesionales de la salud, representados por la autoridad del Real Tribunal de Protomedicato, mientras los eclesiásticos hacían su parte, llamando a la caridad, proporcionando consuelo a los enfermos y organizando procesiones para solicitar la intervención divina contra la pestilencia.

Ante la irrupción de la viruela, el contener el número de muertos y cortar el avance del contagio era el mejor resultado posible. Con este fin, las providencias ordenadas por las autoridades incluían evitar la comunicación entre pueblos infectados, socorrer a los pobres enfermos con ropa y alimentos, y acudir a los profesores de medicina para reunir información sobre la etiología y terapéutica del mal, conocimientos que durante el periodo novohispano se fincaban en la teoría humoral y la distribución de miasmas a través del aire o el agua como razón de las enfermedades.

Entre el otoño de 1779 y el invierno de 1780,<sup>3</sup> se dio un brote de viruela especialmente letal, que contagió a cerca de 44,000 personas, de

---

<sup>2</sup> Martha Eugenia Rodríguez, “La viruela” en Martha Eugenia Rodríguez Pérez y Xóchitl Martínez Barbosa, (coords.), *Historia General de la Medicina en México. Medicina novohispana siglo XVIII*, p. 129.

<sup>3</sup> *Manifiesto que hace la muy noble y muy leal imperial ciudad de México. Capital de la Nueva España de lo obrado en la epidemia de viruelas que infestó este reino en los años de 1779 y 80. Con la historia de las providencias políticas tomadas en esta razón a beneficio del público para la asistencia, socorro y curación de los enfermos*, versión paleográfica de Mariana Zamora Guzmán, en Virginia Guzmán Monroy, “El virrey Martín de Mayorga y las medidas contra la epidemia de viruela de 1779”, en *Boletín de Monumentos Históricos*, p. 229.



las que murieron alrededor de 8,800 en la ciudad de México.<sup>4</sup> Por tanto, conforme fue progresando la epidemia, se hizo patente la necesidad de implementar diversas providencias de manera organizada.

Los primeros en divulgar la gravedad del brote fueron los frailes de la orden hospitalaria de San Juan de Dios. A petición del padre prior de los juaninos, fray Joaquín Izquierdo, el virrey Martín de Mayorga dotó al Hospital de Nuestra Señora de los Desamparados, de cien armazones de cama y colchones, 400 sábanas, 100 cobertores o frazadas, y 10 pesos diarios para alimentos.<sup>5</sup>

Ésa fue la primera de varias acciones ordenadas para subsanar la epidemia. También se mandó la creación de uno o dos cementerios exclusivos para los cadáveres de los contagiados, se recomendó quemar mantas, frazadas y petates, y se propusieron diversos métodos para recolectar fondos, entre ellos, erogar una porción de las rentas del pócito, o depósito municipal de maíz, para destinarla a los gastos de la epidemia, autorizar al tesorero a pedir préstamos, e incluso instruir a los mismos regidores para que se dieran a la tarea de recorrer la ciudad en busca de donaciones.

El ayuntamiento de la Ciudad de México dividió la traza de la capital en secciones o “cuarteles” con el propósito original de vigilar el avance de la epidemia a través de un encargado o comisario, que detectarían y convencerían a los variolosos de acudir a un hospital, y en caso de encontrar resistencia, se encargaría de repartirles medicinas, comida, ropa y demás auxilios. La división hecha durante la viruela de 1779, compuesta de 157 cuarteles, vigilados por 517 civiles y 519 eclesiásticos, se reestructuró y cobró carácter permanente en 1782, cuando se decretó que la capital quedaría oficialmente dividida en 8 cuarteles mayores y 32 menores.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Martha Eugenia Rodríguez, *op. cit.*, p.130.

<sup>5</sup> *Manifiesto que hace la muy noble*, pp. 229-230.

<sup>6</sup> Virginia Guzmán Monroy, “El virrey Martín de Mayorga y las medidas contra la epidemia de viruela de 1779” en *Boletín de Monumentos Históricos*, p. 226.

Ante la insuficiencia de hospitales para atender al creciente número de enfermos, se asignó una sala en San Hipólito y se creó un nosocomio de emergencia, con 300 camas, que después se convertiría en el primer hospital general de México, el hospital de San Andrés.<sup>7</sup> Sin embargo, los enfermos de viruela se multiplicaban día con día y un número significativo de ellos tenía que padecer la enfermedad en su propia casa, ya fuera porque temían a los nosocomios, por falta de camas disponibles, o porque su gravedad aconsejaba evitar el traslado. Así, fue necesario implementar nuevos arbitrios para combatir la epidemia, que tuvieran en mente a este grupo de enfermos que se asistían en sus propios domicilios.

El brote de 1779 introdujo dos nuevas medidas de gran utilidad, mismas que al regresar la viruela durante el gobierno del virrey marqués de Branciforte, tuvieron un efecto importante en la reducción de la letalidad: las cartillas instructivas y la vacunación.

El doctor José Ignacio Bartolache publicó el texto Instrucción que puede servir para que se cure á los enfermos de las viruelas epidémicas que ahora se padecen en México (1779),<sup>8</sup> el cual, podría considerarse como la primera cartilla contra la viruela impresa en la Nueva España. El propósito de la publicación consistía en alcanzar a aquellas personas infectadas que no tenían acceso a la atención médica y así contribuir a contener la expansión de la epidemia. Se trata de un folleto redactado en tres secciones. El primer punto se refiere a la etiología de la enfermedad, es decir, qué cosa son las viruelas. Posteriormente dicta el tratamiento a seguir, señalando cómo se curaban bien y cómo se curaban mal las viruelas. Al respecto, el autor de la Instrucción escribe: “Si yo hablara con médicos y me pusiese a decirles lo que son viruelas perdería el tiempo en explicar lo que ya se saben. Y si hablando sólo con enfermos, digo que las viruelas no se han de entender que son una enfermedad sino más bien un

<sup>7</sup> Alba Dolores Morales Cosme, *El Hospital General de San Andrés: la modernización de la medicina novohispana (1770-1833)*, p. 43.

<sup>8</sup> Véase, Martha Eugenia Rodríguez Pérez y Jimena Pérezblas Pérez, “Bartolache y su posición ante la epidemia de viruela de 1779”, en *Pensamiento Novohispano* 22, pp.129-140.



remedio y diligencia que oficiosamente hace la naturaleza para purgar y evacuar cierta cantidad de mal humor que sacamos del seno de nuestras madres”.<sup>9</sup> Por tanto, en algún momento de la vida, todos las iban a padecer, agregando que el contagio se daba de persona a persona fácilmente.

Por su parte, la inoculación que se introdujo durante la epidemia de 1779, se retomó con mayor decisión en 1797, generando buenos resultados.

### La práctica de la inoculación

La práctica de inmunizar a las personas contra la viruela mediante el método de variolización o inoculación se puede rastrear hasta las antiguas China e India. En occidente se tienen noticias sobre el asunto a partir de 1671, en un boletín de una sociedad científica alemana. En el siglo XVIII, Lady Mary P. Wortley Montagu, esposa del embajador británico en Constantinopla, entró en contacto con el método preventivo, que difundió de inmediato; en 1717 solicitó inocular a su hijo de tres años. A su regreso a Europa, ya en Londres, se dio a la tarea de difundir y defender el procedimiento, por lo que, en 1721, cuando se expandía la epidemia, inculó a su hija de cinco años. Fue entonces cuando el método cobró mayor difusión en occidente, lograda a través de publicaciones, foros en sociedades académicas y salas de hospitales apropiadas para inocular.

A mediados del siglo XVIII, la inoculación era un procedimiento ampliamente conocido en Europa, pero eso no significaba que fuera aceptado o implementado de manera universal, hubo una resistencia justificada ante el pánico de dispersar la viruela.<sup>10</sup> Dudaron sobre el método

<sup>9</sup> José Ignacio Bartolache, *Instrucción que puede servir para que se cure a los enfermos de las viruelas epidémicas, que ahora se padecen en México, desde fines del estío, en el año corriente de 1779*, México, imprenta Matritense de D. Felipe de Zúñiga y Ontiveros, calle de Palma, 1779.

<sup>10</sup> Alfredo de Michelli Serra, “Doscientos años de la vacuna antivariolosa”, en *Gaceta Médica de México*, p. 83-85.

no sólo médicos independientes sino también algunos de los afiliados al Tribunal del Protomedicato en España y Nueva España; la Iglesia como institución, también llegó a temer a la inoculación y, desde luego, la posibilidad de adquirir la enfermedad y hasta fallecer por ella, causaba mucha incertidumbre entre la ciudadanía. En España la inoculación empezó a generalizarse a partir de 1771 gracias a los trabajos de José de Luzuriaga, médico de Bilbao, y unos cuantos años después, la popularidad del método coincidía con los experimentos de vacunación que Eduardo Jenner llevaba a cabo en Inglaterra.<sup>11</sup>

### La inoculación en Nueva España

Durante la epidemia de viruela de 1779, el Ayuntamiento solicitó al doctor Esteban Morel, de origen francés y quien había arribado a territorio novohispano entre 1777 y 1778, que redactara un texto sobre las medidas para detener la epidemia. El extenso documento nunca fue publicado, pero Morel difundió su propuesta, la inoculación, consistente en extraer podre o pus de las pústulas de un enfermo de viruela, utilizando una lanceta o una aguja e introducirla en una persona sana.<sup>12</sup>

Para aplicar el método, Morel se situó en el Hospital de San Hipólito, a la vez que acondicionó una pequeña sala en su propio domicilio donde inoculó a varios niños y verificó la utilidad del método. Y, de hecho, Morel se adjudicó la primera aplicación de la técnica en la Nueva España, a la señorita Bárbara Rodríguez de Velasco.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> José Tuells y Susana Ramírez, *Balmis et variola*, p. 113.

<sup>12</sup> Archivo Histórico de la Ciudad de México (AHCM), ramo Policía, Salubridad, vol. 3678, t. I, exp. 2.

<sup>13</sup> Ana Cecilia Rodríguez, “Inoculación, economía y estética: tres dilemas en la lucha contra la viruela” en Martha Eugenia Rodríguez y Xóchitl Martínez Barbosa (coords.), *Historia General de la Medicina en México, Medicina novohispana, siglo XVIII*, p. 360.



En tierras novohispanas, el tema de la inoculación dio lugar a opiniones contrapuestas; sin embargo, entre las figuras que lo impulsaban cabe mencionar a Bartolache y al arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta, a quienes se les reconocía su saber y autoridad respecto al manejo de la situación. Asimismo, los facultativos del Tribunal del Protomedicato promovían el método de la inoculación, valiéndose de todos los argumentos posibles para justificar su práctica.

Como titular de la cátedra de Prima de Medicina a partir de 1795, el médico y abogado José Ignacio García Jove asumió el cargo de primer protomédico,<sup>14</sup> el cual ocupó de 1795 a 1823. Opinaba que la viruela provocaba una disolución de los humores que buscaban salida por todo el cuerpo, lo que explicaba la ineficacia de los auxilios utilizados contra ella.<sup>15</sup> De ahí podemos especular que ante la frustración por la inutilidad de los medicamentos conocidos, la inoculación, como método preventivo, ofreciera las mejores perspectivas de supervivencia. En suma, García Jove apoyó el establecimiento de casas de inoculación accesibles a los domicilios de aquellos enfermos que no pudieran acercarse al Hospital de San Andrés e insistió en que el riesgo de conducir a un virulento a dichos establecimientos con el propósito de aportar el material necesario no era tan riesgoso y, con el abrigo adecuado, podía hacerse de manera segura para los sanos.<sup>16</sup> De manera que durante la epidemia de 1779 se recurrió a la inoculación como un medio preventivo de gran importancia.

### **El regreso de las viruelas, 1797**

En el año citado la ciudad de México vivió nuevamente una situación difícil, regresó la epidemia de viruela que de inmediato movilizó acciones

<sup>14</sup> Fernando Quijano Pitman, *Hechos notables de la medicina potosina*, p. 14.

<sup>15</sup> AGN, ramo Epidemias, vol.16, exp. 7, 29 de octubre de 1797, f. 39.

<sup>16</sup> AGN, Informe. Continúa la viruela. ramo Epidemias, vol.11, exp. 2, 13 de septiembre de 1797, f. 81.

por parte del propio virrey Branciforte, el Ayuntamiento, el Real Tribunal del Protomedicato, la Iglesia y la Junta Principal de Caridad, conformada precisamente a partir de esta epidemia.

Como ya se apuntó, para una óptima organización sanitaria, desde 1779 la capital novohispana se había dividido en cuarteles, 8 mayores y 32 menores,<sup>17</sup> resultando una medida práctica para futuros eventos, por ejemplo, la epidemia en cuestión. Dicha disposición facilitaría el trabajo de la Junta Principal de Caridad, cuyas atribuciones fueron la toma de providencias de socorro para los “miserables enfermos”.

Por lo general, el Real Tribunal del Protomedicato era el responsable de supervisar la enseñanza y práctica médica, pero en tiempos de epidemia también asumía la responsabilidad de coordinar la policía médica, llamar tanto a los profesores de medicina como a ministros para examinar el problema, proponer las acciones necesarias para contenerla y convocar a la Junta de Caridad para financiarla.<sup>18</sup>

Durante el brote epidémico de 1797, García Jove recopilaba los datos reportados por los comisarios de los cuarteles para informar semanalmente al virrey el estado de la situación; el número de enfermos, de recuperados y decesos, participando, al mismo tiempo, de los planes que se formularan para combatirlo. Por ejemplo, en septiembre de 1797, el Protomedicato recibió noticias alarmantes del bachiller José Villareal, encargado del barrio de Tacuba, respecto a que la epidemia iba cobrando urgencia y se volvía maligna. Las medicinas eran insuficientes y el encargado advertía al protomédico que, si no se tomaban otros arbitrios a tiempo, se temían resultados infelices.<sup>19</sup>

Para contener la epidemia, por disposición virreinal se publicaron tres documentos; la ya conocida Instrucción que puede servir para

<sup>17</sup> Virginia Guzmán Monroy, “El virrey Martín de Mayorga y las medidas contra la epidemia de viruela de 1779” en *Boletín de Monumentos Históricos*, p. 226.

<sup>18</sup> John Tate Lanning, *El Real Protomedicato. La reglamentación de la profesión médica en el Imperio Español*, pp.102-103.

<sup>19</sup> AGN, ramo Epidemias, vol.11, exp. 2, 12 de septiembre de 1797, fs. 75-76.



que se cure á los enfermos de las viruelas epidémicas, que ahora se padecen en México, que había elaborado el doctor José Ignacio Bartolache y se reimprimía en la epidemia que nos ocupa, la de 1797, a pesar de que el autor había fallecido hacía unos años, en 1790. Los otros dos escritos fueron el edicto del 28 de febrero de 1797 y la Instrucción sobre el método de practicar la inoculación, publicado el 28 de octubre del mismo año, ambos escritos bajo la supervisión del Real Tribunal del Protomedicato.

Antes de comentar los documentos mencionados, es necesario presentar el resumen de datos que aportó la Junta Principal de Caridad sobre su trabajo asistencial, donde colaboraron médicos y barberos, además de párrocos y voluntarios, que recopilaban alimentos, abrigos y medicinas que distribuían a cada manzana o subdistrito de los cuarteles.<sup>20</sup> El informe fue publicado el 17 de febrero de 1798, reflejando una excelente coordinación de trabajo, en beneficio de la salud pública.<sup>21</sup>

<b>Resumen general de las Sociedades de Caridad, para el socorro de los contagiados de la epidemia de Viruelas del año de 1797</b>				
<b>Cuarteles</b>	<b>Sociedades</b>	<b>Muertos</b>	<b>Sanos</b>	<b>Total de socorridos</b>
1	24	734	6329	7063
2	31	553	6413	6966
3	27	667	5999	6666
4	33	559	5096	5655
5	14	625	5019	5644
6	21	455	3953	4408
7	20	416	3351	3767
8	11	442	3905	4347
	181	4,451	40,065	44,516

Elaboración con base en The Wellcome Institute for the History of Medicine, *Medical Americana*, M. 108, 1797.

<sup>20</sup> The Wellcome Institute for the History of Medicine (WHM), *Medical Americana*, Junta Principal de Caridad, M. 108, 1797, 2f.

<sup>21</sup> *Ibidem*, M. 122, 1798, 9 f.

En los estimados de las víctimas que dejó la epidemia de 1797, ésta bajó su intensidad con respecto a la de 1779, cobrando menos bajas, “en lo cual influyó el celo con el que se propagó la inoculación”.<sup>22</sup>

Con el objeto de imponer medidas preventivas, el virrey Branciforte emitió un edicto con fecha del 28 de febrero de 1797.<sup>23</sup> El mandato se integró por 13 incisos referentes a la designación de párrocos, médicos y jueces como responsables de separar a los contagiados en una casa especial e informar del número de casos; el aislamiento evitaría muchos contagios. La vigilancia de regidores y vecinos honrados en manzanas para identificar enfermos y convencerlos, de preferencia sin violencia, de someterse a una reclusión; la cuarentena se debía aplicar a las personas que procedieran de un poblado contagiado; asimismo, se prohibió la comunicación entre pueblos infectados colocando vigilancia en garitas, caminos y veredas; se planteó la necesidad de sahumar el correo y cubrirlo con lino antes de depositarlo en los pueblos salvos. La sepultura de cadáveres en cementerios específicos fue un punto importante. El último recurso que se impulsaba, aún con algunas reticencias, fue el de la inoculación, reservado para cuando la epidemia se generalizara; es decir, cuando no hubiera sido posible cortar su avance, “insinuando á los interesados, para que la adapten voluntariamente, sus ventajas y feliz éxito”.<sup>24</sup>

Dados los avances de la epidemia de 1797, se retomó la inoculación, ordenando que se instalara una casa u hospital provisional para asilar a los pobres que se sometieran al procedimiento. Para que el recurso tuviera éxito, era necesario que se inoculara incluso a los más pobres, por lo que se encargó al Real Tribunal del Protomedicato que formara una cartilla o instrucción sencilla y accesible a la población sobre el método preventivo y la manera de acceder a él. Y una vez concluida, tendría una

<sup>22</sup> Alejandro von Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, p. 44.

<sup>23</sup> Branciforte. *Ejemplar de la circular de 28 de febrero de 1797, sobre providencias para las viruelas*, p.1, Disponible en <http://resource.nlm.nih.gov/101639304>. [Consultado el 25 de mayo de 2024].

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 4.



amplia circulación.<sup>25</sup> Este material estaba destinado a aquellas zonas donde el acceso a médicos y profesionales de la salud era limitado o mínimo, con la idea de que se divulgara mediante copias elaboradas por los clérigos, mismos que las difundirían entre las parroquias.<sup>26</sup>

La instrucción se tituló Método Claro, Sencillo y fácil para Practicar la Inoculación de Viruelas. Desde la primera línea se establece que el material no está destinado a los médicos legítimos, ni a aquellas personas, que, aunque no tuvieran experiencia o conocimientos médicos, contarán con “luces suficientes”<sup>27</sup> para llevar a cabo el procedimiento, por estar familiarizados con “la lectura de muchos opúsculos vulgares que corren en manos de todos en idioma común y de fácil inteligencia”.<sup>28</sup> El texto está diseñado para difundir los pasos básicos de la inoculación en aquellos lugares “que destituidos de auxilio en tan estrecha necesidad sus habitantes, por medio de él puedan conducirse en propio y común beneficio, moderando cuanto es posible los estragos de tan devastador mal”.<sup>29</sup>

Por estas razones, el contenido se simplificó lo más posible y optó por dejar fuera cualquier práctica que requiriera habilidades propias de profesionales sanitarios, desde barberos hasta médicos, como las sangrías o el uso de medicinas más sofisticadas que en manos inexpertas pudieran hacer más mal que bien a los enfermos.

La instrucción se fracciona en cuatro secciones. La primera, Elección de las personas que pueden inocularse, expresa que podían ser los niños que nunca hubieran enfermado de viruela y que, al momento de inocularlos, estuvieran sanos, robustos, sin enfermedades manifiestas y

.....  
<sup>25</sup> *Idem.*

<sup>26</sup> José Enrique Covarrubias, *En busca del hombre útil, un estudio comparativo del utilitarismo neomercantilista en México y Europa, 1748-1833*, p. 339.

<sup>27</sup> *Método claro, sencillo y fácil que para practicar la inoculación de viruelas presenta al Público el Real Tribunal del Protomedicato de esta N. E. por Superior orden del Exmo, Señor Marqués de Branciforte Virrey de este reyno, México, 1797, Wellcome Collection*, p. 1. Disponible en <https://wellcomecollection.org/works/na7v33vu>. [Consultado el 24 de mayo de 2024].

<sup>28</sup> *Idem.*

<sup>29</sup> *Idem.*

que no estuvieran mudando la dentadura. En el caso de las niñas que ya tuvieran la regla, debía esperarse a que su periodo no estuviera cerca, también se requería verificar que no estuvieran embarazadas, y si hubiera sospecha de estarlo, debían cancelar la práctica de inoculación y consultarlo con un médico. Con todos los requisitos reunidos, podía comenzarse con los preparativos para la inoculación.

La segunda sección de la instrucción: Preparación para inocularse, consistía en prevenir al cuerpo para la óptima disposición de los humores. Una o dos semanas previas a la inoculación, había que seguir una dieta. No consumir muchas carnes gruesas y saladas; eliminar picantes y bebidas ardientes, así como el exceso de ejercicio. Al candidato a inocularse se le recomendaban alimentos frescos de yerbas, frutas y semillas, bebidas refrescantes, como infusiones de cebada, avena, agua vinagrada o limonada. Asimismo, se encargaba tomar aire fresco por las mañanas.<sup>30</sup>

Un día antes de la inoculación, se sometía al párvulo a una purga para equilibrar los humores, dándole a beber en ayunas una bebida compuesta de sal de higuera, onza y media de pulpa de cañafístula disuelta en agua, una onza para los que ya hubieran cumplido los doce años o estuvieran cerca de ellos, y a los menores, que tuvieran más de siete, la mitad. Podían tomar toda el agua natural que quisieran y como alimento, un puchero o caldo de gallina o carnero “animándole cuanto sea posible á fin de mantenerle el espíritu tranquilo, y confiado en el buen éxito de la operación”.<sup>31</sup>

La tercera sección, Modo de practicar la inoculación, se enfoca en cómo realizar la operación paso por paso. El día de la inoculación, era cuestión de mantener la calma y el orden en el procedimiento. El texto explica que “inocular” significa en palabras sencillas “ingerir” y que el procedimiento consistía en tomar podre de las viruelas, picando uno o dos granos con una lanceta o una aguja, para meterla en el cuerpo sano. Se indica que el mejor lugar para hacer la inoculación es el hueco entre

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 2-3.

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



el primer y segundo dedo de la mano, introduciendo la lanceta o la aguja con la podre de modo que sólo se levante la parte más superficial de la piel.<sup>32</sup> Esto debía hacerse en ambas manos, previniendo al inoculado que no se limpiara la sangre que pudiera salir, ni se lavara las manos.

Una vez completada la inoculación, se expone en la cuarta sección, Método curativo de los ya inoculados, cómo se remediaría la viruela resultante del procedimiento. Durante los tres o cuatro días después de haberse realizado la inoculación, se continuaba la misma dieta observada durante la preparación, con alimentos y bebidas refrescantes, ejercicio moderado y aire fresco, “evitándoles cuidadosamente de golpes, miedos, cólera, y todo lo que sea capaz de encenderlos y acalorarlos”.<sup>33</sup>

Pasado este breve periodo de comodidad, comenzarían a sentirse las primeras molestias, principalmente dolores en los brazos, donde podían aparecer pequeños tumores que eventualmente desaparecían sin necesidad de curaciones adicionales. En caso de que esos granitos produjeran mucho dolor o incomodidades, se podían calmar con algo de migas de pan con leche o un poco de aceite de huevo. Al quinto día de haber sido inoculado, se esperaba fiebre, cansancio, dolor de espalda y de cabeza, sed y náuseas, por lo que se mandaba abrigar al enfermo y remojar sus pies en agua caliente durante 15 minutos para provocar una sudoración blanda con el fin de aliviar los síntomas. Al día siguiente se purgaba de nuevo con la receta que se usó para la preparación.<sup>34</sup>

En caso de duda, se podía recurrir a un baño de piernas seguido de una lavativa compuesta de cocimiento de malvas, aceite común y miel, como auxilio adicional. Este remedio se aconsejaba para atender el dolor, ardor e inflamación de los bultos o tumores que aparecieran después del séptimo día.

Conforme se intensificará la fiebre, se reducirían los alimentos a sopa y atole de maíz, agua de cebada, arroz, manzanas y peras cocidas y

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

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 4.

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

naranjas hasta que se hubieran secado las erupciones. Entonces podría enriquecerse la dieta con gallina y carnero de nuevo. Entre el séptimo y el décimo primer día, cuando las viruelas salieran con mayor intensidad, podían presentarse convulsiones o alferecías y otros accidentes que no requerían de más medicina que baños de pies, o en casos más graves, ventosas en los muslos o la aplicación de cataplasmas preparadas con levadura, vinagre y mostaza en la planta de los pies durante una o dos horas. En el raro caso de que se experimentara enrojecimiento ocular era suficiente aplicar una gota de agua fría en el ojo afectado y aplicar un cocimiento de malvas y flor de sauco sobre los párpados. Si hubiera ardor de garganta se recetan gárgaras con agua de cebada, vinagre y miel. Por fuera se aplicaba la misma preparación de migas de pan con leche que se usaba para las otras manifestaciones cutáneas.

Conforme fueran evolucionando las viruelas, irían desapareciendo los síntomas que comenzaron con la fiebre. En el esquema humoral y el principio de los contrarios como base terapéutica, el calor agravaba cualquier enfermedad,<sup>35</sup> especialmente las que presentaban signos calientes como la fiebre, por lo que el enfermo debía procurar tomar el mayor aire fresco posible y evitar rodearse de personas, animales y fuego.

Entre el día once y catorce, la formación de podre en los granos causaba ardor y punzadas; sin embargo, estas incomodidades eran normales y como tal, la misma naturaleza los sanaría y el único auxilio recetado era “la tolerancia, principalmente en sujetarse á no rascar ni estregar las partes doloridas”.<sup>36</sup>

Entre el día 14 y 17, comenzaba a remitir la enfermedad, si los granos no se reventaban solos, se podían vaciar con ayuda de una aguja. Del 17 al 21 terminarían de secarse todas las erupciones y después de una purga podía retomarse el consumo de carnes. Se recomienda incluir en la dieta leche de burra o de vaca para restablecer las fuerzas, mejorar los humores y restituir finalmente el estado de salud.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 7.



El pequeño manual concluye con una esperanza: “Ojalá y los efectos de esta sencilla instrucción correspondan á las sanas intenciones de quien las promueve, movido de los mas tiernos sentimientos de la humanidad, y de los que en su obsequio han tomándose el corto trabajo de su formación”.<sup>37</sup>

De acuerdo con la información de don Cosme de Mier y Trespalacios, delegado de la ciudad, la inoculación, efectivamente, probó ser efectiva al hacer un balance de la epidemia de 1797. Se reporta que, entre septiembre y octubre de ese año, el número de enfermos que se contagiaron naturalmente de viruela fue de 763, con 36 muertos, mientras que el de inoculados fue de 685, con sólo cinco fallecidos.<sup>38</sup> No obstante este margen de supervivencia, el procedimiento permaneció como fuente de desconfianza e incertidumbre hasta que fue sustituido por la vacunación.

### **A manera de conclusión**

Si bien es cierto que nuestra intención ha sido analizar los años 1794-1798, es decir, los que cubrieron el virreinato del marqués de Branciforte y en ese marco, la epidemia de viruela de 1797 fue necesario recurrir a la epidemia anterior, la que ocurrió en 1779 en virtud de que algunas de las providencias implementadas en este último año fueron valoradas y nuevamente puestas en práctica en el segundo brote.

A lo largo de este recorrido histórico, se destaca una óptima organización en materia de salud por parte de diversas instancias, desde el virrey, Ayuntamiento, Protomedicato, Iglesia, Juntas de Caridad, hasta voluntarios, que, en conjunto, a través de sus respectivas responsabilidades y quehaceres nos brindan mucha información sobre el momento, la vivencia de la epidemia. Por una parte, el modelo médico vigente, sustentado en la teoría humoral paradigmática en el claustro universitario; por

<sup>37</sup> *Idem.*

<sup>38</sup> AGN, ramo Epidemias, vol. 16, exp. 10, 14 de octubre de 1797, f. 24.

otra parte, la presencia religiosa que promovía la caridad hacia el doliente y el recurso de las oraciones para obtener prontas mejoras. Se observa la movilización requerida, como fue la división de la ciudad en cuarteles para alcanzar una mejor cobertura asistencial, la elaboración de estadísticas, que arrojan datos sobre el número de enfermos, sanos y fallecidos. La presencia del concepto de contagio, la implementación de espacios para las víctimas de la viruela, que requerían atención, pero también aislamiento; la elaboración de cartillas e instrucciones que dejaban por escrito en qué consistía la enfermedad, cómo debía atenderse, cuáles eran las disposiciones preventivas y finalmente, se advierte la importancia de la circulación del conocimiento, primeramente entre una élite epistemológica, los que escriben, se leen entre sí y se aprueban y, posteriormente compartida con la población en general, o como se insiste en los propios documentos, con “los pobres”. Esas cartillas, instrucciones y edictos fueron elaborados por gente competente, especializada en su materia, que conocía la enfermedad y tenía la capacidad de analizar la situación, como fueron, entre otros, Bartolache, Núñez de Haro y Peralta y García Jove, como representante del Protomedicato.

Entre las medidas de carácter preventivo, cabe destacar la inoculación, procedimiento de mucha antigüedad, pero popularizado en el siglo XVIII. La instrucción presentada, el *Método claro...* cumple totalmente con su objetivo, explicar qué es la enfermedad, el recurso preventivo que proponen, en qué consistía, la manera cómo debían preparar a los voluntarios y cómo debía ser el periodo de convalecencia, donde destaca, por ejemplo, la paciencia y la tolerancia.

A las medidas defensoras por medio de la inoculación siguió la vacunación, gracias a las observaciones del médico inglés Edward Jenner, quien observó que las ordeñadoras infectadas por la viruela vacuna, el *cow-pox*, quedaban inmunes contra la viruela humana. Su hallazgo, difundido en 1798, pronto se conoció en España y de inmediato en sus colonias, entre ellas en Nueva España. En suma, la lucha contra la viruela se llevó a cabo con gran organización e ímpetu.



## Fuentes de consulta

### Archivos

Archivo General de la Nación (AGN), ramo Epidemias, vols. 11, 15 y 16.

Archivo Histórico de la Ciudad de México (AHCM), ramo Policía, Salubridad, Vol. 3678.

Wellcome Institute for the History of Medicine, Medical Americana, The (WIHM).

### Bibliografía

Bartolache, José Ignacio, *Instrucción que puede servir para que se cure a los enfermos de las viruelas epidémicas, que ahora se padecen en México, desde fines del Estio, en el año corriente de 1779. Extendida y presentada a la Nobilísima Ciudad por el Dr. D. José Ignacio Bartolache, Profesor que ha sido de Medicina y Matemáticas en esta Real Universidad, y ahora Apartador general del Oro y Plata de todo el reyno*, México, Imprenta Matritense de D. Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1779.

Covarrubias, José Enrique, *En busca del hombre útil, un estudio comparativo del utilitarismo neomercantilista en México y Europa, 1748-1833*, México, UNAM, 2005.

Humboldt, Alejandro de, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, 7º ed, México, Porrúa, 2014.

Lanning, John Tate, *El Real Protomedicato. La reglamentación de la profesión médica en el Imperio Español*, México, Facultad de Medicina, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1997.

Morales Cosme, Alba Dolores, *El Hospital General de San Andrés: la modernización de la medicina novohispana (1770-1833)*, México, UAM, Colegio Nacional de Químicos, Farmacéuticos biólogos, México A.C., 2002.

- Quijano Pitman, Fernando, *Hechos notables de la medicina potosina*, San Luis Potosí, UASLP, 1996.
- Rodríguez, Ana Cecilia “Inoculación, economía y estética: tres dilemas en la lucha contra la viruela” en Martha Eugenia Rodríguez y Xóchitl Martínez Barbosa (coordinadoras), *Historia General de la Medicina en México*, Medicina novohispana, siglo XVIII, México, Facultad de Medicina, UNAM y Academia Nacional de Medicina, 2001, pp. 357-364.
- Rodríguez Pérez, Martha Eugenia y Martínez Barbosa, Xóchitl (coordinadoras), *Historia General de la Medicina en México. Medicina novohispana siglo XVIII*, México, Facultad de Medicina, UNAM y Academia Nacional de Medicina de México, 2001.
- Rodríguez Pérez, Martha Eugenia y Perezblas Pérez, Jimena, “Bartolache y su posición ante la epidemia de viruela de 1779”, en *Pensamiento Novohispano*, Noe Esquivel Estrada (coord.), Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2022, Núm.22, pp.129- 140.
- Tuells, José y Susana Ramírez, *Balmis et variola*, Alicante, Generalitat Valenciana, 2003.

## **Hemerografía**

- De Michelli Serra, Alfredo, “Doscientos años de la vacuna antivariolosa”, en *Gaceta Médica de México*, vol. 138, núm.1, 2002.
- Fournier, Raoul, “La viruela desde 1520 hasta la expedición de Balmis” en *Gaceta Médica de México*, Vol.113, núm.12, 1977.
- Guzmán Monroy, Virginia, “El virrey Martín de Mayorga y las medidas contra la epidemia de viruela de 1779” en *Boletín de Monumentos Históricos*, tercera época, núm.19, mayo-agosto 2010, p.224-242.



## Mesografía

Branciforte, Ejemplar de la circular de 28 de febrero de 1797 sobre providencias para viruelas. Colección digital Medicine in the Americas, 1610-1920, The National Library of Medicine. Disponible en <http://resource.nlm.nih.gov/101639304>. Recuperado el 14 de febrero de 2023.

Real Tribunal del Protomedicato, Método claro, sencillo y fácil que para practicar la inoculación de viruelas presenta al Público el Real Tribunal del Protomedicato de esta N. E. por Superior orden del Exmo, Señor Marqués de Branciforte Virrey de este reyno, México, 1797, Wellcome Collection. Disponible en: <https://wellcomecollection.org/works/na7v33vu>. Recuperado el 13 de febrero de 2023.

# LAS PROPUESTAS EDUCATIVAS DE FERNÁNDEZ DE LIZARDI Y LOS DIPUTADOS MEXICANOS Y SU IMPACTO EN LA REFORMA DE 1833



*Ma. de Lourdes Ortiz Sánchez*

*lmorsa@uaz.edu.mx/ orsalou@gmail.com*

*Universidad Autónoma de Zacatecas*

## **Introducción**

En el siglo XVI, el clero regular y secular se encargó de la educación. Los religiosos llegaron con la misión de catequizar e hispanizar a los naturales, así como de la enseñanza de primeras letras. Las autoridades virreinales gestionaron la apertura de la universidad, con el fin de observar las demandas de la sociedad. En los dos siguientes siglos, la educación tenía como objetivo atender a los diferentes sectores de la población. No obstante, la realidad era que la educación no la recibían todos los miembros del cuerpo social, porque eran escasas las instituciones educativas, algunos carecían de recursos para enviar a sus hijos a la escuela o contratar los servicios de maestros particulares. En la época novohispana, los indios y castas vivían en la opresión y la pobreza, mientras que los blancos europeos y sus descendientes gozaban de privilegios. En este marco sociohistórico, a fines del siglo XVIII y principios del XIX, los diputados ante las cortes de Cádiz y el escritor José Joaquín Fernández de Lizardi expusieron sus propuestas pedagógicas en diferentes escenarios, de manera oral o escrita, en novelas, folletos o periódicos, porque consideraron de capital importancia el impulso de la educación en un medio social de desigualdad, pobreza, analfabetismo y marginación. Defendieron la idea que la educación corregiría los vicios de los ciudadanos y los volvería útiles y productivos para la sociedad.



En el presente capítulo, se analizará la situación educativa en la etapa colonial, principalmente en la segunda mitad del siglo XVIII y las tres primeras décadas de la centuria decimonónica, así como las propuestas de distintos pensadores en una época caracterizada por los conflictos de clase, la discriminación racial, y de privilegios para sectores reducidos de la población, por tanto, una idea defendida por varios eruditos era que la situación social cambiaría con la educación, es decir, si se lograba que todos los individuos fueran educados colaborarían en el bienestar común y serían útiles a la patria. Desde esa época ya se concebía que la educación fuera gratuita, obligatoria y el Estado vigilara su eficacia. En ese sentido, se revisará el contexto en México durante la última fase de la colonia, para analizar las propuestas de los diputados y de Fernández de Lizardi, no en un referente aislado, sino que se confrontarán en términos generales con los contenidos que contempló la Reforma de 1833, impulsada por el vicepresidente de México Valentín Gómez Farías, en la que de una u otra manera se concentraron, décadas después, las inquietudes pedagógicas de los autores mencionados. El trabajo se pensará también desde la idea de secularización, ya que en la época se transita de la educación religiosa a la secular, lo cual marca un precedente en la cultura, en concreto, en el ámbito educativo.

El concepto *secularización* se entiende como una mentalidad que promueve, en los planos individual y social, los valores terrenos como válidos en sí mismos y autónomos respecto a la religión. Además, se aclara que “[...] la civilización de la secularización acoge las realidades humanas en su concreta funcionalidad; no indaga la naturaleza ontológica de las cosas sino que investiga cómo funcionan [...] invita a la ciencia a estructurarse con autonomía, sin recurrir a Dios”<sup>1</sup>. Rafael Ávila Penagos afirma que la secularización es uno de los rasgos de la modernidad, entendida como un proceso que va unido a la crisis en la que cae el discurso religioso, y aclara que la secularización: “Es un desencantamiento

<sup>1</sup> *Diccionario enciclopédico de teología moral*, p. 991.

con la organización religiosa del mundo, pero también una ruptura con cualquier intento de fundamentación religiosa del orden social, y con cualquier intento de legitimación religiosa del poder”.<sup>2</sup> En efecto, la modernidad implica la negación de la trascendencia y la afirmación de la immanencia, así como el dominio del materialismo y la implantación del hedonismo que todavía se capta en la actualidad.

La secularización obedece a un proceso que se gesta desde el Renacimiento europeo en el que cambia la concepción del mundo, de la vida y del hombre ocupa el centro de la reflexiones y preocupaciones de artistas, literatos y filósofos. En la literatura se capta interés por tratar temas relativos a las bondades que ofrece la naturaleza, la vida en toda su complejidad, y el amor en sus múltiples manifestaciones. En el siglo XVIII en Europa se continúa con ese interés por lo humano, por descubrir los secretos de la naturaleza, conocer otros contextos socioculturales, en no pocos libros de literatura escritos en ese siglo se utiliza el recurso del viaje, en el que se plantea a un personaje protagonista que escruta, confronta, analiza y enfrenta las vicisitudes que por diversas situaciones le toca vivir, es el caso de Robinson Crusoe, el doctor Gulliver, o la misma Moll Flanders. Así como cambia el concepto sobre la vida y lo humano, también predomina un espíritu crítico y es en esta época que entran en crisis los modelos sociales y políticos tradicionales, en textos como *Del espíritu de las leyes* y *El contrato social*, de Montesquieu y Rousseau, respectivamente, se exponen ideas que representarán un cambio de paradigma no sólo en Occidente, sino también en la América Hispana, porque se discuten conceptos en torno a la igualdad jurídica, la soberanía popular, la justicia social, la felicidad del pueblo, la elección de representantes, la funcionalidad de la república, entre otras. La secularización en el pensamiento europeo se refleja en que las explicaciones sobre la vida y el hombre se alejan cada vez más del terreno religioso y cuando se trata de la educación ya se concibe diferente, bajo otros esquemas y lineamientos.

.....  
<sup>2</sup> Rafael Ávila Penagos, *La educación y el proyecto de la modernidad*, p. 20.



En el siglo XVIII, Rousseau escribió *Emilio o de la Educación* en el cual defendió la tesis que el hombre es bueno por naturaleza y es en el contexto social donde se corrompe, de tal suerte que es mejor crecer aislado de los demás, en libertad corpórea y mental, en contacto con la naturaleza, ejercitarse en lo físico y con el tutor como guía, quien se encargará de la educación en la infancia, la adolescencia y la juventud. Rousseau afirma: “Todo cuanto nos falta al nacer, y cuanto necesitamos siendo adultos, eso lo debemos a la educación. La educación es efecto de la Naturaleza, de los hombres o de las cosas [...]. Así, cada uno de nosotros recibe lecciones de estos tres maestros. Nunca saldrá bien educado, ni se hallará en armonía consigo mismo, el discípulo que tome de ellos lecciones contradictorias”<sup>3</sup>

La secularización en el siglo XVIII europeo se observa en que ya se piensa el mundo y lo humano desde un enfoque más laico, ya no se concibe que la educación deba llevarse en un convento o en un seminario y bajo la figura de un clérigo de la orden regular. En cuanto al sistema de enseñanza poco a poco se dejan de lado los conocimientos de base cristiana, para proponer un modelo educativo con enfoque práctico y científico. El de Rousseau causó impacto en la forma de ver y concebir la educación en las colonias americanas, por lo que algunos intelectuales como Fernández de Lizardi hicieron propuestas en función de estos modelos pedagógicos modernos.

## **De los diputados antes las Cortés de Cádiz y sus propuestas**

En el siglo XVI en Nueva España prevalecía lo religioso sobre lo mundano. España se manifestó conservadora y defensora de la religión católica, mientras que otros países vivían la Reforma protestante impulsada por Martín Lutero, Juan Calvino y Ulrico Zwinglio. En las colonias americanas

---

<sup>3</sup> Juan Jacobo Rousseau, *Emilio o de la Educación*, p. 2.

el clero regular, es decir, las distintas órdenes religiosas, se encargaron de la educación en general, así como de catequizar a los indios, pero también fundaron diversos recintos pedagógicos y religiosos. Ernesto de la Torre Villar afirma: “En Nueva España penetran, crean numerosos conventos y colegios de gran importancia en donde se enseña la filosofía, la teología y el derecho en forma brillante. La enormidad de la tierra a evangelizar, el corto número de religiosos, y su acendrada virtud lleva a muchos de estos a vivir casi aislados, a ser ejemplo de virtudes, a difundir un prestigio en el que confluyen la realidad y lo maravilloso y se reproduce la tradición de los primeros eremitas”.<sup>4</sup>

En el siglo XVIII, con el advenimiento de la casa de los Borbones, en España, se generaron una serie de reformas en lo político, en lo económico y lo social, con las que se empezó a limitar el poder de la Iglesia. En cuanto a la educación, hubo un proceso de secularización, y la Corona ordenó que el clero regular fuera desplazado por el clero secular. Al respecto, Tanck Estrada aclara:

Desde el siglo XVI, de acuerdo con la legislación real y eclesiástica, el empleo del clero regular (principalmente de los franciscanos, dominicos y agustinos) como curas doctrineros en los pueblos de indios, fue considerado como una medida provisional. Una vez que hubiera suficiente número de sacerdotes seculares, debieran éstos remplazar a los frailes en las doctrinas de indios. Sin embargo, en la práctica, y a pesar de algunas sustituciones del clero regular por el secular, no se llevó a cabo una política constante y uniforme para secularizar las doctrinas.<sup>5</sup>

En el siglo XVIII las autoridades y los intelectuales se preocuparon por la educación; consideraron importante la creación de escuelas de primeras letras. Se creyó necesario realizar cambios en el sistema educativo con el

---

<sup>4</sup> Ernesto de la Torre Villar, *Descubrimiento y conquista de América*, p. 130.

<sup>5</sup> Dorothy Tanck Estrada, *La educación ilustrada Educación (1786-18369. Educación primaria en la ciudad de México*, p. 35.



fin de promover el desarrollo económico y el bienestar social; se buscó encauzar el conocimiento útil y aumentar el número de escuelas básicas, de artes y oficios. Muchas de estas medidas fueron impulsadas por el Estado y se enfocaron a incrementar las facultades del gobierno en la educación.<sup>6</sup>

En Nueva España, el ayuntamiento ordenó a los frailes y párrocos establecer escuelas gratuitas donde se pudiera enseñar las primeras letras a niñas y niños. En 1770 el rey emitió una cédula en la que ordenó se instruyera, en castellano, a los indígenas en los dogmas de la religión y se les enseñara a leer y escribir; por lo cual decretó que se abrieran instituciones de enseñanza del castellano en todos los pueblos. En el siglo XVIII, el gobierno enfrentaba la situación que los indígenas, en su mayoría, desconocían la lengua de los conquistadores, y no por dificultad, sino porque no querían aprenderlo, lo cual complicaba aún más las cosas.<sup>7</sup>

En la antología preparada por Tanck de Estrada, se alude un documento de 1768, del procurador general del ayuntamiento, José María de Herrera, quien elaboró un proyecto para establecer escuelas gratuitas. Además, expresó que la educación recibida durante la infancia determinaba al individuo durante toda su vida y la instrucción de la juventud interesaba al Estado, la Iglesia y la sociedad. Señaló la falta de escuelas

---

<sup>6</sup> La reforma académica promovida por Carlos III, en España, alentó la práctica y la experimentación, la consulta de textos modernos y el análisis de fuentes. El rey ordenó que ciertos libros se usaran en la enseñanza, por ejemplo, el método de escritura, de Juan de Santiago Palomares; la gramática latina, de Juan Iriarte; así como el catecismo, de Claude Fleury y no el del jesuita Ripalda. Carlos III, en octubre de 1767, criticó la orden jesuita al decir que estancaron la enseñanza de las primeras letras, latinidad y retórica porque no se dedicaron del todo a la docencia y los culpó de la decadencia de las letras en Nueva España; determinó que se establecieran casas de estudio para los jóvenes, con total separación de la Iglesia; que se mejorara la enseñanza de primeras letras; Véase “Reales provisiones referentes a la enseñanza de las primeras letras 1767 y 1771”, en Dorothy Tanck Estrada, *La educación ilustrada Educación primaria en la ciudad de México*, pp. 101-108.

<sup>7</sup> Recuérdese que, en el siglo XVI, Felipe II ordenó que se evangelizara a los indígenas en castellano para evitar errores en la transmisión de la doctrina, lo cual confirma lo antes mencionado, por lo cual no siempre se cumplía lo dispuesto por la Corona.

en la ciudad de México, pero también la situación precaria de numerosas familias, cuyas condiciones económicas les impedían mandar a sus hijos a la escuela. Propuso que los sacerdotes enseñaran a los niños a leer, a escribir, así como nociones de doctrina cristiana, la cual, en su opinión, constituía una obligación. No obstante, consideró que lo realizado hasta ese momento no era suficiente y que hacía falta más atención del Estado al ámbito educativo.<sup>8</sup> El procurador propuso la creación de veintiséis escuelas, en las que se atendería sólo la educación de los varones, y no prestó importancia a la que se impartía en las escuelas de Amiga, porque en ellas se insistía en la enseñanza de la doctrina y la moral cristiana.

El gremio de maestros, en 1768, redactó un documento en el que expresó su inconformidad por la apertura de las escuelas gratuitas establecidas en las parroquias, esto por orden del Ayuntamiento, además de no observar ningún beneficio.<sup>9</sup> Los maestros se quejaron porque sus espacios eran abandonados, y porque las escuelas de limosna representaban seria competencia; lo cual, con el tiempo, los llevaría al abandono del ejercicio docente y al cierre de las instituciones. Por ello, presentaron un proyecto que consistió en: a) elaborar un padrón de todos los niños, b) obligar a los padres de familia a mandar a sus hijos a las escuelas, c) los maestros no cobrarían a los niños pobres y d) las

<sup>8</sup> El procurador propuso, ante la insuficiencia de las escuelas en las parroquias, que los religiosos de los conventos, legos y sacerdotes instruyeran a los niños en escuelas que podrían ubicar en las porterías de sus conventos; dijo que así como las autoridades y la sociedad velaban por la tranquilidad y comodidad de los religiosos, así ellos deberían corresponder con la educación del pueblo; lo cual podría indicar que los clérigos no aceptaron la propuesta y se resistieron en un primer momento a obedecerla. Véase “Proyecto para establecer escuelas gratuitas en la ciudad de México...”, en Dorothy Tanck Estrada, *La Ilustración y la educación en la Nueva España*, p.109-115.

<sup>9</sup> Según Rafael Ximeno, maestro mayor del gremio, los padres de familia fomentaban la indisciplina y desinterés por la escuela; mandaban a sus hijos cuándo querían y les solicitaban mimos y consideraciones. El gremio de maestros propuso que la educación combatiera el ocio y las malas costumbres que prevalecían en los estratos populares, y que los padres de familia inclinaran a sus hijos a los pensamientos y costumbres nobles, véase Dorothy Tanck Estrada, *ibidem*, p. 117-124.



parroquias emplearían a los maestros agremiados. Al parecer el Ayuntamiento rechazó tal proyecto.

Joaquín Beye de Cisneros, diputado ante las Cortes de Cádiz,<sup>10</sup> en la sesión del 15 de marzo de 1812, les recordó a las autoridades su obligación de atender la educación; dijo que en ese tiempo ya había algunos recintos pedagógicos en los que no se cobraba, pero que resultaban insuficientes. Su propuesta consistía en abrir escuelas gratuitas en los conventos, y que los religiosos educaran tanto a varones como a mujeres, y a éstas, aparte de primeras letras, las enseñaran costura, bordado, tejido, en caso de tener que trabajar o bien para que fueran madres de familia excelentes. El diputado concibió la educación como un factor de importancia para lograr el bienestar común, en su propuesta se capta la idea que todos los individuos fueran útiles a la patria, por lo que promovió e impulsó los oficios. Algo que atrae la atención, es que Beye de Cisneros utilizó en su discurso los términos de ilustración y de gobierno ilustrado, por ello orientó hacia la apertura de espacios educativos y que éstos fueran de orden público, al parecer la propuesta que hizo el diputado no se discutió.

Asimismo, el diputado Juan José Güereña, en sesión del 21 de abril de 1812, señaló la importancia de la educación para el Estado y la Iglesia. Su propuesta se resume, según sus palabras, de la siguiente manera: “[...] todo ciudadano podrá fundar en su caudal establecimientos públicos de educación y de industria en todos o en algunos de sus ramos, con arreglo a la Constitución española, sin que se requiera más licencia que la del jefe político de la provincia, quien deberá concederla y auxiliar el proyecto”.<sup>11</sup> Además, expresó la importancia de la educación, entre los

---

<sup>10</sup> En la *Constitución de la Monarquía Española*, promulgada en Cádiz, en 1812, en el título IX, se hace referencia a la instrucción pública y se dice, en el capítulo único, artículos 366-371, que se establecieran, en todos los pueblos, escuelas de primeras letras, que los niños aprendieran a leer, contar, escribir, y estudiaran el catecismo. Se promovió la apertura de universidades y escuelas, e incluso se menciona la creación de una dirección general de estudios, integrada por personas de conocida instrucción, quienes se encargarían de la inspección de la enseñanza pública, véase Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México*, p. 102.

<sup>11</sup> Abraham Talavera, *Liberalismo y educación*, p. 138.

proyectos públicos, para garantizar la prosperidad de la patria, y señaló que muchos jóvenes, debido a su pobreza, no trabajaban y permanecían ociosos. La educación era un medio para combatir las diferencias sociales y homologar las costumbres. Güereña expresó también lo siguiente, “[...] no puede haber república ni nación bien ordenada si no hay buenos ciudadanos: que nunca se lograrán éstos si falta la educación, y que para conseguirla debe el gobierno apurar todos sus influjos”.<sup>12</sup> Por consiguiente todas las esperanzas políticas, esto es, las relacionadas con el bien común, eran puestas en la educación.

El diputado Miguel Ramos Arizpe, dijo que la educación pública debería ser preocupación de todo gobierno ilustrado y que cuando éste favorecía la ignorancia era para abusar de los derechos de los ciudadanos. Por ello denunció la situación lamentable de la educación pública en su tiempo, evidenció la ignorancia y mala conducta de algunos que se hacían pasar por profesores y eran incapaces de enseñar los principios de una regular educación. La enseñanza en su tiempo era clasista y los hijos de los que tenían condición servil no tenían la oportunidad de educarse por el temor que sentían sus amos que se revelarían a continuar bajo el yugo de la servidumbre. Por lo anterior, solicitó al Estado la apertura de escuelas públicas, porque sólo así se podría llevar al pueblo a la felicidad. El diputado también expresó su anhelo de ilustrar a las poblaciones más marginadas para que superaran el atraso y la pobreza. Por lo tanto, las ideas ilustradas favorecían una educación para la libertad y la vida feliz.

José María Luis Mora, en sesión del 17 de noviembre de 1824,<sup>13</sup> propuso una educación política para el pueblo, y que se abriera un establecimiento para educar a los jóvenes en cuestiones religiosas y literarias,

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>13</sup> En la *Constitución de 1824* también se alude a la educación, aunque de forma indirecta. En su artículo 50, sección I, que trata sobre las facultades del Congreso general, se dice que una de las facultades exclusivas del Congreso es el establecimiento de colegios de marina, artillería e ingenieros, y que además el Congreso puede abrir escuelas en las que se estudien ciencias exactas, políticas, morales, artes y lenguas, véase Felipe Tena Ramírez, *op. cit.*, p. 174.



las cátedras que se impartirían en la escuela serían gramática latina y castellana, francés, inglés, lógica, filosofía, economía política, derecho público constitucional, principios de legislación, derecho romano, canónico y patrio, así como dogma, moral religiosa y dibujo. La alternativa que planteó para el sostenimiento de los espacios educativos es la siguiente: “Los pueblos del estado, por conducto de los ayuntamientos, pueden contribuir mensualmente con pequeñas cantidades que deberá recoger el subprefecto del estado y ponerlas a disposición del gobierno del estado [...] las contribuciones de los partidarios, unos con otros, pueden llegar a cien pesos mensuales, que hacen sesenta mil anuales. En cada partido podrán sus ayuntamientos designar cierta cantidad de jóvenes que deberán educarse gratis”.<sup>14</sup>

### **Fernández de Lizardi y sus propuestas pedagógicas**

Fernández de Lizardi, por su parte, no fue indiferente ante el rezago educativo que se vivía en su época y por ello pensó diversas propuestas, por ejemplo, aplicar un impuesto a la carne, para generar los recursos necesarios y poder cubrir los sueldos de los profesores, a quienes se les motivaría con un aumento a su salario, y con ello se elevaría la calidad de la educación. Propuso que los ayuntamientos compraran uniformes para los educandos, vigilaran la asistencia, realizaran exámenes públicos y premiaran a los alumnos destacados. Lo anterior es muestra que desde ese siglo ya hubo quien pensó en una educación obligatoria y financiada por el Estado, no podía haber pueblo feliz con hambre y con la ignorancia a cuestas.

Las críticas y propuestas del autor se identifican en obras como *El Periquillo Sarniento*, *La educación de las mujeres o la Quijotita y su prima*, *Vida y hechos del famoso caballero don Catrín de la Fachenda*, o bien en

---

<sup>14</sup> Abraham Talavera, *op. cit.*, pp. 163-164.

su *Constitución política de una república imaginaria*, referida en la *Décima sexta conversación del payo y el sacristán*. En el periódico *El Pensador Mexicano*, aparecieron algunos artículos, en el tomo I, números 12 y 13, y en los números 7, 8 y 9, del tomo III, en los que expuso sus reflexiones, preocupaciones y propuestas en torno a la educación.

Fernández de Lizardi planteó una educación paternalista impartida y vigilada, sobre todo, por el clero y los gobiernos locales; éstos serían auxiliados por los padres de familia, aunque la realidad era que la mayoría carecía de los conocimientos necesarios para educar a sus hijos y a sus hijas. Concibió un tipo de educación para los hombres y otro para las mujeres, para ellas consideró que en el hogar podrían aprender lo necesario para ser buenas hijas, madres o esposas. Mantuvo la idea de que el individuo en su infancia era apto para recibir la educación con facilidad y lo que aprendía en esa etapa difícilmente lo olvidaba, y así como captaba los ejemplos de sus padres, también los de sus profesores. De ahí la importancia de elegir una buena escuela y un maestro con nociones de religión, gramática, aritmética y otros conocimientos elementales. En su artículo “Educación”, publicado en *El Pensador Mexicano*, consideró al buen ejemplo la doctrina más eficaz tanto en la familia como en la escuela. Expresó: “Aún no puede el niño hablar y ya está en estado de aprender. No entiende ni articula el idioma patrio, pero se impresiona tenazmente de los ejemplos que se le presentan con frecuencia. Si así no fuera, no nos admiráramos de algunas de sus acciones, que llamamos “gracias”, y no son más que unos destellos de la razón que alumbran más o menos temprano a todo racional”.<sup>15</sup>

Estimó que la perversión no era el único resultado de una educación indolente y de principios viles, sino también crímenes como el asesinato, el rapto, el robo y la embriaguez. Para él era de suma importancia atender la educación desde el nivel básico, no sólo en la escuela sino también en la familia, para construir una sociedad justa, feliz y sin

<sup>15</sup> José Joaquín Fernández de Lizardi, “Educación”, en *El Pensador Mexicano, Obras III. Periódicos*, p. 107.



vicios. Propuso que los sacerdotes y los ayuntamientos se encargaran de vigilar la educación del pueblo; que se crearan más escuelas de primeras letras y se capacitara a los profesores, porque, en su opinión, la formación del profesor también era un problema porque abundaban los ignorantes y los improvisados, que se dedicaban al magisterio sin conocimientos y llevados por el afán de lucro.

En el artículo “Proyecto fácil y utilísimo a nuestra sociedad”, publicado en tres partes en *El Pensador Mexicano*, el 3 de marzo, el 31 de marzo y el 7 de abril de 1814, Fernández de Lizardi denunció ciertos problemas que la educación presentaba en su época, pues en las instituciones donde los profesores estaban más capacitados, se cobraba por la enseñanza. Esto representaba un obstáculo para quienes carecían de recursos suficientes para pagar la educación de sus hijos; los padres de familia, en estas circunstancias, se conformaban con enviar a los niños a las escuelas en las que laboraban maestros que por lo regular carecían de talento y vocación. Al respecto, Fernández de Lizardi expresó: “[...] hemos visto que la ignorancia de los más de los pocos niños que van a la escuela proviene de la común pobreza de sus padres y de la ineptitud de los maestros a quienes se los confían”.<sup>16</sup> Ante esta situación, planteó abrir más escuelas, con docentes profesionales y una educación obligatoria y gratuita para el pueblo, propuesta por demás importante para la época.

El proyecto educativo de Fernández de Lizardi consistió en incrementar el salario a los profesores para elevar la calidad de la educación. La formación de los niños y jóvenes presentaba múltiples problemáticas, y para poder librar todos los obstáculos, propuso imponer contribución de un real a cada cabeza de ganado, con lo cual se recaudarían 600 reales diarios o \$75.00. Con este dinero se podrían abrir 34 escuelas y el sobrante se destinaría a la adquisición de uniformes para los estudiantes pobres, pues una de las causas por las que los padres se resistían a enviar a sus hijos a la escuela era porque no tenían dinero para comprarles

---

<sup>16</sup> José Joaquín Fernández de Lizardi, “Proyecto fácil y utilísimo a nuestra sociedad”, en *El Pensador Mexicano, Obras III. Periódicos*, p. 422.

ropa y zapatos, incluso, había muchos que los mandaban a trabajar ante la precaria situación que vivían. Para el Pensador Mexicano era urgente abatir la ignorancia, porque la sociedad no podía transformarse en sentido positivo, desde esa época abundaban los vagos, los inmorales y los viciosos, que no cumplían con la enmienda de ser útiles a la patria. Invertir en la educación generaría hombres dedicados al trabajo y estudiosos de las ciencias y las artes, así como individuos dedicados al cultivo de los campos.

Fernández de Lizardi recomendó a los maestros adoptar una actitud de padres y no de verdugos. El buen maestro no era el tirano que azotaba a los alumnos, ni el relajado que no inspiraba respeto, y llevaba a la hilaridad a sus alumnos, sino el que tenía conocimientos, daba un trato digno y humano a sus discípulos, el que no caía en excesos. Propuso la asistencia de todos los niños a las escuelas, lo cual representaría un logro muy importante para la educación; también planteó que el ayuntamiento fuera el tutor de los niños, que no sólo se dedicara a cobrar impuestos y se encargara de recordar las obligaciones de cada uno de los miembros de la sociedad, sino que también cumpliera con una función sustancial. En ese sentido, expresa: “[...] ya el nuevo ayuntamiento es tutor de tus hijos, fomentado por la generosidad del común de la ciudad de México, y ya se proporcionan escuelas buenas y de balde [...] la sociedad no ha menester mandaderos sino hombres útiles”.<sup>17</sup>

Fernández de Lizardi propuso la unión y que los maestros, sacerdotes, ayuntamientos y vecinos vigilaran la asistencia de los niños a las escuelas. El niño debería justificar las ausencias, y las deserciones conllevarían castigos o multas, la anterior parece una propuesta dura, pero en realidad había que actuar de manera drástica para conseguir resultados porque la educación estaba en una situación lamentable. El dinero de las multas se destinaría a la compra de medallas para los alumnos destacados. Las soluciones planteadas para combatir los rezagos educativos

---

<sup>17</sup> José Joaquín Fernández de Lizardi, “Concluye el proyecto sobre escuelas”, en *El Pensador Mexicano, Obras III. Periódicos*, p. 431.



resultaban prácticas, pero difíciles de aplicar en un medio social adverso como el que conoció el Pensador Mexicano, donde predominaban los conflictos sociales, políticos, raciales, económicos y la pobreza extrema de los indios y castas. Fernández de Lizardi consideró que premiar a un niño con una medalla por su dedicación y esfuerzo arrojaría artesanos, científicos, labradores y buenos ciudadanos.

También recomendó aplicar exámenes ante el ayuntamiento y el pueblo en general, y que un jurado, integrado por cinco maestros, interrogara al estudiante en nociones de escritura, geografía, ortografía, lectura y doctrina cristiana. A los padres de familia les recomendó no enviar a sus hijos a las escuelas de Amiga a la edad de dos o tres años, sino a los cinco años, porque si lo hacían antes deteriorarían su salud, exhortándolos a que los mandaran al campo, a ejercitarse al aire libre,<sup>18</sup> en lo cual se infiere la influencia de la teoría pedagógica de Rousseau, planteada en *Emilio o de la educación*; además les recomendó lo siguiente:

Lo primero que se debe hacer cuando se acerca el tiempo de poner a los niños a la escuela es inspirarles la idea más grata de la escuela. Decirles cuán necesario es el aprender; ponderarles las ventajas que lleva el niño instruido sobre el muchacho necio; alabar pródigamente en su presencia a otros niños que vayan a la escuela y sean sus conocidos; hablar muy bien del maestro, ensalzando especialmente su genio, su dulzura y su amor a todos los niños que enseña [...] en una palabra, desterrar de su imaginación todo aquello que pueda hacerles temible la escuela.<sup>19</sup>

A los maestros les sugirió no utilizar los azotes sino en casos excepcionales, cuando un niño cometiera una falta grave; también planteó que los

<sup>18</sup> José Joaquín Fernández de Lizardi, *La educación de las mujeres o La Quijotita y su prima. Historia muy cierta con apariencia de novela*, p. 38.

<sup>19</sup> José Joaquín Fernández de Lizardi, "Continúa el proyecto sobre escuelas", en *El Pensador Mexicano, Obras III. Periódicos*, p. 427.

docentes tuvieran una edad regular, ni ancianos ni jóvenes, que vistieran con decencia, que se ganaran la confianza y el respeto de sus alumnos. En cuanto a las aulas, propuso que estuvieran ventiladas y que fueran espacios agradables, con adornos en los muros.

Las aportaciones educativas de Fernández de Lizardi han sido significativas y trascendentales en cuanto a la educación en México, a pesar del desconocimiento de la mayoría de sus ideas que se encuentran en periódicos y folletos, lo más referenciado es *El Periquillo Sarniento*, sin embargo, cabe destacar la relevancia de su propuesta entorno a que el gobierno se responsabilizara de la educación del pueblo y fuera obligatoria para todos los ciudadanos. Su apuesta por una educación política del pueblo también resulta destacada, ya que concibió ciudadanos responsables, conocedores de sus derechos, informados, que vivían en la igualdad, en la libertad corporal, intelectual y de expresión, elegían de forma libre a sus representantes mediante un voto libre y razonado.

### **Impacto de las propuestas en la Reforma de 1833**

Se puede apreciar cómo la educación fue una preocupación en los siglos XVIII y XIX, tanto de las autoridades, como de intelectuales y diputados, hasta llegar a la Reforma educativa, en 1833, impulsada por el entonces vicepresidente Valentín Gómez Farías. La Reforma educativa incluyó la supresión de la Universidad de México y El Colegio de Santa María de todos los Santos, por decreto del 19 de octubre de 1833, y el establecimiento de la Dirección General de Instrucción Pública, en los artículos 1º y 3º, que tendría a su cargo todos los establecimientos públicos de enseñanza. La Dirección se encargaría de nombrar a los profesores, vigilar que cumplieran con su trabajo, cuidar los recursos destinados a la educación, designar los libros de enseñanza, y rendir un informe ante las cámaras. En el decreto del 24 de octubre de 1824, se determinó la creación de una



Biblioteca Pública Nacional, que se nutriría del acervo bibliográfico de la Universidad y el Colegio.<sup>20</sup>

El 26 de octubre de 1833 se decretó el establecimiento de las escuelas normales, una para formar profesores que se encargaran de la enseñanza básica de hombres y otra para mujeres; además, se determinó crear escuelas primarias en los establecimientos de estudios mayores y en las parroquias de las ciudades, en donde se enseñaría a los niños a leer, a escribir, a contar, a estudiar el catecismo religioso y político. También se menciona la apertura, en cada una de las parroquias, de escuelas de primeras letras para niñas, en las que además de la educación que recibieran, aprenderían a coser y a bordar. Fernández de Lizardi, por su parte, en su época se manifestó a favor de educar por separado a hombres y a mujeres. El decreto también hace referencia a la obligación que tenían las parroquias y conventos de abrir escuelas, y en caso de no hacerlo la Dirección de Instrucción Pública se encargaría de las sanciones. Asimismo, se resolvió que en cada escuela se aplicaran exámenes públicos anualmente y se concedieran premios a los alumnos más destacados, sin que se explique en qué consistían éstos. Sin embargo, es de recordar que ésta fue una de las propuestas que Fernández de Lizardi expresó en el “Proyecto fácil y utilísimo a nuestra sociedad”, en el que sugiere responsabilidad y disciplina.

En la Reforma educativa se menciona también que la Dirección les otorgaría útiles escolares a los alumnos que demostraran tener condiciones económicas precarias. Se consideran tres tipos de escuelas: normales, de adultos y de niños; lo cual indica la preocupación por atender las demandas de sociedad en su conjunto.<sup>21</sup> En la sección primera, enfocada a la Dirección General, en el artículo primero, se explica: “La dirección general creada por la ley del 19 de octubre de 1833, dirigirá la instrucción pública en el distrito y territorios de la federación”.<sup>22</sup> La Dirección la integraban el vicepresidente de la república y ocho vocales, de lo cual puede inferirse

<sup>20</sup> *Cfr.* Abraham Talavera, *op. cit.*, pp. 167-171.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 174-176.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 179.

la idea planteada años atrás en relación a que el Estado se encargara de la educación, y que ésta la recibieran todos los individuos, sin importar su clase social o raza. La Reforma, en ese sentido, impulsó que la educación fuera obligatoria y gratuita.

En diciembre de 1833, se decretó que una de las escuelas de primeras letras se destinara a la enseñanza de artesanos adultos, maestros, oficiales y aprendices; las clases serían durante la noche y durarían dos horas; a los estudiantes se les concederían papel, tinta y plumas. En el decreto del 10 de febrero de 1834 se determinó el establecimiento de una escuela, en el antiguo Colegio de San Ildefonso, para enseñar a los artesanos adultos, maestros, oficiales y aprendices. Por su parte, Fernández de Lizardi expresó, años atrás, en varios de sus escritos la necesidad que todos los ciudadanos fueran útiles a la patria, que hombres y mujeres aprendieran un oficio y lo llevaran a la práctica; incluso sugirió, en las *Conversaciones del payo y el sacristán*, traer maestros artesanos del extranjero para que capacitaran a los ciudadanos americanos.

En la coyuntura socio política de fines del siglo XVIII y principios del XIX, tanto intelectuales como funcionarios públicos, entre ellos Fernández de Lizardi (aunque él no participó en la Reforma educativa porque murió en junio de 1827), propusieron crear escuelas de primeras letras y que el Estado se encargara de la educación de los niños, jóvenes y adultos; esas ideas se expresaron en la Reforma promovida por Valentín Gómez Farías. A pesar de que ésta fue impulsada por los liberales, en 1833, y que ellos tenían un tipo de pensamiento laico y su proyecto de nación excluía al clero, la secularización del Estado y sus propuestas se reflejaron hasta 1867 con el triunfo de los liberales sobre los conservadores y la consolidación de la república como forma de gobierno. Es necesario aclarar que la secularización educativa fue un proceso que se refleja en el ideario de algunos de los liberales, otros como Fernández de Lizardi son eclécticos, y para 1833 todavía no se concebía excluir del todo la religión de los planes de estudio ni a los eclesiásticos del ejercicio docente, a los niños se les imponía la obligación de leer el catecismo y tener



nociones de religión, e incluso se señaló como exigencia que los seglares y regulares abrieran escuelas en sus parroquias y conventos, y que ellos impartieran clases. Ideas que en su momento planteó Fernández de Lizardi, al expresar que los eclesiásticos vigilaran la asistencia a las escuelas, y los niños aprendieran los principios del cristianismo. Debe precisarse que no se busca afirmar que exista una relación directa entre las ideas de Fernández de Lizardi y la Reforma que impulsó Gómez Farías, pero lo anterior demuestra que éste no fue el único preocupado por la cuestión educativa, porque antes hubo funcionarios, intelectuales y diputados ante las Cortes de Cádiz que hicieron una serie de críticas y propuestas para impulsar la educación, y todas esas ideas, de alguna manera, se reflejaron en la Reforma de 1833.

### **A manera de conclusión**

La educación en México desde el periodo colonial ha tenido una situación crítica porque no siempre fue preocupación de las autoridades civiles, no así en el caso de las religiosas y, como ejemplo, vale mencionar que el clero regular llegó a Nueva España con el fin de atender la educación y catequesis de los indios, de los españoles y de los mestizos. La fuentes consultadas reflejan que la educación en la colonia era privilegio de algunos y otros simplemente no tenía oportunidad de acudir a la escuela, sin embargo, en el siglo XVIII y por impacto de las ideas ilustradas de Europa y de las obras de algunos de sus intelectuales, la educación fue objeto de reflexión y atención; de tal suerte que desde diferentes posiciones las voces se dejaron escuchar y varios le recordaron a las autoridades sus obligaciones con los miembros más desprotegidos de la sociedad, como fue el caso de los representantes ante las Cortes de Cádiz y el mismo Fernández de Lizardi, quien se movió en un medio intelectual poco favorable, tenía adversarios que se dedicaban a la escritura, al periodismo y no pocas veces se burlaron de sus ideas o las refutaban con o sin

argumentos. A pesar de los obstáculos y la crisis humana y social en la que vivió se capta el interés del autor de *El Periquillo Sarniento* por exponer sus propuestas pedagógicas y por evidenciar los problemas sociales y políticos de su época. En sus escritos se logra captar el interés por temas del bien común, como la educación. Sus obras literarias tienen por lo regular orientación moral y pedagógica, sus folletos y periódicos también se encauzan hacia la educación integral de los individuos, de tal suerte que no sólo su proyecto educativo lo enfocó en el ámbito institucional, sino también hacia el espacio privado, en la familia donde los padres desempeñarían una función ancilar y se encargarían de la educación moral, religiosa de sus hijos e hijas. Fernández de Lizardi concibió que todos los miembros de la sociedad fueran útiles y desempeñaran una función dentro de la comunidad y aquí lo medular era lograr que cada uno cumpliera con su tarea. Al Estado le tocaba garantizar y financiar la educación, como abrir escuelas, dotarlas de lo necesario, formar profesores; los padres de familia tenían la obligación de enviar a sus vástagos a las escuelas, pero también de educarlos en valores para que se convirtieran en ciudadanos responsables y útiles a la patria. La reforma impulsada desde la cúpula del poder político en 1833, de cierta manera recogió las ideas expuestas por distintos actores sociales en otros escenarios, lo cual es una muestra que hubo interés en reorientar el rumbo del país al poner atención a la educación del pueblo mexicano.

## Fuentes de consulta

### Bibliografía

- Ávila Penagos, Rafael, *La educación y el proyecto de la modernidad*, Antropos, Bogotá, 1991, 186 pp.
- Torre Villar, Ernesto de la, *Descubrimiento y conquista de América. Temas para su estudio*, UNAM, México, 1992, 172 pp.



- Diccionario enciclopédico de teología moral*, trad. de de Ezequiel Varona, Ediciones Paulinas, Madrid, 1980, 473 pp.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín, *Obras III-Periódicos, El Pensador Mexicano*, UNAM, México, 1968, pp. 546.
- \_\_\_\_\_, *Obras. VII-Novelas. La educación de las mujeres o La Quijotita y su prima. Historia muy cierta con apariencia de novela. Vida y hechos del famoso caballero don Catrín de la fachenda*, UNAM, México, 1980, pp. 643.
- Rousseau, Juan Jacobo, *Emilio o de la Educación*, Porrúa, México, 1999, 173 pp.
- Tena Ramírez, Felipe, *Leyes fundamentales de México. 1808-1964*, Porrúa, México, 1964, 942 pp.
- Talavera, Abraham, *Liberalismo y educación. Surgimiento de la conciencia educativa*, SEP, México, 1973, 230 pp.
- Tanck de Estrada, Dorothy, *La educación ilustrada 1786-1836. Educación primaria en la ciudad de México*, El Colegio de México, México, 2005, 304 pp.
- \_\_\_\_\_, *La ilustración y la educación en la Nueva España*, SEP, México, 1985, 158 pp.
- \_\_\_\_\_, “Tensión en la Torre de Marfil. La educación en la segunda mitad del siglo XVIII mexicano” en Josefina Zoraida Vázquez, Dorothy Tanck de Estrada, Anne Staples y Francisco Arce (coords.), *Ensayos sobre historia de la educación*, El Colegio de México, México, 1999, 187 pp.



# PENSAMIENTO NOVOHISPANO



Coordinado por Noé Héctor Esquivel Estrada, se terminó de imprimir el 24 de noviembre de 2025, en los talleres gráficos de Editorial Cigome, S.A. de C.V., ubicados en Privada de Oyamel S/N, colonia El Refugio, C.P. 50255, Toluca, Estado de México.

La edición estuvo a cargo de la Dirección de Bienes Públicos del Conocimiento de la Secretaría de Ciencia, mediante el Departamento de Libros Abiertos, y consta de 300 ejemplares.

María de los Ángeles García Moreno

Iván Pérez González

Juan Manuel García Guerrero

Patricia Vega Villavicencio

*Análisis e interpretación del sistema antiplagio*

*Corrección de estilo y ortotipográfica*

*Diseño de forros y formación de interiores*

*Coordinación editorial*

Por disposición del Reglamento de Acceso Abierto se publica la versión PDF de este libro en el Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma del Estado de México.



## OTRAS PUBLICACIONES UAEMEX

*Pensar la universidad. Autonomía, conciencia histórica e incertidumbre actual*

J. Loreto Salvador Benítez (coord.)

*La historia de dos conquistas en el Valle de Toluca. Narradas por sus protagonistas.*

*Siglos xv y xvi*

René García Castro

*Arte e historia en la parroquia de San Bartolomé (Otzolotepec): invaluable patrimonio virreinal mexiquense*

Carlos Alfonso Ledesma Ibarra (coord.)

*Pensamiento novohispano 23*

Noé Héctor Esquivel Estrada (coord.)

Consulta éstos y otros títulos en la librería de la Universidad Autónoma del Estado de México.



## NOÉ HÉCTOR ESQUIVEL ESTRADA

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

Es autor, entre otros libros, de *Jürgen Habermas: acción comunicativa y ética del discurso. Estudios y complementos* (UAEMEX/Gedisa, 2016); *Racionalidad de la ciencia y de la ética en torno al pensamiento de Jürgen Habermas* (UAEMEX, 1994); *Hacia una ética consensual. Análisis de la ética habermasiana* (Torres Asociados, 2003); *Viabilidad de la ética en los inicios del siglo XXI. Enfoque desde la hermenéutica* (UAEMEX/Torres Asociados, 2008); *La universidad humanista. ¿Utopía alcanzable?* (UAEMEX, 2008); *Trazos para una ética hermenéutica en la vida y obra de Hans-Georg Gadamer* (UAEMEX/Torres Asociados, 2012); *Catálogo de filosofía del periodo novohispano* (en coautoría con Adolfo Díaz; UAEMEX/Instituto Mexiquense de Cultura, 1995); *El entrecruce de la racionalidad en el siglo XVIII novohispano: tradición, modernidad y ética* (EON/UAEMEX, 2014). Además, es coordinador de *Arte en el siglo XVI. Arquitectura y pintura en el Estado de México e Hidalgo y teatro franciscano en México* (Torres Asociados/UAEMEX, 2010) y de *Pensamiento Novohispano 1-23* (UAEMEX, 2000-2023).



Para *Pensamiento Novohispano* 24 hemos reunido 15 trabajos de investigación organizados de la siguiente forma: nueve correspondientes al siglo XVI; tres al siglo XVII y tres al siglo XVIII. No podemos dejar de mencionar que la temática correspondiente a cada siglo es muy variada, pero al mismo tiempo enriquecedora y responde al interés de cada uno de los investigadores.

Como en los números anteriores, agradezco sinceramente la colaboración de colegas estudiosos de este periodo colonial, pues con su trabajo hacen posible continuar con esta publicación que nos honra y brinda la oportunidad de ampliar nuestro conocimiento sobre la llamada conquista del Nuevo Mundo y, además, nos abre horizontes que darán lugar a nuevas investigaciones.

Mi respeto y gratitud a todos los colaboradores.

Este libro serial tiene una larga trayectoria como una plataforma para los investigadores noveles y veteranos en el estudio de la cultura escrita y visual novohispana, por lo que merece un gran reconocimiento por mantenerse vigente.

El coordinador

Universidad Autónoma del Estado de México  
Secretaría de Ciencia