

PENSAMIENTO, ARTE *y* LETRAS

La Nueva España gestada en Mesoamérica

Tatiana Valdez Bubnova, coordinadora



EDITORIAL
EL COLEGIO
DE MORELOS

PENSAMIENTO, ARTE *y* LETRAS

La Nueva España gestada en Mesoamérica

Tatiana Valdez Bubnova, coordinadora



Pensamiento, arte y letras: la Nueva España gestada en Mesoamérica / Tatiana Valdez Bubnova
coord. -- Primera edición. -- México: El Colegio de Morelos, 2024.

331 pp.

ISBN: 978-607-59964-2-4.

1. Literatura novohispana 2. Historia 3. Arte novohispano

Pensamiento, arte y letras: la Nueva España gestada en Mesoamérica

D.R. de la edición © El Colegio de Morelos

D.R. © Tatiana Valdez Bubnova, coordinadora

D.R. por artículo: "La carrera eclesiástica del español peninsular Juan Carlos de Casasola en el obispado de Guadalajara en el siglo XVIII" © de María Guadalupe Rodríguez López / "El obrador de Juan García de Castañeda en la villa de Aguascalientes (1752-1763)" © de Daniela Michelle Briseño Aguayo / "Nuevos libros para nuevos lectores en la biblioteca de la Real y Pontificia Universidad de México, 1783-1805" © de Alberto Guzmán Sandoval / "Una Guadalupana de Francisco Antonio Vallejo en Amecameca" © de Guillermo Arce / "La solicitud en la provincia de San Diego, siglo XVIII" © de Itzel María López Leguizamo / "Comparación de cinco códices Techialoyan de doble nivel" © de Zullivan Ramos Gutiérrez / "La relación geográfica de la cabecera de Tequixquiac en correlato con el mapa Uppsala" © de Elton Silva Hernández / "Juan Bautista Pomar: una lectura ecocrítica" © de Liviu Popescu / "Las mujeres indígenas en el orden colonial. Una aproximación desde la obra de Bartolomé de las Casas" © de María del Carmen Orihuela Gallardo / "De flores, lírica y sincretismos: el calendario antiguo y las fiestas patronales entre los nahuas el siglo XVI" © de Emilia Raggi Lucio.

Av. Morelos sur 154, esq. Amates, col. Las Palmas,

C.P. 62050, Cuernavaca, Morelos, México.

+52 777 318 0126 | +52 777 318 0127

www.elcolegiodemorelos.edu.mx

Primera edición, agosto de 2024.

ISBN: 978-607-59964-2-4.

Diseño de portada: Montserrat Ruíz Cabañas Chávez.

Imagen de portada: *Pintura Mural del ex convento de Malinalco*,
fotografía de Wikimedia Commons.

José Manuel Meneses Ramírez

Coordinador de Difusión

Montserrat Ruíz Cabañas Chávez

Edición, producción y diseño editorial

Susana Espinosa Martínez

Coordinación de dictamen

Daniela Mac-Gregor Herrera

Betzabé González Pérez

Corrección de estilo



Creemos que el conocimiento es un bien público y común, por ello, los libros editados en El Colegio de Morelos están disponibles en **acceso abierto y gratuito** en: <http://editorial.elcolegiodemorelos.edu.mx>.

Esta obra fue sometida a dictamen académico bajo el sistema de pares ciegos por investigadores externos a El Colegio de Morelos. Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la portada, puede ser re-producida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, sin permiso previo del editor.

Hecho en México.



PENSAMIENTO, ARTE *y* LETRAS

La Nueva España gestada en Mesoamérica

Tatiana Valdez Bubnova, coordinadora



CONTENIDO

| | |
|---|----|
| Presentación | 7 |
| MARÍA GUADALUPE RODRÍGUEZ LÓPEZ La carrera eclesiástica del español peninsular Juan Carlos de Casasola en el obispado de Guadalajara en el siglo XVIII | 13 |
| DANIELA MICHELLE BRISEÑO AGUAYO El obrador de Juan García de Castañeda en la villa de Aguascalientes (1752-1763) | 36 |
| ALBERTO GUZMÁN SANDOVAL Nuevos libros para nuevos lectores en la biblioteca de la Real y Pontificia Universidad de México, 1783-1805 | 61 |
| GUILLERMO ARCE Una guadalupana de Francisco Antonio Vallejo en Amecameca | 95 |

ITZEL MARÍA LÓPEZ LEGUÍZAMO

La solicitud en la provincia de San Diego

Siglo XVIII

127

ZULLIVAN RAMOS GUTIÉRREZ

**Comparación de cinco códices Techialoyan
de doble nivel**

159

ELTON SILVA HERNÁNDEZ

**La relación geográfica de la cabecera de Tequixquiac
en correlato con el *mapa Uppsala***

183

LIVIU POPESCU

Juan Bautista Pomar.

Una lectura ecocrítica

205

MARÍA DEL CARMEN ORIHUELA GALLARDO

Las mujeres indígenas en el orden colonial.

Una aproximación desde la obra de Bartolomé de las Casas

253

EMILIA RAGGI LUCIO

De flores, lírica y sincretismos.

El calendario antiguo y las fiestas patronales entre los nahuas
del siglo XVI

293



En sus inicios, la Nueva España se gestó al paso de los conquistadores europeos a través de un mosaico cultural que era parte de lo que hoy se conoce como Mesoamérica. Esto ocurrió tras la transgresión del líder Hernán Cortés, en una célebre evasión de las autoridades de las islas caribeñas hacia tierras continentales no insulares. Cortés y los suyos desembarcaron en un área cultural heterogénea, la cual se ha definido como una unidad por las interacciones entre las etnias originarias que la habitaron durante milenios. Fue desde ese espacio cultural que Cortés y sus soldados, junto con nuevos aliados eventuales, lograron un eficaz avance político y militar, mismo que se agilizó tan pronto como fue redirigido contra las hegemonías tributarias locales de unas tierras que, si bien eran desconocidas para los peninsulares, no lo eran para los indígenas que los guiaron y acompañaron.

La polémica gesta pronto condujo al conquistador a convertirse en un reputado capitán general, ungido por el emperador de España y del Sacro Imperio Romano Germánico. El cabecilla fue conformando a su paso el territorio que denominó como Nueva España del mar Océano. La difusión del sonado topónimo, en asociación con

la fama de Cortés, contribuyeron a legitimar un avance militar que, en distintos aspectos, resultó controversial desde el inicio y lo continúa siendo hasta nuestros días.

El territorio novohispano nació y creció unido a los eventos irreversibles y sucesos emergentes, derivados del combate transcultural, del cual emergieron desconocidos requerimientos sociales que fueron la base de la implantación y la creación de instituciones con formas hasta entonces inexistentes entre los pueblos mesoamericanos, quienes para satisfacer sus necesidades sociales e individuales ya contaban con sus propios preceptos.

Como se sabe, la invasión trajo muerte y desequilibrios, seguidos de una explosión de sentido transcultural que, en distintas medidas, diferenció a las conciencias novohispanas de las peninsulares. En concordancia con las perspectivas de los distintos actantes de la vida novohispana cuyos contactos eran desde procedencias asimétricas, surgieron desfases, cambios, crisis, decadencias, pero, al mismo tiempo, hubo desarrollos productivos, provechosos y florecimientos de distintas índoles, con frecuencia unos a costa de otros. En esos procesos se formaron, desarrollaron y, en ocasiones, decayeron identidades culturales individuales y comunitarias que se describen y estudian desde la variedad de perspectivas de las humanidades y de las ciencias sociales.

En estas páginas se presentan los escritos, con variados enfoques, de diez estudiosos del fenómeno novohispano que transformó a Mesoamérica en una región distinta, modificada en sus rasgos originarios de una manera irreversible. El libro se encuentra organizado desde las contribuciones que abordan las etapas más recientes de la Nueva España, hacia las etapas en que esta última se encontraba más unida a Mesoamérica. La primera mitad del volumen concentra los capítulos que recuperan escritos explicativos de aspectos del mundo en el cual vivieron los colonos de la España, en los cuales se relatan las circunstancias de las carreras y oficios de algunos, relativamente afortunados y privilegiados, criollos novohispanos.

Pero ya hacia la segunda mitad del volumen, el mundo de los mestizos e indígenas también se representa por medio del estudio de los textos autóctonos, como los códices de tradición mesoamericana, y por la obra de los cronistas y artistas visuales tanto mestizos como nativos. Estos acercamientos pueden suscitar explicaciones transculturales en los procesos de conquista y de colonización del mundo precolombino.

Además, el libro contiene aproximaciones sobre la edificación de los mundos conceptuales, hispanizado e hispanizante, a través del estudio de los textos escritos, impresos y manuscritos que circularon en la Nueva España en torno a las problemáticas relacionadas con la formación de sus repositorios. Los textos novohispanos fueron tratados como índices del desarrollo de las ideas de varios sectores de la sociedad novohispana por medio del dominio diferencial de la palabra escrita y de sus medios de difusión. Entre los capítulos se investiga cómo, en la población novohispana alfabetizada, figuraban quienes estaban afianzados en las labores de algunas instituciones estatales, como la salud o la impartición de la ley, y también quienes buscaban integrarse a estas. Incluso se presentan ejemplos de cómo ambos grupos sociales se beneficiaron de la formación de los repositorios novohispanos de libros y documentos, cuya historia permite seguir la huella de la circulación y evolución de teorías, metodologías y conceptos disciplinares en distintas etapas del periodo.

Los estudios dedicados a los textos pictóricos tienen a su vez su lugar en esta obra, pues el lector encontrará que en más de un capítulo se abordan las problemáticas relacionadas con el destino, el oficio y los temas del artista plástico novohispano situado en el lugar en que la sociedad de su entorno lo había colocado.

En esta publicación se discute la problemática de la reinterpretación de aspectos de la Nueva España en la memoria histórica contemporánea. En lo particular, se explica cómo la experiencia novohispana provocó ecos en el presente de México, en el ámbito de las Letras que se nutrieron con las tradiciones narrativas anteriores al

México independiente, ya que entre sus páginas se halla el estudio de obras específicas de varios escritores de obras literarias del siglo xx, quienes tomaron como material de trabajo episodios de la conquista hispana de los pueblos mesoamericanos.

Hacia la segunda mitad del volumen se conjugaron textos dedicados a las prácticas sociales relacionadas con diversas cualidades y aspectos de la transculturalidad novohispana. Estos abarcan las circunstancias de la formación de una nueva moralidad y de arquetipos de género acordes con una nueva estructura social dominada por peninsulares y criollos, muchas veces implantada y dirigida por medio de la intervención de instituciones y funcionarios de la iglesia católica. También se relacionan con esa transculturalidad los textos dedicados a los problemas de la génesis de nuevos tipos documentales para el registro de la identidad cultural y la memoria histórica de un nuevo grupo social, este último se conforma por cronistas nacidos del mestizaje entre indígenas y peninsulares. Además de las crónicas mestizas, se examina la construcción de los productos culturales novohispanos, en la que contribuyeron artistas visuales de origen indígena, que, en multitud de ocasiones, resolvieron problemas de expresión de nuevos temas de la narrativa plástica con el apoyo en recursos culturales autóctonos.

En lo particular, los temas relativos al desarrollo de algunos criollos en la competida carrera religiosa se complementan con los que abordan el comportamiento moral de los evangelizadores arribados a la Nueva España. Ambos tópicos resultan descollantes para los investigadores, pues la riqueza de los archivos novohispanos puede proveer de materiales de valor inestimable para el estudioso que se acerca a ellos con fines académicos.

El volumen presenta también estudios de interés acerca de documentos que son fuentes de primer orden para el conocimiento de las dinámicas de los pueblos originarios en el contexto novohispano, como fueron los denominados códices Techialoyan, los cuales, para revelar sus contenidos, requieren del paciente estudio codicológico y

formal-estructural, para que el historiador pueda en un día próximo y sobre una sólida base científica, llevar a cabo conclusiones generales firmemente sustentadas. En complementación con el vasto tema de los códices de tradición mesoamericana, se presenta un estudio histórico-geográfico de la territorialidad del área de la cuenca de México con base en el *Mapa Uppsala*, documento del siglo xvi de primer orden, el cual se posiciona como una de las fuentes primarias para el estudio de la historia y la geografía histórica de México.

Por otra parte, se abordan también diversas fuentes primarias novohispanas que permiten desarrollar nuevas interpretaciones históricas que derivan de las perspectivas específicas de los distintos grupos sociales que convivían en la Nueva España. Así como se estudia la documentación archivística relacionada con funcionarios religiosos y maestros de oficios, también se trata con la información procesada por los cronistas novohispanos mestizos, quienes muestran puntos de vista característicos acerca de la naturaleza para inaugurar un tema que, asociado con la ecocrítica, actualmente se erige como un foco de interés emergente en el contexto de las problemáticas ambientales actuales.

Las páginas dedicadas a la documentación de solicitudes carnales, opuestas a la moral católica, por parte de sacerdotes contra mujeres de variadas procedencias sociales, se complementan con las dedicadas a las reflexiones en torno a la nueva identidad de género para sectores específicos de la población novohispana. Se trata de una concepción que trasciende hasta la actualidad, ya que desarrolla una crítica por medio de un argumento según el cual el establecimiento del patriarcado en América se remonta a la época de la conquista.

El volumen cierra con un capítulo que lleva de vuelta al lector al contexto de la pugna de los indígenas, por vivir en el nuevo contexto novohispano, acompañados con la presencia de algunos recursos de su cultura originaria, por ejemplo, por medio de la creación e implementación de la metáfora transcultural, que amplía el sentido de los símbolos católicos, para que puedan ser significativos y

funcionales para nuevos cristianos nutridos por las culturas precristianas de Mesoamérica.

Por último, este libro constituye un aporte a las aproximaciones transdisciplinarias que derivan del estudio de problemas complejos, como los relativos a las dinámicas culturales novohispanas en distintos ámbitos institucionales y cotidianos.

El Colegio de Morelos se ha unido, en años recientes, a las líneas de investigación panorámicas y transdisciplinarias, por lo que se espera que los proyectos editoriales como el presente contribuyan a una próxima síntesis de conocimiento del heterogéneo mundo novohispano y que forje un sano desarrollo de la autoconciencia históricamente fundamentada de la identidad del mosaico cultural mexicano. Lo anterior, surge desde el cuerpo académico en aras de ofrecer respuestas para mitigar los prejuicios y leyendas que dificultan la convivencia e integración cultural.

Todas las problemáticas de este libro se encuentran bajo el común denominador de la convivencia en la Nueva España entre indígenas, peninsulares, criollos y mestizos.

Dra. Tatiana Valdez Bubnova
03 de octubre de 2023, Cuernavaca, Morelos

[↪ volver a la tabla de contenido](#)

LA CARRERA ECLESIAÍSTICA DEL ESPAÑOL PENINSULAR JUAN CARLOS DE CASASOLA

✦ *En el obispado de Guadalajara
en el siglo XVIII¹*

MARÍA GUADALUPE RODRÍGUEZ LÓPEZ
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE AGUASCALIENTES

[✦ volver a la tabla de contenido](#)

-
1. El presente trabajo es derivado de la tesis “De parroquia a catedral: el obispado de Aguascalientes, siglos xvii-xx” que defendió en 2019 María Guadalupe Rodríguez López para optar por el grado de Doctora en Historia en El Colegio de Michoacán. <https://colmich.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1016/859>.

El presente trabajo tiene como objetivo reseñar cómo fue el desarrollo de la carrera eclesiástica de Juan Carlos de Casasola, un español peninsular que terminó trabajando la mayor parte de su vida en el obispado de Guadalajara. El primer acercamiento a este personaje se presentó cuando en una investigación sobre la parroquia de Nuestra Señora de la Asunción en la villa de Aguascalientes en el siglo XVIII² figuró como uno de los tres curas más importantes que tuvo a lo largo de su historia, al lado de Manuel Colón de Larreatigui (1733-1758) y Mateo José de Arteaga (1761-1768).

Manuel Colón de Larreatigui, criollo proveniente de una familia acomodada de españoles peninsulares, realizó sus estudios y se graduó en la actualmente llamada Ciudad de México. Estuvo al frente de la parroquia de Aguascalientes por veinticinco años y fue el párroco con mayor permanencia. Durante su administración se concluyó la

2. María Guadalupe Rodríguez López, “La parroquia de Nuestra Señora de la Asunción en el siglo XVIII”, en *Diez años de patrimonio mundial. El Camino Real de Tierra Adentro en Aguascalientes*, coords. Vicente Agustín Esparza Jiménez, Andrés Reyes Rodríguez e Ismael Manuel Rodríguez Herrera (Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes [en adelante UAA]; Instituto Cultural de Aguascalientes, 2020), 253-281.

obra material del tercer templo parroquial (que subsiste hasta la actualidad como catedral), el cual adornó con retablos, colocó una reja de hierro en el presbiterio, mando a hacer blandones y compró un órgano y alhajas de plata. Fabricó las oficinas para el servicio de la iglesia; reformó la sacristía, la reparó y levantó nuevas piezas en la casa del curato. Mandó a construir los retablos mayores para los templos de Nuestra Señora de Guadalupe y el del Señor San José. En 1758 dejó el curato para ingresar al cabildo catedral de Guadalajara, primero como racionero y posteriormente ocupó los puestos de maestrescuela, chantre y arcediano, este último cargo lo desempeñó hasta su muerte ocurrida en 1775.³

Mateo José de Arteaga formaba parte de una familia muy importante dentro de la región de Aguascalientes, dueños de la hacienda Ciénega del Rincón, mejor conocida como Ciénega de Mata. Al igual que Colón de Larreatigui, Arteaga también había realizado sus estudios en la Ciudad de México. Mientras fue cura de Aguascalientes, se concluyó la construcción los templos de San Marcos y San Juan de Dios. Mandó construir y costeó el retablo dedicado a Nuestra Señora de Guadalupe que se colocó en la iglesia parroquial. El obispo de Guadalajara lo nombró visitador de la diócesis, y gracias al cargo realizó un informe titulado “Descripción de la Diócesis de Guadalajara de Indias”.⁴ Después de su paso por Aguascalientes, ingresó al cabildo eclesiástico de Guadalajara como canónigo doctoral y en 1771 asistió como diputado al IV Concilio Provincial Mexicano, donde presentó su “Descripción de la Diócesis de Guadalajara de Indias” recibiendo numerosos elogios. Por recomendación del

-
3. Archivo General de Indias [en adelante AGI], *Méritos: Manuel Colón de Larreatigui*, Guadalajara, 1754 en AGI, 239, núm. 13.
 4. Vicente Ribes Iborra publicó el informe con una biografía de Mateo José de Arteaga bajo el título de *El norte de la Nueva España en 1770. Vida y obra de Mateo de Arteaga*. El informe fue encontrado por Ribes en la biblioteca municipal de Toledo, España y fue publicado por la Universidad Autónoma de Aguascalientes en 1990.

arzobispo Lorenzana, logró ingresar al cabildo eclesieástico del obispado de Puebla como arcediano, cargo que ejerció hasta su muerte acaecida en 1794.⁵

Juan Carlos de Casasola es el personaje que menos atención ha recibido quizá por la falta de información relativa a su gobierno en la parroquia de Nuestra Señora de la Asunción en Aguascalientes (1712-1730), debido a la falta de documentación del Archivo Histórico del Obispado de Aguascalientes. Sin embargo, su carrera eclesieástica trascendió la administración del curato, por lo que esta investigación pretende reconstruirla y evidenciarla, ya que, en la búsqueda por sumar méritos, dejó un legado de diversas mejoras materiales y espirituales en las comunidades en las que se desarrolló.

Este escrito se encuentra dividido en dos partes: en la primera se analiza qué es una carrera eclesieástica y cuáles son los factores necesarios para considerarla exitosa; en la segunda se hace un recuento de los méritos que Casasola añadió a lo largo de su vida y las relaciones que entabló con diversos personajes tanto del ámbito civil como del eclesieástico, las cuales le permitieron llegar a ser parte del cabildo catedral del obispado de Guadalajara, logrando así tener una carrera eclesieástica exitosa.

La carrera eclesieástica ⁶

En su mayoría, los miembros de las familias pertenecientes a la élite optaban por realizar una carrera eclesieástica, pues consideraban

-
5. AGI; AHAG, *Méritos: Mateo José de Arteaga*, Guadalajara, 1755, en Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara, 240, núm. 15 y Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara, Sección Gobierno, Serie Sacerdotes, Catálogo de Sacerdotes de la diócesis y arquidiócesis de Guadalajara. [En adelante, AHAG, SG, SS].
 6. Un primer acercamiento de este tema, en relación con Juan Carlos de Casasola, puede encontrarse en María Guadalupe Rodríguez López, "La parroquia de Nuestra Señora de la Asunción en el siglo XVIII", en *Diez años de patrimonio mundial. El Camino Real de Tierra Adentro en Aguascalientes*, coords. Vicente Agustín Esparza Jiménez, Andrés Reyes Rodríguez e Ismael Manuel Rodríguez Herrera (México: UAA; Instituto Cultural de Aguascalientes, 2020), 257-260.

que a través del sacerdocio podían cubrir diferentes necesidades que iban desde su manutención, hasta la adquisición de prestigio y privilegios; más importante era que el ingresar a la clerecía implicaba la búsqueda por acceder al cabildo eclesiástico de cualquier obispado. El principal objetivo de dicho cabildo era gobernar la catedral: su liturgia, finanzas, coro y orquesta.⁷ Dentro de este, de manera ascendente, estaban primero los racioneros y medios racioneros que “asistían a la celebración de la misa [y] prestaban sus servicios a la catedral en diversos puestos”; enseguida estaban los canónigos, quienes celebraban “la misa capitular diaria” y también ocupaban “puestos administrativos menores en la catedral, como maestro de capilla o mayordomo”; finalmente, el rango más alto era el de las dignidades que, en orden jerárquico, eran deán, arcediano, chantre, maestra-escuela y tesorero.⁸ Como se ha señalado, los miembros de la élite fueron los que comenzarían la búsqueda por una carrera eclesiástica exitosa porque tenían la posibilidad de costear sus estudios fuera del lugar de origen (generalmente en la capital), e incluso contaban con los vínculos y relaciones sociales que eran requeridos para lograr ingresar al cabildo eclesiástico.⁹

La carrera eclesiástica era “una serie de ascensos a cargos de menor a mayor jerarquía, y que, asimismo, requería de ciertos patrones de formación y estudios previos”. Los jóvenes iniciaban la carrera con los estudios universitarios y, posteriormente, a lo largo de toda su vida iban obteniendo diferentes puestos. Es importante resaltar que

7. Leticia Pérez Puente, “Los canónigos catedráticos de la Universidad de México (siglo xvii)”, en *Colegios y universidades 1. Del antiguo régimen al liberalismo*, coords. Enrique González González y Leticia Pérez Puente (México: Centro de Estudios Sobre la Universidad-Universidad Nacional Autónoma de México [en adelante UNAM], 2001), 135.

8. John Frederick Schwaller, “El cabildo catedral de México en el siglo xvi”, en *Poder y privilegio: cabildos eclesiásticos en Nueva España, siglos xvi a xix*, coords. Leticia Pérez Puente y José Gabino Castillo Flores (México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación-UNAM, 2016), 23-24.

9. Rodolfo Aguirre Salvador, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749* (México: Instituto de Investigaciones Sobre la Universidad y la Educación-UNAM; Bonilla Artigas Editores, 2012), 85, 90.

aquellos cargos que desempeñaron no necesariamente fueron ocupados seriadamente, es decir, del bajo al alto clero, pasando por todos los niveles jerárquicos, sino que sus puestos dependían de los méritos acumulados y del apoyo recibido por parte del personal de la institución religiosa. Fue así que algunos clérigos comenzaron como capellanes, otros más como curas, varios de ellos lograron posicionarse hasta las canonjías y dignidades sin tener que ocupar todos los puestos.¹⁰ Puede decirse que la carrera eclesiástica no era una simple sucesión de cargos. Generalmente, el final de la carrera estaba marcado por el acceso al cabildo eclesiástico, al cual se ingresaba con cincuenta años de edad en promedio, aunque el clérigo no ocupará el puesto de obispo (el cargo más alto dentro del cabildo).¹¹

Por otro lado, elegir la carrera eclesiástica e incluso obtener cierto reconocimiento no garantizaba que esta fuera exitosa.¹² Rodolfo Aguirre Salvador señala que los esfuerzos personales no hacían que los clérigos se encumbraran, puesto que el talento personal era secundario. La mejor estrategia era “integrarse a pequeños grupos de interés, unidos por vínculos familiares, de amistad, académicos o corporativos”. Varios factores eran determinantes para que una carrera eclesiástica se considerara exitosa, por ejemplo, “las políticas monárquicas y de los arzobispos, la vigencia de modelos de carrera antecedentes y la eficacia de grupos clericales de interés”. Por ello, los clérigos constantemente buscaban a aquellos que los pudieran apoyar y recomendar; tanto la obtención de puestos eclesiásticos como el ingreso al cabildo estaba determinada en buena medida

10. Rodolfo Aguirre Salvador, *Por el camino de las letras. El ascenso profesional de los catedráticos juristas de la Nueva España. Siglo XVIII* (México: Centro de Estudios Sobre la Universidad-UNAM, 1998), 127-128.

11. Juvenal Jaramillo, *Una élite eclesiástica en tiempos de crisis. Los capitulares y el cabildo catedral de Valladolid-Morelia (1790-1833)* (México: El Colegio de Michoacán; Instituto Nacional de Antropología e Historia [en adelante INAH], 2014), 88.

12. Rodolfo Aguirre Salvador, “Los límites de la carrera eclesiástica en el arzobispado de México (1730-1747)”, en *Carrera, linaje y patronazgo. Clérigos y juristas en Nueva España, Chile y Perú (siglos XVI-XVIII)*, coord. Rodolfo Aguirre Salvador (México: Centro de Estudios Sobre la Universidad-UNAM; Plaza y Valdés, 2004), 78.

por las relaciones y la integración de los clérigos a diversos grupos colectivos. Sin embargo, hubo casos en los que sí se contemplaron los méritos personales para ocupar ciertos cargos, aunque estos fueron minoritarios.¹³

La carrera eclesiástica comenzaba con la vida universitaria, considerada el espacio idóneo para entablar relaciones y forjar oportunidades de ascenso para los clérigos.¹⁴ En la Nueva España, la mayoría de los universitarios obtuvieron sus grados en la Real Universidad de México.¹⁵ Una vez graduados, algunos clérigos ocuparon las cátedras de la universidad para ir construyendo su carrera con miras de ingresar al cabildo eclesiástico;¹⁶ otros más se posicionaron al frente de una parroquia para después participar en los concursos de oposición e ingresar al cabildo y así acceder a una “categoría social de privilegio”.¹⁷

Asimismo, había varios graduados que consiguieron acceder a una capellanía (e incluso más), aunque también estaban aquellos que gozaban de capellanías desde antes y que gracias a ellas pudieron estudiar y hasta ordenarse. Gisela Von Wobeser apunta que además de costear la educación y la ordenación sacerdotal, las capellanías eran consideradas como un medio para dar prestigio a las familias y asegurar el nivel económico de sus descendientes.¹⁸ Vale la pena mencionar que las fundaciones de capellanías no eran exclusivas de clérigos en formación, ya que también las tenían los curas,

13. Rodolfo Aguirre Salvador, “De las aulas al cabildo eclesiástico. Familiares, amigos y patronos en el Arzobispado de México, 1680-1730”, *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 47 (2008).

14. Aguirre Salvador, “De las aulas al cabildo eclesiástico”, 87.

15. Jaramillo, *Una élite eclesiástica*, 74.

16. Pérez Puente, “Los canónigos catedráticos”, 134.

17. Carmen Castañeda, “La Real Universidad de Guadalajara y su influencia en la sociedad tapatía”, en *Permanencia y cambio I. Universidades hispánicas, 1551-2001*, coords. Enrique González González y Leticia Pérez Puente (México: Centro de Estudios Sobre la Universidad-UNAM, 2005), 139.

18. Gisela Von Wobeser, “Las capellanías de misas: su función religiosa, social y económica en la Nueva España”, en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, coords. Pilar Martínez López-Cano, Gisela Von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (México: UNAM, 1998), 126, 128.

los canónigos y hasta las dignidades, aunque generalmente contaban con un asistente que celebrara las misas estipuladas.¹⁹

Retomando el tema del acceso al cabildo eclesieástico, el ingreso a este significaba elevar la jerarquía social de su familia y así representar a la élite regional a la que pertenecían.²⁰ Juvenal Jaramillo señala que la pertenencia al cabildo les daba a sus miembros un estatus social que los posicionaba como sujetos con diversos privilegios y consideraciones.²¹ Desde España se tomaba en cuenta a un clérigo para darle un ascenso eclesieástico en el Nuevo Mundo, pero se debía de cumplir con un perfil que se conoció como el de “clérigo benemérito”, el cual consistía en ser “graduado por las universidades de Lima o México, de preferencia en teología o cánones, de buena vida y costumbres, con servicios en la Iglesia, especialmente en la cura de almas, y ser nativo de la región”.²² Aquellos considerados como clérigos beneméritos eran los que ingresaban al cabildo eclesieástico.

El obispado de Guadalajara y sus clérigos

La carrera de Juan Carlos de Casasola se desarrolló mayormente en el obispado de Guadalajara, por lo que es importante señalar algunos aspectos relevantes. Los destinos de los clérigos seculares del obispado de Guadalajara no eran muy prometedores. A finales del siglo XVI, la diócesis contaba con treinta clérigos seculares, con pocos curatos de naturales, españoles y pueblos mineros, que además de pobres, contaban con población bastante escasa.²³ José Burciaga menciona que en la Nueva Galicia había dos tipos de movilidad de los clérigos:

19. David Brading y Óscar Mazín, eds., *El gran Michoacán en 1791: Sociedad e ingreso eclesieástico en una diócesis novohispana* (México: El Colegio de Michoacán; El Colegio de San Luis, 2009), 29.

20. Castañeda, “La Real Universidad de Guadalajara”, 142, 144.

21. Jaramillo, *Una élite eclesieástica*, 15.

22. Aguirre Salvador, “Los límites de la carrera eclesieástica”, 77.

23. Leticia Pérez Puente, *Los cimientos de la iglesia en la América española. Los seminarios conciliares, siglo XVI* (México: Instituto de Investigaciones Sobre la Universidad y la Educación-UNAM, 2017), 300-301.

la interna, es decir dentro del obispado, y la externa, cuando se iban a otros obispados. Esta movilidad se presentaba en función de la “búsqueda de desarrollo personal”, por lo que había clérigos seculares que habían administrado hasta cinco curatos distintos, en los que se incluía su parroquia de origen,²⁴ y los cuales consideraban su ingreso al cabildo eclesieástico del obispado de Guadalajara como la “coronación”²⁵ de su carrera eclesieástica.

Casi todos los clérigos de la Nueva Galicia habían estudiado en el seminario del Señor San José de Guadalajara. Carmen Castañeda apunta que ingresar en este seminario dependía en gran medida del origen económico de los estudiantes, puesto que “las poblaciones con actividades económicas importantes fueron los principales lugares de origen de los estudiantes y al mismo tiempo los que más se beneficiaron de los servicios educativos que ofrecía Guadalajara”. De modo que las ciudades que más aportaban colegiales a dicho seminario fueron: Guadalajara con 136 estudiantes, Aguascalientes con 62, Saltillo con 40, Zacatecas con 39 y Lagos con 30. Algo similar sucedió con los estudiantes de la Universidad de Guadalajara (fundada a finales de 1791), en donde la mayor parte provenía de Guadalajara, seguida por Aguascalientes, Lagos, Pinos y Tepic.²⁶ Después de ver esta información, se puede advertir que Aguascalientes era una población importante que tenía a Guadalajara como centro regional. Por ello, los curas propios que administraron la parroquia de Nuestra Señora de la Asunción en Aguascalientes consideraron gobernarla bajo el precepto de que era un logro destacado en su carrera eclesieástica.

24. José Arturo Burciaga Campos, *El prisma en el espejo. El clero secular y sociedad en la Nueva Galicia, Guadalajara y Zacatecas, Siglo XVII* (Zacatecas: Taberna Librería Editores, 2012), 197.

25. María Pilar Gutiérrez Lorenzo, “Universitarios alcalaínos en la Nueva España. Destinos profesionales en la Nueva Galicia”, en *Permanencia y cambio I. Universidades hispánicas, 1551-2001*, coords. Enrique González González y Leticia Pérez Puente (México: Centro de Estudios Sobre la Universidad-UNAM, 2005), 416.

26. Carmen Castañeda, *La educación en Guadalajara durante la Colonia, 1552-1821* (México: El colegio de Jalisco; El Colegio de México, 1984), 284, 297, 372.

Después de su paso por Aguascalientes, el destino de los clérigos fue el cabildo eclesiástico del obispado de Guadalajara. Esto refuerza lo señalado anteriormente: administrar el curato de Aguascalientes era un importante triunfo, además de que varios curas murieron desempeñando su cargo; con lo anterior, se puede interpretar que los curas, al encontrarse al frente de una parroquia que les proporcionaba beneficios, ya no buscaron hacer oposición para gobernar otro curato, pero sí para acceder al cabildo eclesiástico. Juan Carlos de Casasola es un ejemplo porque después de gobernar la parroquia de Aguascalientes ingresó al cabildo catedral del obispado de Guadalajara, con la particularidad de que era un español peninsular y no un nativo de la región como los casos de Manuel Colón de La-reatigui y Mateo José de Arteaga.

La carrera eclesiástica de Juan Carlos de Casasola²⁷

Juan Carlos de Casasola era hijo legítimo del sargento mayor don Bernabé de Casasola y de doña Isabel María de Mesa. Por medio de una “Relación de méritos y servicios” exhibió su “hidalguía, limpieza y legitimidad” al mostrar que provenía de una familia importante de la ciudad de Badajoz (Extremadura, España), formada principalmente por militares.²⁸ Es importante señalar que las trayectorias en armas de las familias en servicio de la Corona fueron tomadas en cuenta por el Rey para cualquier promoción que se buscara.²⁹ Su padre estuvo en servicio por cuarenta años en la armada del Mar

27. La información para reconstruir la carrera eclesiástica de Juan Carlos de Casasola fue tomada de las relaciones de méritos que presentó en diversas ocasiones para ingresar y/o ascender en el cabildo eclesiástico del obispado de Guadalajara. AGI, *Méritos: Juan Carlos de Casasola*, Guadalajara, 1724, en Indiferente, 135, núm. 118; AGI, *Méritos: Juan Carlos de Casasola*, 1724, en Indiferente, 219, núm. 10 y AGI, *Méritos: Juan Carlos de Casasola*, 1753, en Indiferente, 238, núm. 15.

28. AGI, *Méritos: Casasola*, 1753, 238, núm. 15, 144v.

29. Jaramillo, *Una élite eclesiástica*, 78.

Océano, Estado de Milán y en el ejército de Extremadura “cumpliendo con sus obligaciones y muy a satisfacción de sus superiores”. Tenía dos hermanos, Agustín y Luis, que al igual que su padre, también habían optado por la carrera militar. Agustín era regidor perpetuo y capitán comandante de las doce compañías de Badajoz y además había servido en el ejército de Extremadura y sus fronteras, en el de Cataluña, costas de Andalucía y Plaza de Ceuta. Luis era sargento mayor y había servido en el regimiento de Asturias por más de veinte años. Pese a la formación de su familia, Casasola se inclinó por la eclesieástica.

En su vida temprana estudió en el colegio seminario de San Antonio de la iglesia catedral de Badajoz. En 1695, el obispo de Badajoz, Juan Marín Rodezno, lo ordenó de prima tonsura.³⁰ Desde que tenía catorce años había estado al servicio de su compatriota Diego Camacho y Ávila³¹ (quien después se convertiría en obispo de Guadalajara), con él entabló primero una relación laboral y, posteriormente, una de amistad que le permitió acceder a cargos eclesieásticos de relevancia, ya que “las relaciones de amistad y la integración a ciertos grupos en gran medida determinaban la obtención de cargos eclesieásticos, incluidos los de algún cabildo catedralicio”.³²

Cuando Diego Camacho y Ávila fue nombrado arzobispo de Manila en 1697, Casasola lo acompañó en su viaje a Filipinas marcando así el inicio de su carrera eclesieástica.³³ Ya en su nueva residencia, Casasola se ordenó de las cuatro órdenes menores en 1698 y comenzó a estudiar en el Colegio Real de San José, perteneciente a la Compañía de Jesús de Manila, en donde a finales de 1705 se graduó de

30. “Dentro de la clerécía existían, de menor a mayor, los siguientes grados: primera tonsura, hostiarios, lectores, exorcistas, acólitos, subdiáconos, diáconos y presbíteros. [C]uando se tenían solamente las órdenes menores (hasta la de acólito), se podía renunciar al estado eclesieástico, no así cuando ya era subdiácono”. Rodolfo Aguirre Salvador, *Por el camino de las letras*, 127n.

31. AHAG, SG, SS, C. *Méritos: Mateo José de Arteaga*, E. 4, 2v

32. Rodolfo Aguirre Salvador, “De las aulas al cabildo eclesieástico”, 8o.

33. AGI, *Contratación*, 5456, núm. 3, R. 26.

bachiller en Filosofía y obtuvo el grado de maestro en Artes. En 1707 Camacho y Ávila lo ordenó de subdiácono, diacono y presbítero³⁴ y le concedió licencia para decir su primera misa.

Cuando Camacho y Ávila recibió el nombramiento como obispo de Guadalajara, Casasola emprendió nuevamente el viaje junto a él, ahora hacia la Nueva España, en donde el obispo de Michoacán, Manuel de Escalante, también le concedió licencia para que pudiera celebrar misa y posteriormente para predicar el Santo Evangelio y principalmente confesar en aquella diócesis.

Por orden del virrey de la Nueva España, Francisco Fernández de la Cueva y de la Cueva (duque de Alburquerque), se incorporó en la Universidad de México y en 1708 obtuvo el grado de bachiller en Teología y sustituyó por algún tiempo la cátedra de Artes. A finales de ese mismo año, Diego Camacho y Ávila (ya como obispo de Guadalajara) lo propuso en primer lugar ante la Audiencia de Guadalajara (en quien residía el Real Patronato) para el concurso de oposición para el curato del Real y minas de San Gregorio de Mazapil, ubicado dentro de su jurisdicción. Casasola ganó el concurso y se le otorgó el título el 13 de agosto de 1708, y además de cura, se le nombró vicario y juez eclesiástico de aquel partido.

Al tomar posesión del curato, fue nombrado comisario por el tribunal de la Inquisición de México y examinador sinodal del obispado de Guadalajara. En 1710, el obispo Camacho y Ávila, en carta dirigida al Rey para informarle sobre los sujetos “más beneméritos” con los que contaba su diócesis, señalaba que Casasola era bachiller en Teología por la Universidad de México y que estaba por recibir el grado mayor, era cura del Real y minas de San Gregorio de Mazapil, donde también era vicario y juez eclesiástico, incluso se desempeñaba como examinador sinodal y comisario del Santo Oficio, por lo cual consideraba que era “digno de que su majestad le atienda en las

34. AHAG, SG, SS, c. 12, e. 4, 3f.

provisiones de prebendas de aquella iglesia”.³⁵ En esta época obtuvo el grado de doctor por la Universidad de México.³⁶

En 1712, la Audiencia de Guadalajara lo nombró cura de Zacatecas, sin embargo, realizó una permuta con Antonio Acevedo Flores, párroco de Aguascalientes, de modo que tomó posesión del curato de Nuestra Señora de la Asunción. Hasta el momento no se ha encontrado información que esclarezca los motivos por los cuales realizaron dicha permuta. Puede sugerirse que como el templo parroquial estaba en construcción era una buena oportunidad para que el joven Casasola sumara méritos en el comienzo de su carrera eclesiástica, mientras que para el cura Acevedo Flores era más cómodo establecerse en un curato ya consolidado como lo era el de Zacatecas debido a su avanzada edad. Acevedo Flores falleció administrando ese curato.

Casasola fue el único cura que tuvo la parroquia de Aguascalientes en el siglo XVIII que era español peninsular y el segundo con mayor permanencia en la historia parroquial al frente del curato con dieciocho años de gobierno (el primer cura fue Manuel Colón de Larratigui con veinticinco años, quien entró a sustituir a Casasola).³⁷ Durante su gestión la parroquia alcanzó un importante desarrollo gracias a la estabilidad administrativa, además se continuó con la construcción del templo parroquial comenzado en 1706, apoyó a los mercedarios en la construcción de su nuevo templo, gestionó el establecimiento de dos ayudas de parroquia, fomentó la religión y la cultura cristiana entre sus feligreses y buscó terminar con algunas “costumbres inveteradas, como la inhumación de seglares en el presbiterio”, que estaban prohibidas por derecho canónico.³⁸ Puede

35. AGI, *Méritos: Casasola*, 1753, 132f.

36. AHAG, SG, SS, c. 12, e. 4, 3f.

37. AHAG, SG, “Noticia exacta de los señores curas beneficiados que han regido la parroquia de la Asunción de Aguascalientes”, Aguascalientes, Serie Otras Diócesis (SOD), c. 1, e.

38. José Antonio Gutiérrez, *Historia de la Iglesia católica en Aguascalientes*, vol. I (Aguascalientes: UAA; Obispado de Aguascalientes; Universidad de Guadalajara [En adelante UDG], 1999), 218.

intuirse que su administración fue bastante buena, puesto que en la primera mitad del siglo XVIII, el curato de Aguascalientes era considerado como uno de los más destacados del obispado de Guadalajara.³⁹

Casasola había comenzado su carrera eclesiástica al lado de Camacho y Ávila quien falleció en 1712, por lo que aprovechó las oportunidades que se le presentaron, como la permuta con Acevedo Flores y la construcción de la nueva iglesia parroquial precisamente en la búsqueda por sumar más méritos, mejorar su feligresía y congraciarse con los futuros obispos de Guadalajara. De hecho, además de su propia promoción, los clérigos que se encontraban desarrollando una carrera eclesiástica buscaron las mejoras materiales de su feligresía; entre sus principales obligaciones estaban:

la fundación de escuelas, la construcción de la iglesia, el pronto cuidado pastoral, la instrucción en la doctrina, las limosnas para los pobres y la venta de víveres a bajo precio a los feligreses; dignificaban el culto en sus parroquias con iglesias más grandes y decorando su interior de manera que se convirtiera en ‘un reflejo del cielo’, además llevaron a cabo otro tipo de obras públicas como por ejemplo proyectos hidráulicos.⁴⁰

Pocos años después, en 1715, el nuevo obispo de Guadalajara, Manuel de Mimbela, lo nombró vicario y juez eclesiástico de la villa de Aguascalientes, su distrito y jurisdicción, pues “se había portado con la mayor integridad y celo en servicio de ambas majestades”⁴¹ y el comisario general de la Santa Cruzada de la provincia de la Nueva Galicia lo nombró subdelegado en la dicha villa. En ese mismo año su hermano Luis de Casasola mandaba un memorial al Rey “pidiendo

39. Fernando de Alencastre Noroña y Silva, “Instrucciones del duque de Linares, gobernador de la Nueva España para su sucesor, con descripción geográfica y política de su gobierno e informes de los males que padecía” (Biblioteca Digital Hispánica, MSS/2929, 1723), 19f.

40. William Taylor, *Ministros de lo Sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, vol. I (México: El Colegio de Michoacán; Secretaría de Gobernación; El Colegio de México, 1999), 237, 241, 242.

41. AGI, *Méritos: Casasola*, 1724, en Indiferente, 219, núm. 10, 85f.

se le diese a su hermano don Juan una ración que se hallaba vaca en la iglesia de México”, aunque no obtuvo ninguna respuesta.⁴²

El nuevo obispo Manuel de Mimbela también formó parte de las importantes relaciones que entabló Casasola, puesto que lo recomendó para ingresar al cabildo eclesieástico de Guadalajara. En una carta dirigida al Rey en 1717, el prelado mencionaba que Juan Carlos de Casasola era uno de los clérigos “más beneméritos” que había en el obispado de Guadalajara, consideraba que en él concurrían “todos los grados y méritos” y que “ejercitaba frecuentemente la predicación del Santo Evangelio con especial consuelo y aprovechamiento de los feligreses [...] por cuyas razones le considera digno de que su majestad le honre con una de las prebendas de las iglesias de aquel reino”.⁴³ Este tipo de cartas eran comunes, porque desde España se solicitaban informes sobre la vida, conducta y méritos de los aspirantes a algún beneficio eclesieástico.⁴⁴ Al parecer, al igual que pasó con la solicitud de su hermano Luis, Casasola no fue considerado y continuó trabajando al frente de la parroquia de la Asunción.

En 1718, debido al fallecimiento del bachiller Carlos Andrade de Sotomayor, comisario de la Inquisición de la villa de Aguascalientes, Casasola solicitó al Santo Oficio que lo nombraran como comisario, título que le fue concedido “un mes después de su petición por los señores inquisidores Cienfuegos y Garzarón”.⁴⁵ Sin embargo, existe documentación relativa a varias denuncias y autoacusaciones fechadas en 1714 y años posteriores y firmadas en Aguascalientes en donde ya aparecía su rúbrica como comisario del Santo Oficio desde dicho año.⁴⁶

42. AGI, *Méritos: Casasola*, 1724, en Indiferente, 135, núm. 118 y 219, núm. 10, 85v.

43. AGI, *Méritos: Casasola*, 84f.

44. Jaramillo, *Una élite eclesieástica*, 76.

45. José Rodolfo Gutiérrez Medel, “Los comisarios de la Inquisición en Aguascalientes durante el siglo XVIII”, *Caleidoscopio* 22, núm. 39 (2018): 110.

46. Archivo Histórico del Estado de Aguascalientes, Fondo Adquisiciones y Donaciones, Caja 1, Expediente 21, fojas 1-2. En adelante: AHEA, FAD, C. 1, E. 21, fs. 1-2.

En 1724, de nueva cuenta su hermano Luis de Casasola “recomendó muy particularmente los méritos de esta familia al Rey”⁴⁷ para que considerara la pretensión de Juan Carlos de ingresar en el cabildo catedral de Guadalajara. Posteriormente, en 1727 el obispo Pedro y los miembros del ayuntamiento (ambos de Badajoz) recomendaron a Casasola para ocupar una de las prebendas que se encontraban vacantes en la catedral de Guadalajara.⁴⁸ Finalmente, en julio de 1729 se le otorgó una ración en Guadalajara por lo que dejó el curato de Aguascalientes después de haber permanecido dieciocho años al frente. Casi inmediatamente, en 1730 se le promovió a una canónjía y se le nombró calificador interino del Santo Oficio de la Inquisición de México y al año siguiente comisario del mismo tribunal.

Con motivo de la erección de una parroquia en la región de Aguascalientes, fue elegido como la persona idónea para realizar la investigación y determinar el mejor lugar para establecer la cabecera del nuevo curato, ya que poseía amplios conocimientos sobre las haciendas y ranchos de aquella región. En su informe, Casasola establecía que la nueva parroquia debía instalarse en el Real de minas de los Asientos puesto que:

aquel Real tiene muy linda iglesia y sus cofradías, dotación de lámpara, muy buenas casas; y cuando no sea Real de minas, se mantendrá como San Luis, Sombrerete y Sierra de Pinos. Y aun poniendo por caso (que niego) la total destrucción, se podrá el cura mantener en una de las haciendas que pareciere más conveniente [como la de Ciénega Grande en donde había] bastante población, mucha agua para formar lugar, [...] y está en el Camino Real de México para Zacatecas, y con tierra para crecidas labores así de trigo como de maíces; y teniendo como tiene una iglesia muy linda y grande que puede servir de parroquia, que

47. AGI, *Méritos: Casasola*, 1753, en Indiferente, 238, núm. 15,123f.

48. AGI, *Méritos: Casasola*, 133f-134f.

es capilla de Juan de Larrañaga, quien con mucho celo la tiene muy bien ornamentada.⁴⁹

Fue así que, en mayo de 1731, el obispado de Guadalajara procedió a la división del curato de Aguascalientes erigiendo el nuevo con cabecera en el Real de los Asientos, con los límites que expresaba el informe de Casasola.

El nuevo obispo de Guadalajara, Nicolás Carlos Gómez de Cervantes, lo nombró en 1734 como tesorero del santuario de Nuestra Señora de San Juan y vicario de los conventos de religiosas de Santa María de Gracia y Santa Teresa de Jesús de la ciudad de Guadalajara. En 1739 lo eligieron como abad de la Congregación de Nuestra Señora de la Soledad fundada en la catedral de Guadalajara, en donde procuró el aumento de la Congregación y asistía a los enfermos dándoles limosnas y administrándoles los sacramentos. A pesar de sus diversas obligaciones, siempre asistía puntualmente a su coro; además de las misas que debía cantar hacía otras para ayudar a sus compañeros prebendados; todos los sábados cantaba las salves que se celebraban en honor a la virgen María y promovía la devoción a Nuestra Señora del Rosario con continuas pláticas y novenas, haciendo lo mismo para la advocación de Nuestra Señora de Zapopan.

En 1749, debido a los repetidos temblores de tierra que acaecieron en la ciudad de Guadalajara, acompañó a los religiosos dominicos predicando sermones públicos y un año más tarde con motivo de la epidemia y escasez de granos que había en toda la diócesis, les dio de comer en su casa a más de 300 pobres y, cuando no ajustó para ello, vendió las alhajas del adorno de su casa para darles de comer. Asimismo, ayudaba con limosnas a varias familias de pobres decentes y vergonzantes, ejemplo de ello fue cuando en 1751, Diego de Medina y Lomas vendía en la villa de Aguascalientes una casa ubicada en

49. AHAG, SG, Serie Parroquias (SP), "Sobre la erección de la parroquia del Real de los Asientos", Aguascalientes, c. 1, E.

la calle de Tacuba que le había donado Juan Carlos de Casasola, seguramente cuando había sido párroco de aquella población.⁵⁰

En abril de 1752 fue promovido a la chantría del cabildo catedral de Guadalajara. Las principales funciones del chantre dentro del cabildo eran controlar “el aspecto musical de los servicios eclesiásticos [y establecer] el calendario para la celebración de los sacramentos y a qué integrante le tocaba la celebración”.⁵¹ A finales de ese mismo año, el Consejo y Ayuntamiento de la ciudad de Guadalajara se dirigían al Rey recomendando muy particularmente la persona del enunciado don Juan Carlos de Casasola, añadiendo que por su distinguida calidad y singulares prendas es digno de que su majestad le tenga presente para conferirle los ascensos y dignidades que fueren de su real agrado puesto que era el cura y el canónigo más antiguo del obispado de Guadalajara, además de un “excelente teólogo”, cuyas “letras son notorias acreditadas en los panegíricos sermones que se le han oído”.⁵²

Sin embargo, ya no fue beneficiado con otros cargos (probablemente estaba buscando convertirse en arcediano o deán), pues en su partida de entierro se señalaba que el 2 de agosto de 1760 se sepultó en la catedral de Guadalajara al “Señor Doctor Don Juan Carlos de Casasola, chantre de esta Santa Iglesia”.⁵³ A pesar de ello, como se señaló anteriormente, el haber ingresado al cabildo catedral de Guadalajara implicaba para los interesados la “coronación” de su carrera eclesiástica.⁵⁴

50. AHEA, Fondo *Protocolos Notariales* (FPN), C. 17, E. 7, FS. 70V-72F.

51. Schwaller, “El cabildo catedral de México en el siglo XVI”, 24.

52. AGI, *Méritos: Casasola*, 1753, en *Indiferente*, 238, núm. 15, 139v.

53. Archivo de la Parroquia del Sagrario Metropolitano, *Defunciones*, Guadalajara-México, vol. 8, 1759-1770, 27v.

54. Gutiérrez Lorenzo, “Universitarios alcaláinos en la Nueva España”, 416.

Reflexiones finales

En la carrea eclesiástica de Juan Carlos de Casasola fueron determinantes las relaciones sociales que entabló con diversos personajes de importancia tanto del medio eclesiástico como del civil. Gracias a la cercanía que tuvo desde muy joven con el arzobispo Diego Camacho y Ávila, estudió en Filipinas y se ordenó como sacerdote; asimismo, recibió a su cargo el curato de San Gregorio de Mazapil y se convirtió en examinador sinodal del obispado de Guadalajara, en la Nueva Galicia. Es probable que la relación que estableció con Camacho y Ávila lo haya vinculado tanto con el obispo de Michoacán, Manuel de Escalante, como con el entonces virrey de la Nueva España, Francisco Fernández de la Cueva y de la Cueva, ya que de ambos recibió apoyo en diversos ámbitos durante el desarrollo de su carrera, ya sea para continuar con sus estudios o para acceder a algún puesto eclesiástico.

La administración de Juan Carlos de Casasola del curato de Aguascalientes, por casi dos décadas, se tradujo en cierto reconocimiento que le permitió el ingreso al cabildo eclesiástico de Guadalajara, puesto que este era uno de los curatos más importantes con los que contaba el obispado en el siglo XVIII. Además, precisamente durante su gobierno, se presentó cierta estabilidad que permitió que la parroquia alcanzara un desarrollo de importancia en donde se continuó con la construcción de un nuevo templo parroquial y uno para la orden de mercedarios, se establecieron dos ayudas de parroquia y se fomentó la religión y la cultura cristiana. Es importante resaltar el hecho de que Casasola fue el único español peninsular que estuvo al frente de la administración de la parroquia de Nuestra Señora de la Asunción en Aguascalientes en el siglo XVIII.

Por otra parte, a pesar de la muerte del obispo Camacho y Ávila en 1712, Casasola supo congraciarse con los siguientes obispos de Guadalajara, como es el caso de Manuel de Mimbela y de Nicolás Carlos Gómez de Cervantes, de los cuales también recibió apoyo para el desarrollo de su carrera eclesiástica. Casasola consolidó su carrera

quizá más por méritos propios, pues ya había demostrado ser un “verdadero padre”; contó con el favor del cabildo secular tanto de la ciudad de Guadalajara como el de su natal Badajoz (en España), cuyos miembros, como testigos de sus méritos, lo recomendaban ampliamente ante el Rey para que continuara su ascenso dentro del cabildo catedral de Guadalajara.

El puesto más alto que obtuvo Casasola en su carrera eclesiástica fue la chantría de la catedral de Guadalajara. Además, entró en la categoría de “clérigo benemérito”, puesto que a la par de su propio desarrollo, se comprometió primero con sus feligreses y posteriormente con su cabildo eclesiástico, ayudó a los pobres con limosnas y les dio de comer, atendió a los enfermos, predicó la doctrina cristiana, aumentó las congregaciones, promovió el culto a la virgen María en sus diferentes advocaciones, etcétera.

Al formar parte de diversas redes sociales que compartían intereses en común, en donde además había vínculos de todo tipo, como familiares, de amistad, laborales y profesionales, Juan Carlos de Casasola sumó a lo largo de su vida varios méritos que, como quedó demostrado en este trabajo, pueden interpretarse como una carrera eclesiástica exitosa.

Fuentes de investigación

Archivos históricos

- AGI, Archivo General de Indias, Contratación e Indiferente.
AHAG, Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara, Serie Otras Diócesis, Parroquias y Sacerdotes.
AHEA, Archivo Histórico del Estado de Aguascalientes, Fondo Adquisiciones y Donaciones y Protocolos Notariales.
APSM, Archivo de la Parroquia del Sagrario Metropolitano, Defunciones.
BDH, Biblioteca Digital Hispánica, mss/2929, 1723.
Biblioteca Digital Hispánica. Biblioteca Nacional de España.
<http://www.bne.es/es/Catalogos/BibliotecaDigitalHispanica/Inicio/index.html>.
Familysearch. Registros gratuitos de historia familiar y genealogía.
<https://familysearch.org/search>.

Bibliografía

- Aguirre Salvador, Rodolfo. “De las aulas al cabildo eclesieástico. Familiares, amigos y patrones en el Arzobispado de México, 1680-1730”, *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos* 47 (2008): 75-114. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=89811836004>.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, coord. “Los límites de la carrera eclesieástica en el arzobispado de México (1730-1747)”. En *Carrera, linaje y patronazgo. Clérigos y juristas en Nueva España, Chile y Perú (siglos XVI-XVIII)*. México: Centro de Estudios Sobre la Universidad-UNAM / Plaza y Valdés, 2004.
- Aguirre Salvador, Rodolfo. *Por el camino de las letras. El ascenso profesional de los catedráticos juristas de la Nueva España. Siglo XVIII*. México: Centro de Estudios Sobre la Universidad-UNAM, 1998.
- Aguirre Salvador, Rodolfo. *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesieástica en el arzobispado de México, 1700-1749*. México: Instituto de Investigaciones Sobre la Universidad y la Educación-UNAM/Bonilla Artigas Editores, 2012.

- Brading, David y Óscar Mazín, editores. *El gran Michoacán en 1791: Sociedad e ingreso eclesiástico en una diócesis novohispana*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2009.
- Burciaga Campos, José Arturo. *El prisma en el espejo. Clero secular y sociedad en la Nueva Galicia. Guadalajara y Zacatecas, siglo XVII*. Zacatecas: Taberna Libraria Editores, 2012.
- Castañeda, Carmen. *La educación en Guadalajara durante la Colonia, 1552-1821*. México: El Colegio de Jalisco/El Colegio de México, 1984.
- Castañeda, Carmen. “La Real Universidad de Guadalajara y su influencia en la sociedad tapatía”. En *Permanencia y cambio 1. Universidades hispánicas, 1551-2001*. Coordinado por Enrique González González y Leticia Pérez Puente. México: Centro de Estudios Sobre la Universidad-UNAM, 2005.
- Arteaga, Mateo José de. *El norte de la Nueva España en 1770. Vida y obra de Mateo de Arteaga*. Edición y estudio introductorio por Vicente Ribes Iborra. Aguascalientes: UAA, 1990.
- Gutiérrez Lorenzo, María Pilar. “Universitarios alcaláinos en la Nueva España. Destinos profesionales en la Nueva Galicia”. En *Permanencia y cambio 1. Universidades hispánicas, 1551-2001*. Coordinado por Enrique González González y Leticia Pérez Puente. México: Centro de Estudios Sobre la Universidad-UNAM, 2005.
- Gutiérrez Gutiérrez, José Antonio. *Historia de la Iglesia católica en Aguascalientes*. Vol. I. Aguascalientes: UAA/Obispado de Aguascalientes / UDG, 1999.
- Gutiérrez Medel, José Rodolfo. “Los comisarios de la Inquisición en Aguascalientes durante el siglo XVIII”, *Caleidoscopio* 22, núm. 39 (2018): 93-117. <https://doi.org/10.33064/39crscsh1478>.
- Jaramillo, Juvenal. *Una élite eclesiástica en tiempos de crisis. Los capitulares y el cabildo catedral de Valladolid-Morelia (1790-1833)*. México: El Colegio de Michoacán / INAH, 2014.
- Pérez Puente, Leticia. “Los canónigos catedráticos de la Universidad de México (siglo XVII)”. En *Colegios y universidades 1. Del anti-guero régimen al liberalismo*. Coordinado por Enrique González

- González y Leticia Pérez Puente. México: Centro de Estudios Sobre la Universidad-UNAM, 2001.
- Pérez Puente, Leticia. *Los cimientos de la iglesia en la América española. Los seminarios conciliares, siglo XVI*. México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación-UNAM, 2017.
- Rodríguez López, María Guadalupe. “La parroquia de Nuestra Señora de la Asunción en el siglo XVIII”. En *Diez años de patrimonio mundial. El Camino Real de Tierra Adentro en Aguascalientes*. Coordinado por Vicente Agustín Esparza Jiménez, Andrés Reyes Rodríguez e Ismael Manuel Rodríguez Herrera. Aguascalientes: UAA / Instituto Cultural de Aguascalientes, 2020.
- Schwaller, John Frederick. “El cabildo catedral de México en el siglo XVI”. En *Poder y privilegio: cabildos eclesiásticos en Nueva España, siglos XVI a XIX*. Coordinado por Leticia Pérez Puente y José Gabino Castillo Flores. México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación-UNAM, 2016.
- Taylor, William. *Ministros de lo Sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. Vol. I. México: El Colegio de Michoacán / Secretaría de Gobernación / El Colegio de México, 1999.
- Von Wobeser, Gisela. “Las capellanías de misas: su función religiosa, social y económica en la Nueva España”. En *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*. Coordinado por Pilar Martínez López-Cano, Gisela Von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz. México: UNAM, 1998.

EL OBRADOR¹ DE JUAN GARCÍA DE CASTAÑEDA

✦ *En la villa de Aguascalientes (1752-1763)*

DANIELA MICHELLE BRISEÑO AGUAYO
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE AGUASCALIENTES

[↩ volver a la tabla de contenido](#)

-
1. Entiéndase “obrador” como sinónimo de taller artesanal; estos fueron extendidos en la Nueva España a partir del establecimiento de la escuela-taller de escultura llamada San José de los Naturales. La organización de los obradores era de tipo gremial, encabezada por un maestro, le seguía en jerarquía el oficial y finalmente el aprendiz. Estas organizaciones son una clara herencia de los gremios europeos medievales, traídas a estas tierras por los españoles. Puede profundizarse más sobre el tema en: Luis Ortiz Macedo, “Gremios y cofradías de los arquitectos novohispanos”, *Boletín*, vol. VII, núm. 1 y 2 (México: Instituto de Investigaciones Bibliográficas-UNAM): 68-71; y Consuelo Maquivar, “Los escultores novohispanos y sus ordenanzas”, *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos*, núm. 53 (septiembre-diciembre, 2002): 89-100.

Arte novohispano en Aguascalientes

El estudio de la historia del arte en Aguascalientes tiene múltiples incógnitas aún por responder, siendo quizás más notoria en la relativa al tratamiento del arte novohispano. Actualmente, en Aguascalientes es poco el patrimonio monumental edificado que se conserva intacto, pues a lo largo de los años, los que habían sido producidos en ese periodo se vieron modificados o afectados severamente por la falta de atención tanto de gobiernos como de particulares, e incluso fue destruido por el gusto estético y desinterés de otros periodos.²

Es entonces que, siendo pocas las pervivencias artísticas coloniales, es por demás importante y necesario reconstruir a través de diversas fuentes aquello de lo que poca constancia material queda y

2. Puede consultarse lo anterior, tomando como ejemplo a la actual Catedral de Aguascalientes: Rodríguez López, María Guadalupe, “De parroquia a catedral: el obispado de Aguascalientes, siglos xvii-xx” (tesis doctoral, El Colegio de Michoacán, 2019), 270-351; del actual Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe: Martha Fernández, “La parroquia de Guadalupe de la ciudad de Aguascalientes. Entre el barroco novohispano y el neobarroco mexicano”, *Revista electrónica Imágenes, Instituto de Investigaciones Estéticas* (2017): 10, así como la serie documental producida por Radio y Televisión de Aguascalientes, titulada *Nuestra Arquitectura*, programas: “Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe” capítulos 1-v, “El Encino”, capítulos 1, II y III, “Arte Barroco” capítulos 1-v, Aguascalientes, 1990.

que da muestra del fenómeno barroco que se vivió en la entonces pequeña villa, principalmente a partir de la incursión de Felipe de Ureña al lugar y que dio pie a la poco conocida labor desarrollada por Juan García de Castañeda durante el tercer cuarto del siglo XVIII. Es entonces que de esta manera se contribuye a la reconstrucción de una historia del arte a nivel nacional desde una perspectiva regional.

Juan Francisco García López de Castañeda

También fue conocido simplemente como Juan García de Castañeda. De acuerdo con el registro parroquial de su bautizo, localizado en la plataforma digital *Family Search*, se encontró que su fecha y lugar de nacimiento fueron en la Ciudad de México el día 26 de junio de 1712,³ y fue el quinto de siete hijos del matrimonio de María de Mendoza y de Juan García de Castañeda, “el viejo”.⁴ Fátima Halcón, historiadora de Arte, hace una distinción sobre el origen étnico del maestro novohispano, ya que por el lado materno tenía descendencia vinculada con la nobleza indígena, mientras que por el paterno era descendiente de españoles y al parecer arquitecto de oficio.⁵ En relación con esto último, pudiera ser que incluso fuera su padre quien dotara a Juan García de Castañeda de los primeros aprendizajes y nociones relacionadas con la construcción y/o ensamblaje.

3. Fue bautizado el día 10 de julio de 1712. Véase: Archivo de la Parroquia del Sagrario Metropolitano de México, *Registro de Bautismo de Juan Francisco García López de Castañeda*, Libro de Bautismo de Castas 1603-1732.

4. Al revisar los registros de la plataforma digital *Family Search*, se localizó que sus hermanos fueron María Teresa, Francisca Michaela, Manuel Miguel, Cristóbal, Miguel Luis y Ana Gertrudis.

5. De acuerdo con información de limpieza de sangre y nobleza, citado por Fátima Halcón, en *La difusión del Estipite en Nueva España* (España: Universidad de Sevilla, 2012), 85. La autora no especifica referencia o año en el que fue presentada dicha probanza de limpieza de sangre. Posiblemente se trató de un requisito para que el propio Juan García de Castañeda pudiera examinarse como Maestro.

Acerca de los primeros años de vida de García de Castañeda es poco lo que se conoce. De acuerdo con la información de limpieza de sangre y nobleza, referenciada por Halcón, se puede conocer que el artista creció en el marginal barrio del Hornillo, el cual estaba situado al extremo oriente de la Ciudad de México.⁶

Vinculación y colaboración con el maestro Felipe de Ureña

En el año de 1737, a la edad de 25 años, Juan García de Castañeda contrae nupcias con Francisca de Ureña (1775),⁷ la única hija del maestro toluqueño Felipe de Ureña (1697-1777), y es a partir de este enlace que se puede comenzar a relacionarlo propiamente dentro del ámbito retablistico, pues comienza a vincularse con las actividades realizadas por el obrador o taller familiar encabezado por su suegro, y que por ese entonces se encontraba localizado en la calle de Arsinas de la Ciudad de México.

En lo que respecta a la figura de Felipe de Ureña, gran parte de su trayectoria artística ha sido analizada por diversos estudiosos del arte novohispano,⁸ por lo que no es objetivo de este trabajo hablar detalladamente de ésta; sin embargo, como gran parte de los primeros años de la trayectoria de Juan García de Castañeda se cruza con la de Ureña, es necesario destacar algunos aspectos.

6. Consultar en el Anexo. Pedro Arrieta, *Plano de la Ciudad de México, 1737*. Óleo sobre tela, 211 x 145 cm. Ciudad de México, Museo Nacional de Historia.

7. Archivo de la Parroquia del Sagrario Metropolitano de México, *Registro de Matrimonio de Juan García con María Francisca de Ureña*, Libro de Matrimonios de Españoles 1575 a 1815, vol. 19.

8. Fátima Halcón, *Felipe de Ureña. La difusión del estípite en la Nueva España* (España: Universidad de Sevilla, 2012); Víctor Manuel Villegas, *Churriguera y Felipe de Ureña en Toluca* (México: Universidad Autónoma del Estado de México [en adelante UAEMEX]; Gobierno del Estado de México, 1981); José Vergara, "El Taller de Felipe de Ureña," *Boletín de Monumentos Históricos*, núm. 5 (1981): 35-50; Alfonso Justino Reséndiz García, "El Taller de Felipe de Ureña en Aguascalientes y la difusión del barroco estípite en la región," en *Primer certamen histórico literario, Cuento, Ensayo, Novela, Poesía, Teatro* (Aguascalientes: Presidencia Municipal de Aguascalientes; AHEA, 1992).

Inicialmente, se debe mencionar que es posible considerar a Castañeda como uno de los principales difusores del barroco estípite fuera del ámbito de la Ciudad de México durante la segunda mitad del siglo XVIII, ya que en gran medida esta expansión se debe a la movilidad del obrador encabezado por Ureña a lo largo de la Nueva España. Además de realizar encargos para la capital del virreinato, los hizo también para diversas ciudades y villas como Toluca, Veracruz, Aguascalientes, Zacatecas, Guanajuato, Oaxaca, Durango, entre otras, valiéndose para varios de estos encargos de la habilidad de ejecución y confianza que a lo largo de los años depositó en su yerno Juan García de Castañeda, y que fue patente a partir de la incursión a la villa de Aguascalientes en 1742.

Es de advertirse que la participación que tuvo García de Castañeda dentro del obrador de Ureña ha pasado un tanto desapercibida para algunos de los estudiosos de la labor ureñística. Fue en el año de 2012, con la obra realizada por Fátima Halcón, que la autora destacó e hizo patente la estrecha colaboración que tuvo Juan García de Castañeda con Ureña, al grado de que para la autora es difícil calcular el nivel de participación de cada maestro en varios de los retablos que realizaron juntos, al menos durante los trece años que duró su colaboración.⁹

Por otra parte, la confianza entre Ureña y su yerno a través de los años se volvió significativa, pues García de Castañeda también fungió como apoderado de su suegro desde el año de 1742 para diversos menesteres, entre los que se encontraban cobrar, pagar adeudos, comprar o vender esclavos, e incluso pactar nuevas obras en nombre de Ureña, hecho que sería trascendental para el taller y que permitió realizar y concertar otras obras mientras el titular de la empresa se podía mantener, a la vez, realizando algunas otras en cualquier otro

9. Halcón, *Felipe de Ureña*, 80.

punto geográfico de la Nueva España, acaparando en cierta forma la demanda creciente de retablos en la zona del bajo.¹⁰

Paso y establecimiento en Aguascalientes: algunos encargos del obrador de Ureña

Como se mencionó anteriormente, en el año de 1742 se realizó un retablo mayor para la iglesia parroquial de Aguascalientes,¹¹ el cual fue dedicado el 25 de octubre de 1744 y del cual, por desgracia, no queda constancia material. A través de su composición se puede generar una perspectiva del inventario realizado en 1787 y citado por el padre Ricardo Corpus en su obra *La Catedral y su cabildo*, por lo que se lee en la transcripción rescatada por el cura:

El [retablo] mayor todo dorado [contaba] con 14 estatuas de a dos varas [1.60m]; la una de la Asunción de Ntra. Señora, y a sus lados 2 ángeles pequeños coronándola; la otra de Sr. Sn. Francisco y las otras 12 restantes de los 12 apóstoles. Por debajo de dichos ángeles dos espejos como de media vara [42 cm]. En medio de dicho altar está el sagrario donde están depositados los vasos con el Divinísimo, con su puerta y llave de plata. Más arriba otro donde se pone manifiesto el Santísimo Sacramento, con su vidriera, y dentro un espejo de media vara [42 cm]. Encima se haya una imagen de Ntra. Señora de Guadalupe de a vara [84 cm], con corona y rayos de plata; y alrededor de uno y otro sagrario, los siete Príncipes, como de a tercia [45 cm]: también se haya el velo con que se cubre el dicho altar en tiempo de Pasión, con las varillas de fierro.¹²

10. Reséndiz García, "El taller de Felipe de Ureña", 25. También se encontró un poder otorgado por Ureña en favor de Juan García de Castañeda ante el escribano Jerónimo Díaz de Sandi en Aguascalientes en 1749. Véase: Archivo Histórico del Estado de Aguascalientes, *Protocolos notariales*, caja 17, exp. 1, fs. 16 f-17f.

11. Ricardo Corpus Alonso, *La Catedral y su cabildo* (México: Edición del autor, Editorial Progreso, 1969), 29.

12. Corpus Alonso, *La Catedral*, 29-30.

Siguiendo a José Vergara, este retablo fue realizado bajo la inspiración de uno de los laterales hecho previamente en el Colegio de San Ildefonso,¹³ y su elaboración en Aguascalientes constituyó el punto de entrada del obrador de Ureña en la zona del bajo-norte de la Nueva España. Una vez concluido el retablo y tras una posterior estancia para regresar a la Ciudad de México —se tiene datado el retorno de Felipe de Ureña y compañía a Aguascalientes en el año de 1747,¹⁴ con fecha del 3 de junio—, García de Castañeda, a nombre de su suegro, concertó la realización de tres retablos, el mayor y dos laterales, para la iglesia del colegio de la Compañía de Jesús en Zacatecas. Tuvieron un costo de \$6500 el mayor, y los laterales cada uno posiblemente \$1000.¹⁵

Entre los acuerdos figuran que el cura de la villa de Aguascalientes, don Manuel Colón de Larreátegui, al ser patrocinador de los retablos, proporcionaría la materia prima, desde la madera necesaria hasta una casa en donde pudiesen ser labrados. Sin embargo, para ese momento aún no tenían instalado el obrador en Aguascalientes y figura también [el pago de los] oficiales que se debían de traer de la Ciudad de México así como “el yeso necesario para el aparejo de dichos retablos”; mientras tanto, los maestros quedaban obligados a realizar “la fábrica, escultura, aparejo y dorado de dichos retablos, y el oro ha de ser sabido y encendido y la clavazón necesaria”.¹⁶ Fi-

13. Otros de los autores que también lo mencionan: Fátima Halcón, *Felipe de Ureña*, 72; José Vergara, “El Taller de Felipe de Ureña”, *Boletín de Monumentos Históricos*, Primera Época, INAH núm. 5 (1981): 40; Alfonso Justino Reséndiz García, “El Taller de Felipe de Ureña en Aguascalientes”, 24.

14. Guillermo Tovar y de Teresa, “Nuevas investigaciones sobre el barroco estípite”, *Boletín de Monumentos Históricos*, núm. 10 (1990): 13. Con la finalidad de precisar la partida del taller familiar de Ureña y García de Castañeda, se considera que sucedió después de marzo, ya que el día 7 de ese mes nació en la Ciudad de México Juan de Dios García de Castañeda, el tercero de los hijos de Juan García de Castañeda y Francisca de Ureña, y fue bautizado en el Sagrario Metropolitano el 13 de marzo de 1747.

15. Debido al estado de conservación del documento únicamente se aprecia la palabra “mil”, por lo que desconocemos si se pueda tratar de uno o dos, tres, cuatro o incluso cinco mil el costo al que se alude.

16. AHEA, *Protocolos Notariales*, caja 16, Expediente 3, f. 56v-59f.

nalmente el costo por el transporte del retablo de Aguascalientes a Zacatecas sería cubierto por el propio Colegio.

Meses más tarde, el 7 de febrero de 1748, se encuentra que se concluyó la manufactura de otros tres retablos para el mismo colegio de Zacatecas, patrocinados también por Colón de Larreátegui; el nuevo encargo tuvo el costo total de \$8400 pesos (\$2800 cada retablo).¹⁷ En el mencionado contrato se menciona que Ureña y su fiador, García de Castañeda, son vecinos de México, pero residen en Aguascalientes, ya no se refiere nada sobre la responsabilidad del contratante de proporcionarles una casa para que trabajaran en ella los retablos, posiblemente tenían algún lugar provisional. Dado que hasta diciembre de ese mismo año Ureña adquirió una casa de Margarita Gómez viuda de Macías Valadez, y en 1749 otra propiedad que fue de Miguel González, es probable que en alguna de éstas estuviera instalado el obrador de Ureña,¹⁸ que por referencia de Francisca de Ureña estaba localizado en la calle de Tacuba.¹⁹

Durante los años siguientes, Felipe de Ureña permanecería trabajando de forma itinerante, explorando, realizando trabajos y concertando otros tantos en nuevas regiones del territorio novohispano. Esto se sostenía en parte por la relación que el artífice formó desde sus primeros trabajos en la capital del virreinato y que mantuvo a lo largo de su carrera con la oligarquía minera y órdenes religiosas como la Compañía de Jesús. En ese espacio de tiempo, se infiere que García de Castañeda y su apoderado se encontraban al frente del taller situado en Aguascalientes, trabajando en algunos de los encargos que recibía el taller encabezado por Felipe de Ureña.

Sin embargo, la situación cambiaría pues la dinámica itinerante de Ureña lo llevaría a establecerse de forma definitiva en la ciudad de Guanajuato en 1756, en donde fue nombrado Maestro Mayor de

17. AHEA, *Protocolos Notariales*, caja 16, exp. 7, f., 2f-4v.

18. Rodríguez López, "De Parroquia a Catedral", 292.

19. AHEA, *Protocolos Notariales*, caja 25, exp. 3, f. 31f-33v.

Obras.²⁰ Mientras que García de Castañeda mantenía su principal espacio de actividades en la villa de Aguascalientes, también realizó diversas obras en solitario y de alguna forma —solo en cláusulas específicas— aún ligadas a su suegro como agente de confianza, pues en caso de fallecimiento esas obras pasarían a manos de Ureña. Con lo anterior, Juan García de Castañeda mostró también las cualidades que poseía para la elaboración de retablos, contribuyendo y continuando con la difusión del estípite en Aguascalientes, Zacatecas y Jalisco.

Juan García de Castañeda en Aguascalientes

La villa de Nuestra Señora de la Asunción de las Aguascalientes, desde su fundación el 22 de octubre de 1575²¹ y debido a su ubicación, quedó adscrita a la ruta de la plata, camino que constituyó la vía más importante de traslado mercantil y de aprovisionamiento a los reales mineros del norte y además fue la ruta más segura para llevar los metales preciosos encontrados ahí hacia la Ciudad de México. Con lo expuesto, y aunado a un provechoso manantial, significaría para el poblado la posibilidad de desarrollar las industrias agrícolas y ganaderas no solo con fines de autoconsumo; debido a su ubicación próxima a la Audiencia de Guadalajara y al importante centro minero zacatecano, desde mediados del siglo XVII a la villa de Aguascalientes le fue posible establecer relaciones comerciales de abasto de productos básicos para el consumo en dichos puntos.²² Esta asociación se efectuó durante todo el periodo virreinal, existiendo bajas, así como lapsos de bonanza a lo largo de dos centurias, y se

20. Halcón, *Felipe de Ureña*, 100.

21. Jesús Gómez Serrano, *Eslabones de la historia regional de Aguascalientes* (México: UAA, 2013).

22. Martha Audrey Ortega Soltero, “El abasto de la villa de Aguascalientes 1780-1804”, en *Historia regional, nuevos acercamientos y perspectivas*, coords. Luciano Ramírez Hurtado y Marcela López Arellano (Aguascalientes: UAA, 2019).

alcanzó un grado notable durante el siglo XVIII, en donde se aprecia un crecimiento considerable en economía y población de la villa, que destaca no solo como productora de mercancías, sino también como comerciante al interior de la misma y con otras zonas circunvecinas.

Se desconoce cuáles pudieron haber sido los motivos de Juan García de Castañeda para independizarse del taller de su suegro y quedarse en Aguascalientes para instalar el propio. Posiblemente luego de haber laborado por varios años como agente de confianza de su suegro, pudo hacerse de los medios necesarios para laborar por su cuenta y establecer su propio obrador, considerando también que los hijos varones de Felipe de Ureña ya no eran infantes y quizás pronto asumirían cargos importantes dentro del obrador de su padre, como les correspondía. Quizás, también, pudo haber existido alguna diferencia económica en la administración de los recursos entre ambos maestros, dado que García de Castañeda en su testamento refiere que su suegro es alguien de “desbaratado genio, y [lo caracteriza de] ser hombre notoriamente gastador”.²³

Sea cual fuere el motivo, el hecho es que desde el año de 1749 la familia García de Castañeda-Ureña comenzó a “echar raíces” en la villa, pues el 25 de abril de ese mismo año nació Marcos Joseph, quien sería el primero de diez hijos producto del matrimonio. Probablemente Juan García consideró que la villa constituía un espacio idóneo para que su prole se desarrollara, vislumbrando encargos retablisticos en la propia villa así como la posibilidad de conectarse a otros puntos geográficos cercanos a ella.

Resulta importante trazar un esbozo familiar del maestro García de Castañeda y Francisca de Ureña. Sus hijos fueron Leandro, Ramón, Joseph Francisco, Joseph Joaquín, Juan de Dios, Marcos Joseph, Joseph María, Ana María, María Luciana y Sebastiana Inés, todos de apellido García de Castañeda.²⁴ Los cinco últimos fueron los

23. AHEA, *Protocolos Notariales*, caja 21, exp. 7, fojas 28v-33v, 1763.

24. Cada uno de los registros de nacimiento fueron localizados por medio de la plataforma *Family Search*.

hijos nacidos en la villa de Aguascalientes entre 1749 y 1759. Sin embargo, no todos los hijos llegaron a edad adulta, porque en el testamento de García de Castañeda, fechado en 1763, se mencionan como hijos supervivientes únicamente a seis de ellos: Ramón, Leandro, Juan de Dios, José María, Ana María y María Luciana. Considerando también la última voluntad del maestro, se menciona que solo Ramón y Leandro (de los mayores) habían contraído matrimonio y que Juan de Dios se encontraba realizando estudios posiblemente como bachiller, y existía quizás en García de Castañeda el deseo de que continuara la vía religiosa, pues lo nombra como primer patrón de una capellanía que debía fundarse al perecer.²⁵ De los otros hijos, José María tendría escasos doce años y no se sabe si ya contribuía con las labores del taller de su padre, y lo mismo con las mujeres: Ana María de nueve años y María Luciana con siete.

Por otra parte, poco antes de que Felipe de Ureña partiera a Guanajuato de forma definitiva, en el año de 1752 realizó una donación a su hija Francisca y su esposo Juan García de Castañeda, la cual constaba en una casa que había sido comprada por Ureña a la señora Margarita Gómez en 1748.²⁶ Los motivos de la donación de Ureña son claros y no dejan dudas de la gratitud que sentía tanto por su hija como por su yerno y hombre de confianza, sobre este refiere: “deberle a Don Juan García marido de dicha mi hija así particulares favores, como repetidas cantidades, que me ha suplido, y por otras causas, y motivos de remuneración”.²⁷

García de Castañeda en Aguascalientes debió haber sido proactivo, porque además de los retablos que le fueron encargados de forma particular a raíz de su establecimiento en la villa, es de conocimiento que también fue dueño de una tienda de géneros y pulpería, y posiblemente constituía un buen negocio considerando la relevancia

25. AHEA, *Protocolos Notariales*, caja 21, exp. 7, f. 31f.

26. AHEA, *Protocolos Notariales*, caja 17, exp. 9, f. 32v-33v.

27. AHEA, *Protocolos Notariales*, caja 17, exp. 9, f. 32v-33v.

comercial que tuvo Aguascalientes dentro del camino real de tierra dentro. De acuerdo con su testamento, García de Castañeda al parecer no estaba al frente del negocio sino que tenía dos empleados: José García de Velasco, por sus apellidos se desconoce si se trataba de un pariente, y un cajero del que no se detalla nombre.²⁸ Se sabe que García de Castañeda no era considerado como un hombre acaudalado, pero es innegable que sus negocios fueron redituables. Además de la tienda y la casa en la que estaba situado el obrador poseía otra casa que era en la que vivía; no se esclarece si esta última se trataba de la misma que fue donada por Ureña.

El Obrador en Aguascalientes, herramientas y trabajos realizados

Se tiene constancia de la existencia del obrador operado por García de Castañeda a través del testamento entregado días antes de morir por el propio maestro. El día 5 de abril de 1763, con 51 años de edad, Juan García de Castañeda yacía en la casa de su morada estando enfermo de “achaque” y reportaba tener entre sus bienes, además de la casa de su residencia, una tienda de géneros y pulpería,²⁹ así como una casa en la que estaba instalado un obrador o taller y que fue adquirida por José Isidro Cid de Escobar,³⁰ e incluso reporta tener como su propiedad múltiples herramientas. Al revisar el *Diccionario de la lengua española* y glosarios especializados, se esclarece que esos instrumentos son primordiales para el trabajo efectivo y especializado en la talla de madera, que es necesario en la creación de retablos como los de García de Castañeda.

28. AHEA, *Protocolos Notariales*, caja 21, exp. 7, f. 30f.

29. De acuerdo con el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española, se entiende por pulpería una “Tienda donde se venden artículos de uso cotidiano, principalmente comestibles”, en <https://dle.rae.es/pulper%C3%ADa>.

30. AHEA, *Protocolos Notariales*, caja 21, exp. 7, f. 31v.

Entre esas herramientas fundamentales se destacan cinco cepillos y nueve garlopas con hierro y una sin él; la garlopa es una especie de cepillo largo, empleado para igualar toda la superficie de la madera previamente cepillada.³¹ También habían cuatro filderetes y cuatro junteras, una sin hierro; las junteras eran otro tipo de cepillo, al parecer este era de grandes dimensiones y se empleaba para aplanar piezas de madera que tenían alguna ondulación.³² Se contaba con cinco azuelas, herramientas cortantes de hoja arqueada que formaban un ángulo recto con el mango, y eran también empleadas para labrar la madera.³³ Además, se reportan seis sierras braceras, con dos quebradas; por la mayor familiaridad que existe aún en la actualidad con la “sierras”, se sabe que estos instrumentos se emplean principalmente para cortar madera, metales u otros materiales según sea el caso.³⁴ Entre los demás instrumentos para realizar cortes especializados, se tenía registro de “veintiséis fierros de corte”, pero se desconoce de qué tipo se trataban; se hallaban dos limas, dos trabadores y cinco herramientas de hierro empleadas para realizar cortes y labrar la madera denominadas como escoplos.³⁵ Hubo dos martillos, nueve barrenas, que son instrumentos de punta helicoidal cónica que al girarse se empleaban para realizar perforaciones en las piezas de madera.³⁶

Posiblemente para trazar ornamentos curvos o dividir cuadrantes³⁷ es posible que se apoyara de cada uno de los cinco compases que él reporta en el testamento. Para dar forma a los labrados que se debían realizar en madera se utilizaban además los catorce fierros

31. Apoyado en el Diccionario de la lengua española, <https://dle.rae.es/garlopa>; en Bartolomé Calatayud *et al.*, *Glosario de Carpintería y ebanistería para Escuelas Taller* (Valencia: Grupo de Trabajo Seguimiento, Ampliación e Intercambio [SAI]; Grupo Molina, 2006): 68.

32. Calatayud *et al.*, *Glosario de Carpintería*, 78.

33. Calatayud, 21.

34. Calatayud, 120.

35. Calatayud, 61.

36. Calatayud, 24.

37. Calatayud, 44.

de amoldar con fierro y siete sin fierro que reporta también en el inventario; había un acanalador, instrumento empleado para “hacer ranuras, canales o estrías”,³⁸ y quizá resultaba muy útil para detallar ornamentos y fustes acanalados de las columnas representadas en los retablos. Para realizar marcas previas al corte tenía tres gramiles,³⁹ y para cortar de forma precisa la materia prima, contaba con un serrucho grande y siete sierras; aunado a lo anterior, dos cajones de fierros sevillanos, sin abrir todavía y de los que no se sabe cuál era su funcionamiento. Para completar el repaso de herramientas y materiales, García de Castañeda mencionó que contaba con algunas piezas de madera en bruto.

El testamento del maestro Juan García de Castañeda constituye una fuente valiosa de información para el estudio del arte novohispano en Aguascalientes, porque da cuenta de forma detallada de la cantidad de herramientas de las que disponía para el oficio que desempeñó durante varios años de su vida y que tuvo como punto de operaciones la entonces villa. Se podría decir que el testamento es una de las pocas fuentes documentales conocidas al momento que sitúan a Aguascalientes como un espacio en el que el fenómeno barroco se desarrolló.

Retomando lo anterior, se constata que el testador declara haber entregado cantidades de dinero a varios oficiales (sin referir cuántos, ni los nombres de estos) que le servían hasta ese momento, así como “otros que se me han huido [con] diversas cantidades” según dice y pide sean liquidadas las cuentas correspondientes. Posiblemente en este obrador existió un número significativo de oficiales y aprendices dirigidos por el maestro titular, aunque hasta el momento no han sido identificados los contratos relacionados con estos acuerdos.

Finalmente, Juan García de Castañeda, en su última voluntad, manifiesta información que resulta relevante porque se trata de los

38. Calatayud, *Glosario de Carpintería*, 6.

39. Calatayud, 70.

trabajos que realizó. En lo que respecta a las obras realizadas para la parroquia de Aguascalientes se cuentan varios retablos laterales, de los cuales únicamente sobrevive parcialmente el dedicado a san José que se encuentra en la parroquia de Jesús María, donde aún predominan los motivos vegetales colocados con simetría y simbolismo, pese a los cambios que ha sufrido con el tiempo, entre ellos la dedicación, pues en la actualidad tiene como advocación principal una imagen de Jesús Nazareno.⁴⁰

Acerca de los retablos desaparecidos, se cuenta con pocos detalles sobre ellos, y son únicamente breves menciones de los santos a los cuales eran consagrados. De estas obras, dos fueron patrocinados por el cura de la villa, Manuel Colón de Larreátegui, el primero de los cuales estaba dedicado a Nuestra Señora de Guadalupe, y fue bendecido el día 12 de diciembre de 1752, cuya imagen fue donada por el hacendado Andrés Tello de Lomas, y que tuvo un costo de \$1388 pesos según refiere el historiador José Antonio Gutiérrez;⁴¹ así como el antes mencionado retablo de San José, dedicado el 19 de marzo de 1753 y en el cual García de Castañeda “concurrió también a su costo con su dirección, planteo y trabajo”,⁴² y agregó la aportación de \$200 de los \$273 del costo total, incluida la vidriera que se colocó el 19 de septiembre del mismo año.

Al parecer los oficiales del obrador también contribuyeron ocasionalmente con limosnas, se podría pensar que se trataba de un aporte por haber sido miembro de las cofradías existentes en la parroquia, ya que, de acuerdo con el historiador Luis Ortiz Macedo, fueron bastante comunes en la Nueva España las cofradías gremiales,

40. Daniela Michelle Briseño Aguayo, Balandrán González y Laura Verónica, “El barroco estípite en Aguascalientes y los acontecimientos que transformaron el retablo de Juan García de Castañeda”, en *Historia Regional. Nuevos acercamientos y perspectivas* (México: UAA, 2019); María del Pilar López Delgado, “IV Retablo de oro y luz”, *Combates por la memoria. Jesús María, fiesta, arte y patrimonio*, coord. Andrés Reyes Rodríguez (México: UAA; CONACULTA, 2015), 70-83.

41. Libro primero de gobierno, fols. 557, citado en José Antonio Gutiérrez, *Historia de la iglesia católica en Aguascalientes*, vol. I (México: UAA; UDG; Obispado de Aguascalientes, 1999), 228.

42. Corpus Alonso, *La Catedral*, 32.

importantes “para el mantenimiento del culto, [en] donde cada uno de sus miembros ayudaban al sostenimiento del templo”.⁴³ Este retablo “era pequeño” y de un solo cuerpo, por lo que fue renovado internamente, y, de nueva cuenta, García de Castañeda en su testamento declara “tener ajustado con el señor cura doctor don Mateo José de Arteaga el acabar el retablo del Altar del Patriarca Señor San José de la parroquia de esta villa”;⁴⁴ se desconoce si fue así debido a que, posterior a las modificaciones, fue dedicado el 19 de marzo de 1764. La composición de dicho retablo era la siguiente: estatuas de san Benito Abad, san Juan de Dios, santo Domingo, san Pedro Nolasco y la Purísima Concepción, así como pinturas de la vida de san José, encargadas al pintor Miguel Cabrera.⁴⁵ Hay que recalcar que ambos se utilizaron por un tiempo breve, porque fueron renovados por retablos de mayor tamaño, y realizados por otros maestros, para ser dedicados los días 12 de diciembre de 1764 y el 19 de mayo de 1774, respectivamente.⁴⁶

Las últimas dos obras que elaboró el maestro Juan García de Castañeda para la villa fueron bajo el curato de Mateo José de Arteaga. El primero fue el retablo de Nuestra Señora de los Dolores, mismo que fue dedicado el día 17 de abril de 1763 y que costó \$1500, para cuyo dorado se emplearon “589 [libras] de oro; de ellos dio ciento el Mtro. D. Juan García”.⁴⁷ Al igual que el retablo anterior, contaba también con pinturas realizadas por Miguel Cabrera, por lo que se infiere que posiblemente eran de la advocación principal de dicho retablo. El segundo fue un retablo de los Purísimos Corazones de Jesús, María y José, dedicado el 2 de septiembre de 1763 y que tuvo un costo de \$2000 y fue patrocinado por el hacendado Ignacio de Urruchúa.⁴⁸

43. Luis Ortiz Macedo, “Gremios y cofradías de los arquitectos novohispanos”.

44. AHEA, *Protocolos Notariales*, caja 21, exp. 7, f. 30 f.

45. Corpus Alonso, *La Catedral*, 32.

46. Gutiérrez, *Historia de la iglesia católica*, 228-229.

47. Corpus Alonso, 32.

48. Corpus Alonso, 37.

Juan García, culminaría esta obra, pero no vería su dedicación, pues fallecería cuatro meses antes de dicha fecha según lo menciona José Antonio Gutiérrez.⁴⁹

Sobre encargos realizados en la vecina población de Zacatecas, García de Castañeda en su testamento refiere “haberle hecho varias obras al señor Licenciado don Nicolás López Portillo cura vicario del Real de Sierra de Pinos, de las que me resta quinientos cuarenta y nueve pesos medio real”; no se tiene la certeza de que García de Castañeda se refiera a los retablos aún existentes en la parroquia de San Matías de Sierra de Pinos o si hubo algún antecedente de estos. Asimismo también se informa de haber realizado a don Pedro Esquiros R., por mano del religioso jesuita Xavier Alejo de Orrio, un retablo colateral dedicado a San José que refiere “totalmente [...] concluido y acabado y encajonado lo que fue de mi cuenta, pues el flete para conducirlo y los oficiales que han de ir a ponerlo, no es de mi cargo sino del dueño”.⁵⁰

Por otra parte, considerando lo que detalla la historiadora del Arte, Fátima Halcón —quien a su vez retoma algunos artículos de Guillermo Tovar de Teresa— refiere que otros de los encargos de García de Castañeda en Zacatecas fueron en 1750 el dorado del retablo del santuario de los Remedios y el retablo mayor del templo de la Merced, y, posteriormente, para la hoy catedral de Zacatecas un retablo para la cofradía de San Pedro.⁵¹

La obra más importante, por su costo y características, es la del retablo colateral mayor concertado con el capellán del pueblo de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos, hoy Jalisco, y cuyo costo fue de un total de \$20 000. En su última voluntad, García de Castañeda refiere

49. Gutiérrez, *Historia de la iglesia católica*, 258.

50. AHEA, *Protocolos Notariales*, caja 21, exp. 7, f. 27v.

51. Así lo refiere Guillermo Tovar de Teresa en *Repertorio de artistas en México*, Tomo II (Go) (México: Grupo financiero Bancomer; Fundación Cultural Bancomer, 1996), 42; y en Guillermo Tovar y de Teresa, “Nuevas investigaciones sobre el barroco estípite”, 2-23. Por su parte Fátima Halcón lo retoma para su obra *La difusión del barroco estípite*, 85.

tener hecha la mayor parte del mismo, sin embargo, la vida no le alcanzó para concluirlo por lo que, por encargo del propio maestro, fue terminado por Ureña.⁵²

A diferencia de su suegro, se cree que Juan García de Castañeda no pudo incorporar de forma significativa a las labores propias del taller a sus hijos mayores (Ramón y Leandro) ni a sus yernos al no contar con ellos durante sus años de actividad (1752-1763), pues sus hijas aún eran párvulas. Lo anterior, quizá pudo ser porque existían mejores aspiraciones para el futuro de sus vástagos, pues en su testamento deja constituida una capellanía en favor de su hijo Juan de Dios, quien se encontraba realizando estudios, posiblemente como bachiller, y de quien esperaba siguiera la vía religiosa.

Aún hay incertidumbre sobre la vida de la familia García de Castañeda-Ureña luego del fallecimiento del patriarca, pero a través del testamento de Francisca de Ureña, entregado en 1775, se puede conocer que esta mantuvo hasta ese momento como de su propiedad una tienda —quizá la misma que tenía García de Castañeda de géneros y pulpería—, la casa adjunta al obrador, pues era la residencia familiar, otro cuarto o casa también cercano al obrador en la calle de Tacuba y finalmente cinco yuntas de bueyes, tres rejas y cinco carretas que administraba su hijo Juan de Dios y tenía en su poder para cosechar maíz, al parecer no continuó sus estudios para seguir por la vía religiosa como su padre quería.⁵³

Reflexiones finales

Para la historia del Arte novohispano en Aguascalientes se encuentra la labor artística de Felipe de Ureña a través de la introducción

52. José Armando Hernández Soubervielle y Omar López Padilla, “Juan García de Castañeda, Felipe de Ureña y el proyecto del retablo mayor para el Santuario de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos (1758-1763)”, *Revista Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 36, núm. 105 (2014). “Escritura de obligación para Felipe de Ureña”, en AHEA, *Protocolos Notariales*, Aguascalientes, 1763, caja 21, exp. 5, 88v-90f.

53. AHEA, *Protocolos Notariales*, caja 25, exp. 3, f. 32 v

y del empleo del soporte estípite en varios retablos actualmente ya desaparecidos; posteriormente se trata el trabajo de Ureña junto a su yerno, Juan García de Castañeda, y finalmente cómo este último pasó a laborar de manera particular. Se ha trazado la consecución en el empleo del estípite, así como un desarrollo y difusión de tal modalidad barroca en la región circundante al lugar donde se asentó el taller, tales como la ciudad de Zacatecas, el Real de Sierra de Pinos, y el santuario de San Juan de los Lagos. Debido a su ubicación, Aguascalientes no fue solamente el lugar de paso y de referencia para el comercio de las poblaciones circunvecinas, sino que también lo fue para la contratación y ejecución de retablos barrocos con el maestro García de Castañeda durante el tiempo que operó su obrador en la villa.

La influencia de García de Castañeda en Aguascalientes pudo haber continuado patente aún después de su fallecimiento, porque al haber dejado más de un modelo estípite en la villa con los retablos que realizó, contribuyó de forma indirecta a la continuación en la elaboración y producción retablística en el lugar, debido a que la fabricación de retablos no se detuvo en la villa de Aguascalientes. Por otra parte, se tienen menciones de otros maestros retablistas de los cuales es poco lo que se conoce, algunos de ellos fueron Joaquín Rodríguez y Fernando de Palos; el primero fue originario de la villa y elaboró el nuevo retablo de Nuestra Señora de Guadalupe para la parroquia de Aguascalientes que sustituyó al realizado por García de Castañeda y el segundo intervendría en el altar dedicado al Santo Cristo de las Misericordias, los cuales fueron dedicados en 1764 y 1766 respectivamente.⁵⁴ Si alguno de los dos personajes anteriores fueron oficiales de García Castañeda, no se tiene la certeza, ya que faltan datos que lo constaten. Asimismo, por la poca distancia temporal de las obras de Juan García con la realizada por el maestro Joaquín Rodríguez y Fernando Palos, y la continuidad de la elaboración de retablos e

54. Gutiérrez, *Historia de la iglesia católica*, 258-260.

intervención en los mismos, se llega a la conclusión de la pervivencia de una escuela retablística en pleno periodo de desarrollo del barroco estípite en la Nueva España. Lo anterior, tendría su cumbre con el caso de Aguascalientes y culminaría con la edificación de los recintos religiosos del Santuario de Guadalupe, los templos de El Señor del Encino y Nuestra Señora de la Merced, los cuales guardan gran relación con el barroco estípite de la escuela guanajuatense.

Anexos

| Tabla 2.1: Obras realizadas por Juan García de Castañeda en solitario | | |
|--|----------------|--|
| Nombre del retablo | Localización | Fecha |
| Retablo a Nuestra Señora de Guadalupe para la parroquia | Aguascalientes | 12 de diciembre de 1752 |
| Retablo mayor del convento de Nuestra Señora de los Remedios | Zacatecas | 1752 |
| Retablo de San José | Aguascalientes | 19 de marzo de 1753. Intervino también en la renovación de 1763. |
| Retablo de San Pedro para templo del convento de la Merced | Zacatecas | 1760 |
| Retablo de San José | Zacatecas | 1763 |
| Tiene un débito de quinientos nueve pesos por parte de Nicolás López Portillo, cura vicario del Real de Sierra de Pinos. ¿Alguna obra para la parroquia de San Matías? | Zacatecas | 1763 |
| Retablo de Nuestra Señora de los Dolores | Aguascalientes | 17 de abril de 1763 |
| Retablo de los Purísimos Corazones de Jesús, María y José | Aguascalientes | 2 de septiembre de 1763 |
| Retablo mayor del Santuario de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos | Jalisco | Culminado por Ureña, 1765 |

Tab. 2.1: Obras realizadas por: Juan García de Castañeda en solitario. Elaboración propia con información de Fátima Halcón y Ricardo Corpus, Archivo Histórico del Estado de Aguascalientes (AHEA) y Fondo Protocolos Notariales.



Fig. 2.1: Pedro Arrieta, *Plano de la Ciudad de México*, 1737. Óleo sobre tela, 211 x 145 cm. Ciudad de México, Museo Nacional de Historia. OAI: mexicana.cultura.gob.mx:0013396/0000004

Fuentes de investigación

Archivos históricos

AHEA, Archivo Histórico del Estado de Aguascalientes, Fondo Protocolos notariales.

APSM, Archivo de la Parroquia del Sagrario Metropolitano.

Family Search. Registros gratuitos de historia familiar y genealogía.
<https://familysearch.org/search>.

Bibliografía

Briseño Aguayo, Daniela Michelle, Balandrán González y Laura Verónica. “El barroco estípite en Aguascalientes y los acontecimientos que transformaron el retablo de Juan García de Castañeda”. En *Historia regional, nuevos acercamientos y perspectivas*. Coordinado por Luciano Ramírez Hurtado y Marcela López Arellano. Aguascalientes: UAA, 2019.

Calatayud Bartolomé, Manuel Ferrando, Juan José González, Fernando Maestro y Francisco Mestre. *Glosario de Carpintería y ebanistería para Escuelas Taller*. Valencia: Grupo de Trabajo Seguimiento / Ampliación e Intercambio [SAI] / Grupo Molina, 2006.
<https://terminologiaarquitectonica.files.wordpress.com/2018/02/2006-glosario-de-carpinterc3ada-y-ebanisterc3ada-para-escuelas-taller.pdf>.

Corpus Alonso, Ricardo. *La Catedral y su cabildo*. México: Edición del autor / Editorial Progreso, 1969.

Fernández, Martha. “La parroquia de Guadalupe de la ciudad de Aguascalientes. Entre el barroco novohispano y el neobarroco mexicano”, *Revista electrónica Imágenes del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 2017. http://www.revistaimagenes.esteticas.unam.mx/la_parroquia_de_guadalupe.

Gómez Serrano, Jesús. *Eslabones de la historia regional de Aguascalientes*. México: UAA, 2013.

Gutiérrez Gutierrez, José Antonio. *Historia de la iglesia católica en Aguascalientes*. Vol. I. México: UAA / UDG / Obispado de Aguascalientes, 1999.

- Halcón, Fátima. *Felipe de Ureña. La Difusión del estípite en la Nueva España*. España: Universidad de Sevilla, 2012.
- Hernández Soubervielle, José Armando y Omar López Padilla. “Juan García de Castañeda, Felipe de Ureña y el proyecto del retablo mayor para el Santuario de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos (1758-1763)”, *Revista Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 36, núm. 105 (2014).
<http://www.analesiie.unam.mx/index.php/analesiie/article/view/2528/2702>.
- López Delgado, María del Pilar. “IV Retablo de oro y luz”. En *Combates por la memoria. Jesús María, fiesta, arte y patrimonio*. Coordinado por Andrés Reyes Rodríguez. México: UAA / CONACULTA, 2015.
- Maquivar, Consuelo. “Los escultores novohispanos y sus ordenanzas”, *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos*, núm. 53 (2002). <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/historias/article/view/13119>.
- Maza, Francisco de la. *Los retablos dorados de Nueva España*. México: Enciclopedia mexicana del arte, 1950.
- Ortega Soltero, Martha Audrey. “El abasto de la villa de Aguascalientes 1780-1804”. En *Historia regional, nuevos acercamientos y perspectivas*. Coordinado por Luciano Ramírez Hurtado y Marcela López Arellano. Aguascalientes: UAA, 2019.
- Ortiz Macedo, Luis. “Gremios y cofradías de los arquitectos novohispanos”, *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas* VII, núm. 1 y 2 (2002): 63-84. <http://publicaciones.iib.unam.mx/index.php/boletin/article/view/671>.
- Reséndiz García, Alfonso Justino. “El taller de Felipe de Ureña en Aguascalientes y la difusión del barroco estípite en la región”. En *Primer certamen histórico literario. Cuento, ensayo, novela, poesía, teatro*. Aguascalientes: Presidencia Municipal de Aguascalientes / AHEA, 1992.
- Rodríguez López, María Guadalupe. “De parroquia a catedral: el obispado de Aguascalientes, siglos XVII-XX”. Tesis doctoral,

El Colegio de Michoacán, 2019. <https://colmich.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1016/859>.

Sifuentes Solís, Marco Alejandro. *La Arquitectura Religiosa. Aproximación a la arquitectura religiosa de las haciendas del semidesierto pinense*. México: UAA, 2005.

Tovar y de Teresa, Guillermo. “Nuevas investigaciones sobre el barroco estípite”, *Boletín de Monumentos Históricos*, núm. 10 (1990). <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/boletinmonumentos/issue/view/929>.

Vergara Vergara, José. “El Taller de Felipe de Ureña”, *Boletín de Monumentos Históricos*, núm. 5 (1981). <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/boletinmonumentos/article/view/12777>.

Contenido multimedia

Radio y Televisión de Aguascalientes. “Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe”, capítulos I-V. Serie *Nuestra Arquitectura*. Aguascalientes, 1990.

Radio y Televisión de Aguascalientes. “El Encino”, capítulos I, II y III. Serie *Nuestra Arquitectura*. Aguascalientes, 1990.

Radio y Televisión de Aguascalientes. “Arte Barroco”, capítulos I-V. Serie *Nuestra Arquitectura*. Aguascalientes, 1990.

NUEVOS LIBROS PARA NUEVOS LECTORES

*En la biblioteca de la Real y Pontificia
Universidad de México, 1783-1805*

ALBERTO GUZMÁN SANDOVAL
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS-UNAM

[↪ volver a la tabla de contenido](#)



El 29 de diciembre de 1784, apareció publicado en la *Gazeta de México* un aviso remitido por los dos bibliotecarios de la biblioteca de la Real y Pontificia Universidad de México, el teólogo Juan Antonio Andonegui Humarán y el canonista Mariano Navarro Ibarburu. En él informaban que la biblioteca permanecería abierta al público diariamente de las siete a las once horas por las mañanas y de las tres a las cinco durante las tardes. Además, daban a conocer que el establecimiento conservaba cerca de veinte mil volúmenes sobre diversas artes, ciencias y facultades, ordenados en tan buena disposición, añadían, “que en menos de cuatro minutos se les pone en la mano a los concurrentes el libro que solicitan”.¹

La biblioteca se fundó en 1761 con la finalidad de resolver la falta de libros entre los estudiantes pobres que, al encontrarse desprovistos de ellos, no podían cumplir con algunas de sus obligaciones estatuarias, como la presentación de actos públicos y la asistencia a las sabatinas, o contar con los libros de la facultad en la que desearan matricularse y recibir un grado. El número de volúmenes que poseía

1. *Gazeta de México*, 29 de diciembre de 1784, 215.

al momento de su apertura era el resultado de las donaciones realizadas por distintos catedráticos a partir de su creación, la asignación de los libros provenientes de las casas y los colegios de la Compañía de Jesús que a consecuencia de su expulsión de la Nueva España en 1767 se trasladaron a la biblioteca de 1774 a 1785, y las compras llevadas a cabo con cierta periodicidad entre 1783 y 1805.

La adquisición de estos libros estuvo determinada por factores económicos e intelectuales (utilidad, necesidad y novedad). De acuerdo con sus estatutos, aprobados por el rey Carlos III en 1761, la biblioteca contaba con un caudal de ingresos procedentes de las rentas anuales que producían los nueve locales construidos en la calle de la Acequia Real para su manutención. El fondo se dividía en cuatro partes que se destinaban para distintos usos: las dos primeras se ocupaban en el salario trimestral de dos bibliotecarios (matutino y vespertino); la tercera en las reparaciones y mantenimiento del edificio; mientras que la cuarta se reservaba para la compra de nuevos libros que solo el claustro de Hacienda, integrado por el rector y seis diputados, tenían la facultad de aprobar. Los recursos tenían que enviarse a España mediante personas de confianza que los adquirirían y remitirían a la Universidad.²

El claustro debía realizar una visita a la biblioteca cada mes para detectar la falta de libros, evitar su robo y atender otras de sus necesidades.³ Por su cuenta, el síndico tesorero estaba obligado a llevar un registro de su contabilidad por separado al de los demás ingresos de la Universidad, presentar ante el claustro las cuentas de forma anual para someterlas a la revisión del contador y la aprobación de los diputados, pagar su salario trimestral a cada uno de los bibliotecarios y facilitar los recursos para la compra de más libros.⁴ Pese a ello, los ingresos regulares de la biblioteca no siempre resultaron

2. Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Universidad*, vol. 24, ff. 40-40v.

3. AGN, *Universidad*, vol. 24, f. 41.

4. AGN, *Universidad*, vol. 24, ff. 40v-41.

suficientes para obtenerlos, por lo que en ocasiones hubo que recurrir a tomar dinero prestado del Arca universitaria, bajo el amparo de la cláusula CCCXIV de las Constituciones, que permitía usar para otros fines los 500 pesos asignados para “los reparos y obras útiles” en favor de la Universidad.⁵

El propósito de este trabajo es revelar los libros que la biblioteca universitaria adquirió entre los años 1783 y 1805. Mi interés primordial es mostrar que su incorporación a este espacio fue producto de la influencia que ejercieron en la Universidad las reformas implementadas en las universidades peninsulares de la segunda mitad del siglo XVIII. Los elementos que aquí me interesa resaltar son el género didáctico al que pertenecían, la identidad y orientación ideológica de sus autores, así como las materias a las que estaban consagrados. Para Enrique González, su análisis “da cuenta del grado de atraso o de actualidad en que se hallaban los lectores novohispanos respecto de las modas intelectuales y las corrientes de espiritualidad europeas en un momento dado”.⁶ En nuestro caso particular, permitirán conocer de cerca qué era lo que se leía, estudiaba y enseñaba en las aulas universitarias de esta época.

Los libros y los lectores

La necesidad de nuevos libros en la biblioteca resultó palpable desde varios años antes de su apertura al público anunciada en 1784. Desde finales de los años setenta, el claustro universitario discutió la pertinencia de adquirir varias obras “útiles y costosas” de las que se carecían, cuestión que no consiguió concretarse ya que el ramo para este objeto todavía era “muy corto”. Para principios de los ochenta,

5. Juan de Palafox Mendoza, *Constituciones de la Real y Pontificia Universidad de México* (México: Imprenta de Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1775), 213-214.

6. Enrique González, “La historia de la Universidad en el antiguo régimen, ¿una historia de la Iglesia?”, en *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, coord. María del Pilar Martínez López Cano (México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2010), 82.

diversos catedráticos continuaron remarcando la falta de muchos libros “usuales y necesarios”, como los de medicina que tanta falta hacían entre los estudiantes pobres de esta facultad, lo cual se decidió retrasar de nueva cuenta hasta que se terminaran de pagar los gastos originados por la construcción de la sala donde se instaló, que se ubicaba en la planta alta del perímetro sur del edificio universitario.⁷

Por ejemplo, en 1783 se intentó obtener la *Histoire naturelle, générale et particulière* del naturalista francés Georges Louis Leclerc de Buffon, sin llegar a conseguirlo debido a su estado trunco. En este sentido, la primera compra de nuevas obras para la biblioteca de la que se tiene constancia es la que aprobó el claustro de diputados el 8 de noviembre de 1783 de varios “libros baratos” por 132 pesos.⁸ Se trataba de ocho tomos con los *Commentaigauñria in omnes aphorismos Hermannii Boerhaave de cognoscendi et morbis* del médico holandés Gerard van Swieten (1700-1772); seis pertenecientes a *Le grand dictionnaire geographi-que, historique et critique* del historiador y geógrafo francés Antoine Augustin Bruzen de la Martinière (1683-1746); y seis más del *Diccionario de la lengua castellana* de la Real Academia Española.

Los cinco tomos en folio publicados en Leiden de 1742 a 1774, que integraban los *Commentaria* de Swieten, constituían una versión ampliada de los *Aphorismi de cognoscendi et curandis morbis* del médico holandés Hermann Boerhaave. Contenían extensas anotaciones, observaciones y “ejemplos selectos, sacados de las *Memorias* de las diferentes Academias y de todos los *Diarios literarios*”.⁹ Los *Aphorismi* concentraban los conocimientos terapéuticos y farmacológicos de la medicina antigua, pero incorporaba a su vez varios otros provenientes de los descubrimientos científicos modernos, la observación anatómica, la experimentación clínica y química y el “diagnóstico

7. AGN, *Universidad*, vol. 25, ff. 246-249 y 266.

8. AGN, *Universidad*, vol. 33, ff. 252-254.

9. Juan Galisteo y Xiorro, trad., *Aphorismos de cirugía de Hermann Boerhaave comentada por Gerard van Swieten* (Madrid: Imprenta de Pedro Morín, 1786).

con técnicas de medición como el termómetro”.¹⁰ El objeto central de los *Commentaria* era facilitar la comprensión de la obra, por lo que servía como un manual de consulta para los estudiantes de medicina.

En este tenor, su inserción a la biblioteca respondía a razones intelectuales y prácticas. Por un lado, actualizar la enseñanza médica universitaria que seguía anclada en la lectura de los textos de Hipócrates, Galeno y Avicena, a través de la introducción de autores europeos asociados con el desarrollo de ciencias modernas como la anatomía, clínica, cirugía, botánica y química. En segundo término, orientar a los estudiantes “que a la sazón no pueden entender ni dar el debido valor a las sentencias de Hipócrates, más propias para médicos ya provecos”, como se decía, de hecho, de los *Aphorismi* de Boerhaave, del que la biblioteca conservaba dos tomos de sus obras desde 1778, sin poder hasta ahora precisar su identidad.

Ahora bien, los dos diccionarios que se incorporaron a la biblioteca se adscribían a un grupo de obras de carácter enciclopédico que facilitaban la obtención de información sobre un tema o problema concreto, sin la necesidad de recurrir a la lectura de múltiples volúmenes a la vez.¹¹ Fungían como una herramienta de consulta ampliamente difundida entre los miembros de las élites letradas, porque a través de ellos se difundieron las nuevas ideas de la época, pero sobre todo por su especializada sistematización de artículos sobre diversas materias. Aunque su uso predominó entre los letrados y académicos, su presencia en las bibliotecas públicas se puso a disposición de los lectores que no tenían los recursos suficientes para adquirirlos a causa de los precios altos en que se vendían.¹²

10. Mauricio Sánchez Menchero y Rosa Angélica Morales, “Lectores y traductores del *Aphorismi de cognoscendis & curandis morbis* (s. XVIII)”, en *Ciencia y cultura entre dos mundos*, coords. José Luis Montesinos Sirera y Sergio Toledo Prats (Canarias: Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2010), 159.

11. Horacio Capel, “Los diccionarios geográficos de la ilustración española”, en *La geografía de la ilustración*, coord. José Omar Moncada Maya (México: Instituto de Investigaciones Geográficas-UNAM, 2003), 85.

12. Jonathan I. Israel, *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, trad. Ana Tamarit (México: Fondo de Cultura Económica [en adelante FCE], 2017), 180.

El primero de los adquiridos para la biblioteca que cumplía con estas características era el *Dictionnaire de la Martinière*. Sus diez volúmenes en folio publicados en La Haya de 1726 a 1730, constituían un vasto compendio de artículos sobre geografía sagrada, eclesiástica, civil y política (antigua, medieval y moderna), poética y mítica, ordenados alfabéticamente. Proporcionaba a sus lectores una síntesis sobre el conocimiento de la geografía antigua y moderna. Su aparición influyó la visión ilustrada del siglo XVIII sobre el mundo colonial no europeo por la abundante información geográfica y cultural que aportaba.¹³ Además, fue el modelo de otros diccionarios geográficos que aparecieron en Europa durante esta época por el “cuidadoso examen y las citas de las fuentes bibliográficas que [utilizaba]”.¹⁴

El otro, solo que, de tipo lexicográfico, era el *Diccionario de la Academia* impreso en Madrid de 1726 a 1739 en seis tomos en folio. En él, se estudiaban el significado, la ortografía y la etimología de la lengua española y los principales términos de las ciencias y artes – con excepción de los “nombres propios de personas y lugares que pertenecen a la historia y la geografía”–, a partir de las modificaciones que su naturaleza, uso y sentido experimentaron “con la variedad de los tiempos”.¹⁵ En 1770, también se publicó una segunda edición con seis volúmenes, que contenía varias “correcciones y añadidos”, aunque no fue posible detectar cuál de estas ediciones fue la que se adquirió para la biblioteca en 1783.

Tres años más tarde, el claustro universitario aprobó la compra de las obras del jurista valenciano Eusebio Ventura Beleña (1736-1794). Me refiero a la *Instituta civil hispano indiana* y la *Recopilación*

13. Hans-Jürgen Lüsebrink, “Comprehensión y malentendidos interculturales en las obras de Baegert (*Noticias de la península americana California*) y Dobrizhoffer (*Historia de los abipones*)”, en *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, eds. Karl Kohut y María Cristina Torales Pacheco (Madrid: Iberoamericana; Vervuert, 2007), 380.

14. Capel, “Los diccionarios geográficos”, 95.

15. Luis. P. Ramón, *Diccionario popular universal de la lengua española*, tomo I. (Barcelona: Imprenta del heredero de D. Pablo Riera, 1885), xx.

sumaria de los autos acordados de la Real Audiencia y la Sala del Crimen de esta Nueva España. El 27 de octubre de 1786 el doctor Andrés Ambrosio Llanos Valdés propuso que la Universidad se suscribiera a cincuenta ejemplares de la primera obra y cuatro de la segunda con el encargado de su publicación, el impresor Felipe de Zúñiga y Ontiveros. Con esto, la corporación contribuiría a la “impresión de una obra tan útil, para que no carezcan de ella los estudiantes —dijo con respecto a la *Instituta*—, a quienes se [podrían vender] al mismo precio que se toma, quedando en la biblioteca los ejemplares que se juzguen suficientes”.¹⁶ A pesar de la opinión contraria del doctor José Velasco de la Vara, que calificó la propuesta de “indecorosa”, el claustro terminó ratificándola.

El prospecto de ambas obras fue dado a conocer en el suplemento de la *Gazeta de México* del 10 de octubre de 1786. La *Instituta* fomentaba el estudio del derecho real y patrio entre los españoles europeos y americanos. Constaba de cuatro tomos consagrados al mismo número de libros en los que se dividía la *Instituta* del emperador Justiniano. En ellos se exponían los elementos concordantes y contrarios, modificativos y derogatorios entre la legislación civil romana y las leyes patrias de Castilla e Indias. Gracias a su diseño dialéctico, los estudiantes podían aprender simultáneamente derecho romano e instruirse en las “leyes que nos rigen”. Se imprimieron en 1787 en tamaño “cuarto regular”, para que pudiera llevarlos “consigo cómodamente el estudiante aplicado cuando salga al campo o cualquiera otra parte donde aproveche el tiempo de estudiar en él”.¹⁷

Por otro lado, los dos tomos en folio que componían la *Recopilación* recogían una suma de documentos oficiales entre los que figuraban bandos, acuerdos, ordenanzas, cédulas reales, providencias y disposiciones de gobierno emitidas para la Nueva España desde el año 1677 hasta 1786. Según el autor, la obra tenía dos funciones

16. AGN, *Universidad*, vol. 26, ff. 241-242.

17. *Gazeta de México*, 10 de octubre de 1786, 221.

principales: uno, proporcionar al público las noticias más importantes sobre la legislación que regía a “este reino”, y dos, simplificar el trabajo diario de los abogados, sus negocios y casos. En 1787, el síndico tesorero Manuel Caro del Castillo pagó a la imprenta de Ontiveros 20 pesos por cuatro ejemplares de esta obra, y quedó constancia en la lista de suscriptores que se añadió en el volumen primero de la *Recopilación*.¹⁸

La inclusión de la *Instituta* a la biblioteca transcurrió al mismo tiempo que se gestó un proyecto orientado a la renovación de la enseñanza universitaria dentro de la Facultad de Leyes. En 1789, el virrey Manuel Antonio Flórez de Maldonado planteó a la Universidad introducir en la cátedra de *Instituta*, que era donde se enseñaban los principales textos del cuerpo jurídico romano, el estudio del derecho real a partir de la lectura de la *Instituta* de Beleña. La Universidad, agregaba el virrey, se había anticipado a resaltar la utilidad de esta obra con su suscripción a cincuenta ejemplares, por los cuales el 26 de junio de 1787 se pagaron a Manuel Valdés, administrador de la imprenta de Zúñiga y Ontiveros, 540 pesos que se tomaron del Arca universitaria con la autorización del rector José Beye de Cisneros, y que en su visita del 5 de mayo de 1788, el claustro de diputados determinó separar cuatro tomos que se colocaron en la biblioteca “para que sirvan a los que ocurran a querer estudiar en ellos”.¹⁹

El plan del virrey fue examinado por una comisión formada por los doctores José Tejada, Andrés Valdés —el mismo que propuso la compra de la *Instituta*—, José Velasco —el que la contrarió— y José Carrillo Ortiz. Llanos Valdés remarcó que era “muy útil y conducente [que] se [enseñara] el derecho real por la susodicha obra”. En cambio, Tejada, Ortiz y Velasco manifestaron que, aunque consideraban la obra como “muy buena”, en realidad no veían “utilidad alguna a la escuela, catedráticos ni estudiantes que se enseñen y

18. AGN, *Universidad*, vol. 518, f. 1426.

19. AGN, *Universidad*, vol. 33, f. 278 y vol. 541, f. 9.

estudien por la citada obra”. Es más, Velasco insistió en lo “injurioso” que resultaba para los catedráticos universitarios quererlos obligar a enseñar por un autor que no “estuviera legislado estatutariamente”, cuando eran ellos quienes elegían y determinaban “las materias que conocieren más a propósito y convenientes al aprovechamiento de la juventud”.²⁰ Así, con la oposición prácticamente unánime de sus miembros, la comisión terminó por rechazar la proposición del virrey.

La adhesión del derecho real a la Universidad era un interés que se remontaba cuando menos a 1764. En este año, el claustro universitario aludió a la utilidad que traería la fundación de una cátedra dedicada a su enseñanza, “de que carecemos —decía—, siendo más necesario su estudio e inteligencia que no la del civil —entiéndase romano—, de que tenemos tres cátedras”.²¹ Esta necesidad obedecía a circunstancias de índole práctica y política, esto es, ejercer “un mayor control en la formación teórica y práctica de los juristas”, unificar la religión y la política a través de la difusión del regalismo, pero sobre todo, introducir en las aulas universitarias el conocimiento de los criterios jurídicos que normaban el mundo indiano y castellano para su tratamiento y aplicación.²² No obstante, hacia la misma fecha, en la biblioteca seguían predominando los grandes expositores y comentaristas del derecho romano reunido en el *Corpus iuris civilis*, como Antonio Pichardo Vinuesa y Arnoldo Vinnio.

La resistencia del claustro es interpretada por Luis Guerrero como una defensa de los intereses particulares de la Universidad frente a la injerencia de la autoridad colonial en su autonomía corporativa. Por su parte, Margarita Menegus observa en esto un eco de la

20. Luis René Guerrero Galván, “La discusión por la reforma al plan de estudios de la Facultad de Leyes, siglo XVIII”, *Poderes y educación superior en el mundo hispánico. Siglos xv al xx*, coords. Mónica Hidalgo Pego y Rosalina Ríos Zúñiga (México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación-UNAM, 2016), 175.

21. AGN, *Universidad*, vol. 58, f. 213.

22. Guerrero Galván, “La discusión por la reforma”, 173.

disputa entre peninsulares y criollos originada por las reformas borbónicas del rey Carlos III que favorecían a unos sobre otros en la asignación de los cargos de la administración civil y eclesiástica. No obstante, todo apunta a que la *Instituta* despertó poco interés no solo entre los catedráticos, sino entre los estudiantes también. Así se desprende, al menos, de que, en 1789, a un año apenas de su inclusión a la biblioteca, el claustro de diputados decidiera deshacerse de los ejemplares adquiridos en 1787, en vista, sostuvo, de que “ninguno solicitaba la obra del señor Beleña, ni aun de balde, quedando los juegos competentes en la librería”.²³

La siguiente compra de la que es importante hablar es la que el bibliotecario matutino Agustín Beye de Cisneros solicitó al claustro de diputados el 3 de diciembre de 1788. Durante su visita a la biblioteca, Beye de Cisneros informó a todos estos que múltiples estudiantes y otros particulares pedían los libros de los canonistas Carlos Sebastián Berardi, Pedro Murillo Velarde y los teólogos Vicente Luis Gotti y Carlos René Billuart. El bibliotecario manifestó que ninguno de los cuatro autores se encontraba en la biblioteca, pese a que eran de “los que actualmente se están estudiando”. En consecuencia, los diputados lo facultaron para adquirir “tres juegos de cada uno de dichos autores de la renta destinada para este ramo”, sin especificar algún título en concreto.²⁴

Las peticiones de los estudiantes se inscribían en el marco de las reformas impulsadas en la segunda mitad del siglo XVIII por el rey Carlos III. Su finalidad era actualizar la enseñanza en las universidades peninsulares por medio de la adopción de aquellos autores que favorecían los intereses políticos del monarca. En las facultades de cánones, las nuevas disposiciones fortalecieron la política regalista y difundieron otras doctrinas adyacentes como el rigorismo, conciliarismo, episcopalismo y galicanismo, que disfrutaban “de la

23. AGN, *Universidad*, vol. 33, f. 285v.

24. AGN, *Universidad*, vol. 33, f. 282.

aprobación de la monarquía, siempre interesada en ampliar y reforzar la legitimidad del regalismo anticurial”.²⁵ Así, se promovió el estudio de los concilios locales y generales frente al de las decretales pontificias que representaban el poder del Papa, además de las similitudes y diferencias entre el derecho civil y eclesiástico con una visión unilateral al Estado borbónico.

En las facultades de teología, se suprimieron las distintas escuelas teológicas (escotista, tomista y suarista) que existían en las universidades, se promovió el estudio de la teología desde sus fuentes directas (la Biblia, los Padres de la Iglesia y los Concilios), y se fomentó la enseñanza de la historia y la disciplina eclesiásticas. Se uniformaron los tipos de teología (dogmática, especulativa, moral y práctica) en una sola doctrina: la agustiniana y tomista, basadas en la revelación y la tradición. Con este propósito, se introdujeron las obras de autores con inclinaciones eclécticas, jansenistas y rigoristas, detractores de algunas corrientes modernas como el materialismo, deísmo y racionalismo, partidarios del poder del rey frente al del Papa y las grandes obras de la historiografía eclesiástica crítica.

Precisamente, el primero de los nuevos autores requeridos por los estudiantes, Carlos Sebastián Berardi (1719-1768), era un canonista italiano de orientación regalista próximo al episcopalismo y conciliarismo, dos doctrinas que postulaban la preeminencia de los obispos y concilios sobre la autoridad del Papa. Escribió unas *Institutiones juris ecclesiastici* dadas a la luz en dos tomos en Turín en 1769. Se trataba de un compendio con los fundamentos, reglas y definiciones del derecho eclesiástico creado para la instrucción de los principiantes y beneficio de la “juventud estudiosa”.²⁶ La obra se dividía en dos partes. En la primera se exponían los elementos del derecho canónico,

25. Mónica Hidalgo Pego, *Reformismo borbónico y educación. El Colegio de San Ildefonso y sus colegiales (1768-1816)* (México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación-UNAM, 2015), 189.

26. Carlos Sebastián Berardi, *Institutiones de derecho canónico*, tomo I., trad. Joaquín Antonio del Camino (Madrid: Imprenta de la viuda de Ibarra, 1791), XIII.

natural, de gentes y divino, mientras que en la segunda se estudiaban las tareas de los ministros de la Iglesia; los concilios generales, nacionales, provinciales y diocesanos; y la administración de los cabildos catedralicios, los seminarios, las academias, escuelas y los colegios.

El otro, Pedro Murillo Velarde y Bravo (1696-1753), era un cano-nista andaluz que, a diferencia de Berardi, se alejó del regalismo al defender la supremacía del pontífice romano sobre la potestad temporal del poder político que consideraba más bien como un instrumento importante para “la tutela y conservación de la religión”. Fue autor de un *Cursus juris canonici hispani et indici* cuya primera edición se imprimió en Madrid en dos volúmenes en 1743, del cual la biblioteca ya conservaba dos ejemplares desde el año 1778. En esta obra, Murillo se propuso introducir a los estudiantes en los primeros rudimentos del derecho eclesiástico a través del estudio de sus concordancias y oposiciones con la legislación real y municipal castellana e indiana, sin la necesidad de recurrir a la consulta de diversos textos a la vez. Además, ofrecía notas de gran utilidad para los cano-nistas y jurisconsultos sobre “las costumbres y prácticas de España e Indias”.²⁷

Tanto las *Institutiones* de Berardi como el *Cursus* de Murillo pertenecían a un tipo de literatura canónica diseñada para la enseñanza teórica y práctica del derecho eclesiástico. Eran compilaciones de las leyes que regían la vida de la Iglesia con comentarios y notas de los expositores competentes en la materia. Seguían de cerca la estructura de los libros que integraban el *Corpus iuris canonici*, específicamente el segundo, que correspondía a las Decretales pontificias del papa Gregorio IX.²⁸ Tenían distintos fines, prácticos e ideológicos, como ampliar el tratamiento de cuestiones y problemas particulares

27. Michel André, *Diccionario de derecho canónico*, tomo IV, trad. Isidro de la Pastora y Nieto (Madrid: Imprenta de José G. de la Peña, 1848), 487.

28. Alberto Carrillo Cázares, “Presentación”, en *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, tomo I. (México: El Colegio de Michoacán; Facultad de Derecho-UNAM, 2004), 16.

o estudiar las concordancias y oposiciones entre las leyes dictadas por el Estado y la Iglesia.

Por su cuenta, Carlos René Billuart (1685-1757) era un dominico belga y teólogo tomista cercano al jansenismo, crítico de los filósofos modernos como René Descartes y Pierre Gassendi, así como autor de un *Cursus theologicus universus juxta mentem ordinem et litterarum Thomae in sua Summa* de diecinueve volúmenes impresos en Lieja entre 1746 y 1751. En él se abordaban los problemas relacionados con la teología especulativa como la predestinación, la gracia y la libertad humana de acuerdo con el pensamiento de Santo Tomás de Aquino; incluía notas sobre *historia eclesiástica* redactadas para acercar a la teología a “los requerimientos de una época donde los problemas históricos ponían en crisis las bases de la teología especulativa que trata de demostrar la racionalidad de la revelación”.²⁹

Finalmente, Vicente Luis Gotti (1664-1742) fue un dominico italiano y teólogo tomista adepto al rigorismo en materia moral que combatió al probabilismo. Escribió un compendio de teología de 16 volúmenes que con el título de *Theologia scholastico dogmatica juxta mentem Divi Thomae Aquinatis* se publicó en Bolonia entre 1727 y 1735. Con esta obra, su autor persiguió un objetivo práctico y apologético, con el objetivo de brindar a los estudiantes un manual de teología dogmática en el que, con apego a la doctrina de Santo Tomás de Aquino, se exponían las verdades de la fe cristiana, cuyas bases legítimas, sostenía, se encontraban en la revelación, así como defender la credibilidad de las creencias cristianas de las críticas de sus principales impugnadores que respaldaban una lectura racionalista de las Escrituras.³⁰

Aunque las obras de Billuart y Gotti representaran dos manuales consagrados a la enseñanza académica de la teología, al igual que

29. Mónica Hidalgo Pego, “Vientos de cambio en la tercera enseñanza. El caso del Colegio de San Ildefonso de México, 1834-1852”, *Secuencia*, núm. 91 (2015): 118.

30. Romanus Cessario y Cajetan Cuddy, *Tomás y los tomistas. El logro de Tomás de Aquino y sus intérpretes* (Toledo: Ediciones COIESU, 2021), 97.

otros libros de este tipo que con el nombre de cursos, instituciones y sumas circulaban en la época, hay que destacar que su adopción en las universidades respondía a la necesidad de salvaguardar la ortodoxia religiosa frente al surgimiento del pensamiento ilustrado que ponía en duda la “historicidad de las narraciones bíblicas, incluidos los Evangelios, y la praxis eclesial, acusada de oscurantismo e intolerancia”.³¹ De ahí que sea posible encontrar en ambas referencias a las controversias intelectuales contemporáneas que se enfocaban en la “búsqueda de un equilibrio entre los aspectos especulativos y positivos [de la teología], es decir, entre la reflexión sistemática y sus fundamentos historiográficos y lingüísticos”,³² como apunta Carlos Herrejón Peredo.

Luego de un año, el bibliotecario vespertino Agustín Beye de Cisneros notificó al claustro de diputados que hacían falta en la biblioteca la *Opera omnia* del papa Benedicto XIV, “dos juegos del *Vinnio* últimamente corregido por Salas y una de las *Instituciones canónicas* de Lorenzo Selvaggio”. El 7 de febrero de 1789 el claustro dispuso que se adquirieran todos los libros solicitados. Meses más tarde, Beye de Cisneros manifestó de nuevo que era indispensable comprar “la obra de Bossuet y el *Diccionario de Ferraris* con sus adiciones”, debido a que “muchos de los que ocurrían a ella los solicitaban y no había”. El 27 de junio de 1789 el claustro aprobó la petición del bibliotecario y pidió que se librara “el importe de ellas contra el síndico”.³³

Como en el caso anterior, la inclusión de estos nuevos libros a la biblioteca respondía a la influencia de las reformas universitarias impulsadas por el rey Carlos III. En las facultades de leyes, las nuevas normas integraron el estudio de las antinomias y concordancias entre el derecho real y patrio y el cuerpo jurídico romano, y favorecieron

31. José Luis Illanes y Josep Ignasi Saranyana, *Historia de la teología* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995), 228.

32. Carlos Herrejón Peredo, sel., intr. y n., *Textos políticos en la Nueva España*. (México: Instituto de Investigaciones Bibliográficas-UNAM, 1984), 118.

33. AGN, *Universidad*, vol. 33, ff. 284 y 287.

la adopción de manuales de autores nacionales y extranjeros adecuados a los nuevos intereses ideológicos del Estado borbónico. Uno de los más importantes fueron las *Instituciones*, un género de obras dedicadas a la enseñanza del nascente derecho nacional mediante el estudio simultáneo de ambos derechos, “conforme a las ideas ilustradas que movían por aquella época a la monarquía”.³⁴ Una de estas era “restablecer sus derechos a intervenir en asuntos eclesiásticos bajo el argumento de que la Iglesia no era un poder externo al real, sino que formaba parte de él”.³⁵

El primero de los nuevos manuales asociados con este género era el “*Vinnio corregido por Salas*” solicitado por Beye de Cisneros. El bibliotecario se refería al *Vinnius castigatus atque ad usum tiro-nium hispanorum accommodatus* del jurista valenciano Juan Sala Bañuls (1731-1806). El libro era una versión comentada de las *Instituciones Justiniani Imperatoris* del jurista holandés Arnolde Vinnio, adaptada a la legislación civil española. Se publicó en Valencia entre 1779 y 1780 en dos tomos. En ellos, Sala omitió todos los comentarios de Vinnio que consideró superfluos, despejó los pasajes más intrincados y oscuros, corrigió los errores que encontró y sustituyó las referencias al derecho holandés con notas sobre el derecho español.³⁶ Los comentarios de Sala respondían a una necesidad práctica, que era brindar a los estudiantes de leyes un texto que sirviera de manual para el estudio del derecho real, “siguiendo el sistema de explicar junto a cada institución jurídica romana la correspondiente española”.³⁷

34. Javier Barrientos Grandon, *La cultura jurídica en la Nueva España* (México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 1993), 223.

35. Clara Inés Ramírez González y Mónica Hidalgo Pego, “Los saberes universitarios”, en *La Universidad de México. Un recorrido histórico de la época colonial al presente* (México: CESU; Plaza y Valdés Editores; UNAM, 2001), 73.

36. Juan Semper Guarinos, *Ensayo de una biblioteca española de los mejores escritores del reinado de Carlos III*, tomo I. (Madrid: Imprenta Real, 1785), 241.

37. Antonio Álvarez de Moreno, “La influencia de los libros universitarios en la difusión del pensamiento europeo en España”, en *Simposio internacional sobre educación e ilustración. Dos siglos de reforma en la enseñanza* (Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1988), 338.

Otro ejemplo de los libros que se adaptaron para la enseñanza de los estudiantes universitarios eran las *Institutionum canonicarum* del canonista napolitano Julio Lorenzo Selvaggio (1728-1772). En ellas, el autor se propuso proporcionar a los “jóvenes dedicados a la jurisprudencia canónica los principales principios del derecho canónico y las reglas más sanas que pueden dirigirlos en sus obligaciones”.³⁸ Selvaggio era un partidario del regalismo político que destacó por su adhesión al método histórico en el estudio de los cánones. El libro se publicó en Padua en 1770 en tres tomos. En estos se abordaban, respectivamente, la condición jurídica de las personas eclesiásticas, la administración y ministros de la Iglesia y la extensión de la jurisdicción eclesiástica, sus juicios, penas y castigos. El manual se imprimió en Madrid en 1784 en tres volúmenes, adecuados al uso de la “juventud eclesiástica española, confirmando su doctrina con las leyes, costumbres y concilios de España”.³⁹

La *Opera* del papa Benedicto XIV recogía varios de sus escritos sobre materia teológica y canónica. Se componía de trece volúmenes en folios impresos en Roma de 1747 a 1751. Los primeros ocho versaban sobre la canonización de los santos y los cinco restantes sobre los ritos litúrgicos, las fiestas de la Iglesia, la disciplina eclesiástica, los sínodos diocesanos, las bulas y los breves pontificios. Pese a estar escrita en latín, su lectura estaba recomendada a cualquier clase de personas, donde, se decía, encontrarían “un repertorio de anécdotas, hechos y pasajes de elocuencias, capaces de llamar la atención de todo lector”.⁴⁰ El autor era reconocido por su amplia erudición en el campo del derecho eclesiástico y su apertura a las nuevas corrientes intelectuales del siglo XVIII. Muestra de lo anterior eran las diversas citas y referencias que se hallaban dispersas en su obra de

38. Imprenta Real, *Memorial literario, instructivo y curioso de la Corte de Madrid correspondiente al mes de enero de 1784* (Madrid: Imprenta Real, 1784), 88.

39. Imprenta Real, *Memorial literario*, 89.

40. Louis Antoine Caracciolo, *Vida del papa Benedicto XIV* (Madrid: Imprenta de Benito Cano, 1788), 264.

“filósofos, antiguos como modernos, los médicos más célebres y los Padres de la Iglesia, para apoyar lo que el autor asienta”.⁴¹

El teólogo francés Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704) fue un defensor del absolutismo político. Esta doctrina postulaba que la autoridad de los monarcas tenía un origen divino, rechazaba la autonomía entre el poder real y el eclesiástico, subordinaba a la Iglesia al control del Estado y la política a la religión.⁴² Tomaba sus fundamentos de las Sagradas Escrituras y la teología agustiniana y tomista, dos escuelas patrocinadas por las reformas universitarias de Carlos III. La primera versión de sus *Oeuvres* en latín y francés apareció en París de 1743 a 1753 en veinte volúmenes en tamaño cuarto. Su concepción política resultó favorable a los intereses ideológicos del Estado borbónico. Con la lectura y difusión de sus obras en las universidades, las de *Historia eclesiástica* en especial, se buscó afianzar la teoría del derecho divino de los reyes con el fin de combatir la proliferación de otras doctrinas como el regicidio y tiranicidio.⁴³

Por último, el “*Diccionario de Ferraris*” se trataba en realidad de la *Prompta biblioteca canonica, iuridica, moralis, theologica*, un diccionario eclesiástico de carácter enciclopédico que recogía en orden alfabético disposiciones legales, cartas papales y decretos conciliares, con la intención de agilizar el trabajo teórico y práctico de los juristas y canonistas.⁴⁴ Su autor era el franciscano italiano Lucio Ferraris (1687-1763), un canonista cercano al probabilismo laxista en materia moral. Su obra fue un instrumento de amplia consulta entre los canonistas y juristas universitarios, quienes la utilizaron como una “cantera de opiniones doctrinales para ser argüidas en sus juicios”.⁴⁵ Se componía de cuatro volúmenes en folios publicados en Bolonia

41. Caracciolo, *Vida del papa Benedicto XIV*, 262.

42. Antonio Mestre, *Mayans: proyectos y frustraciones* (Oliva: Ayuntamiento de Oliva, 2003), 32-33.

43. María Cristina Vera de Flachs, ed., *Reformas y planes de estudio de las universidades de América y Europa*, tomo 1, (Córdoba de Argentina: Báez Ediciones, 2006), 162.

44. Kenneth Stow, *Jewish Life in Early Modern Rome* (Nueva York: Ashgarta Publishing, 2007), 51.

45. Barrientos Grandon, *La cultura jurídica en la Nueva España*, 245.

entre 1746 y 1763. Después de la muerte del autor, se imprimieron otras ediciones con suplementos, correcciones y las adiciones referidas por Beye de Cisneros, aunque no fue posible identificar cuál de ellas es la que ingresó a la biblioteca en 1789.

Dos años más tarde, durante la visita del claustro de diputados del 4 de agosto de 1791, los bibliotecarios matutino y vespertino comunicaron que en la biblioteca “hacían mucha falta un Bulario y una colección de Concilios”.⁴⁶ Asimismo, recomendaron que en cuanto existiera la oportunidad, la Universidad se suscribiera a la *Enciclopedia metódica* —traducida del francés al castellano—, que desde el año 1788 la imprenta de Antonio de Sancha estaba publicando en Madrid.⁴⁷ Los diputados dispusieron que los bibliotecarios presentaran todo esto por escrito, sin encontrar hasta ahora ninguna prueba de si su adquisición se ejecutó o no. De hecho, la petición de la *Enciclopedia* databa del 3 de diciembre de 1788, fecha en la que al parecer el claustro la había aprobado junto con la compra de las obras de Berardi, Murillo, Billuart y Gotti, ya mencionadas.⁴⁸

Un año después, el 3 de noviembre de 1792, el bibliotecario matutino Feliciano Pablo Mendívil adquirió para la biblioteca ocho tomos en impresión romana de la *Opera* del cardenal Domingo Tusco por 35 pesos, y dieciocho volúmenes del *Año christiano* “con los cinco tomos de *Dominicas y la Vida de Christo*” del sacerdote francés Jean Croisset que costaron 27 pesos, todo esto a petición del rector Gregorio Omaña Sotomayor.⁴⁹ Por su número de volúmenes y lugar de impresión, la referida por Mendívil como “*Opera* del cardenal Tusco”, aludía con bastante probabilidad a las *Practicarum conclusionum iuris* del canonista italiano Domingo Tusco (1535-1620). Como otros de los libros obtenidos por la biblioteca, las conclusiones tenían unas funciones sumamente prácticas, o sea, simplificar las tareas cotidianas

46. AGN, *Universidad*, vol. 34, f. 19v-21.

47. *Gazeta de México*, 5 de agosto de 1788, 132.

48. AGN, *Universidad*, vol. 33, f. 282.

49. AGN, *Universidad*, vol. 519, f. 435v y vol. 553, f. 121.

de los juristas, especialmente las tocantes a la administración de la justicia. Sus ocho tomos en folio impresos en Roma entre 1605 y 1608, constituían una enciclopedia de orden legal que compilaba diversos artículos y sentencias sobre materia jurídica, teológica, filosófica y moral.⁵⁰

Aunque en rigor no mantenía una relación directa con la enseñanza universitaria, el *Año christiano* era una obra de ejercicios espirituales concebida para “todo género de personas”. Contenía reflexiones y meditaciones para cada uno de los días del año, que fueron “tomados de las lecturas sagradas que usa la Iglesia en sus festividades, y la vida de los Santos acomodadas según sus virtudes y particularidades, para la imitación de los cristianos en todo género de profesiones y empleos”.⁵¹ Su autor, el jesuita francés Jean Croisset (1656-1738), fue un escritor destacado de varios libros sobre devoción y dirección de conciencias. Se imprimió entre 1712 y 1720 en París en doce volúmenes, con el título original de *L'année chrétienne. Exercices de piété pour tous les jours de l'année*, a los que se añadieron entre 1723 y 1726, seis más tocantes a la vida de Cristo, la Virgen María y los Santos.

Entre 1754 y 1767, se publicó en Madrid la traducción preparada por el jesuita español José Francisco Isla. Los primeros doce volúmenes abarcaban:

la vida de un santo para cada día, la Epístola y el Evangelio con un ejercicio de piedad; los cinco siguientes [estaban] destinados para los domingos —de ahí que fueran conocidos también con el nombre de Dominicas— y fiestas movibles; y el XVIII [contenía] la vida de Jesucristo y de la Virgen Santísima.⁵²

50. Girolamo Tiraboschi, *Biblioteca modenese o Notizie della vita e delle opere degli scrittori*, tomo v. (Módena: La Societa Tipográfica, 1784), 282.

51. Imprenta Real. *Continuación del Memorial literario, instructivo y curioso de la Corte de Madrid*, tomo i. (Madrid: Imprenta Real, 1793), 106.

52. *Biografía eclesiástica completa*, tomo iv (Madrid-Barcelona: Imprenta y Librería de Eusebio Aguado; Imprenta y Librería de J. M. de Grau y Compañía, 1851), 369.

En la perspectiva de Javier Díaz, la obra representaba una expresión nueva de la piedad cristiana apegada al “oficio litúrgico, las enseñanzas de la Iglesia y la ortodoxia de los dogmas”, opuestos a las “narraciones prolijas y exageradas de la devoción popular [típicas del barroco]”.⁵³

A los dos años, el 30 de abril de 1794, Mendívil pidió a los diputados comprar un juego más del *Año christiano*, ya que muchos “estudiantes y otras personas lo pedían y no se les podía entregar por no haber en ella más que unos cuantos tomos truncos”, con lo cual el bibliotecario aludía, posiblemente, a los dos tomos de la obra correspondiente a los meses de enero y febrero que se conservaban en la biblioteca desde 1778. Fue así como el 21 de junio de 1794, el síndico tesorero Ignacio Sierra entregó al doctor Agustín Beye de Cisneros, integrante del claustro de diputados, 45 pesos para la compra de un nuevo juego de dieciocho tomos en pasta del *Año christiano* “añadido por Caparrós”, que realizó por 40 pesos el 17 de marzo de 1795 con el librero José Fernández de Jáuregui.⁵⁴

La nueva edición solicitada por Mendívil se trataba de la publicada en Madrid en dieciocho tomos en tamaño cuarto en 1791. Como la obra original se ajustaba al calendario eclesiástico francés, al traducirse al español fue necesario adecuarla. Su novedad radicaba en que incluía, añadidas y preparadas por el canonista y jurista español Juan Julián Caparrós, las:

vidas de los Santos nacionales y extranjeros, cuyas festividades tiene adoptadas la Iglesia de España, y la traducción de las Epístolas y Evangelios —que en la versión del padre Isla permanecían en latín— para la más perfecta inteligencia de las reflexiones y meditaciones que hace el autor sobre el texto sagrado.⁵⁵

53. Javier Iturbide Díaz, “La edición navarra del *Año christiano* de Jean Croisset. Un testimonio de venta de libros por suscripción en el siglo XVIII”, *Príncipe de Viana*, núm. 210 (1997): 199.

54. AGN, *Universidad*, vol. 34, f. 38 y vol. 554, ff. 17, 28, 47, 54.

55. Imprenta Real. *Continuación del Memorial literario*, 105.

Al siguiente año, se incorporaron a la biblioteca dos nuevas obras. La primera eran las *Institutiones romano hispanae ad usum tironum ordinatae* del jurista valenciano Juan Sala Bañuls. La segunda, las *Institutionum theologiarum* del jesuita veracruzano Francisco Xavier Alegre (1729-1788). El 13 de febrero de 1795, el síndico tesorero Ignacio Sierra proporcionó al bibliotecario matutino Manuel Gómez Marín 51 pesos para la compra de la “obra teológica” del padre Alegre, ordenada por el rector Juan José Pérez Tejada. El 17 de abril, Sierra entregó al diputado Agustín Beye de Cisneros 15 pesos para la adquisición de dos juegos de las *Institutiones civiles* de Sala, que el claustro de diputados había acordado en su visita a la biblioteca desde el anterior 24 de marzo de 1795.⁵⁶

Las *Institutiones* de Alegre eran un manual dedicado al estudio de la teología con base en el conocimiento de sus fuentes principales, o sea, la Biblia, los Padres de la Iglesia y los Concilios. Su autor era un exponente del eclecticismo teológico, filosófico, jurídico y científico del siglo XVIII; este manual se publicó en Venecia de 1789 a 1791 en siete volúmenes. En estos, se ocupaba de problemas como la religión natural, la libertad y naturaleza social del hombre, los fundamentos del poder político y el origen del derecho natural, temas que resultaban de poco interés para la mayoría de los teólogos escolásticos y dogmáticos de la época, enraizados en “viejos temas y sutiles distinciones sin ocuparse de cuestiones que en ese momento se discutían con pasión en los círculos ilustrados”.⁵⁷ Aun así, no hay que perder de vista que su objetivo era defender a la Iglesia de los paganos, herejes y filósofos modernos, como se asienta en su portada. De ahí su fidelidad a “la ortodoxia católica, la filosofía escolástica y la religión tradicional dictada por los postulados del Concilio de Trento”.⁵⁸

56. AGN, *Universidad*, vol. 34, ff. 43v-44 y vol. 554, ff. 17, 47, 54 y 61.

57. Inmaculada Alva Rodríguez, “La teología de Francisco Javier Alegre (1729-1788)” (tesis de licenciatura. Facultad de Teología-Universidad de Navarra, 2003), 109.

58. Alicia Mayer, “Modernidad y tradición, ciencia y teología. Francisco Javier Alegre y sus *Institutionum theologiarum*”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 47 (2012): 99.

Las *Instituciones* de Sala representaban otra obra de las adscritas a la nueva clase de manuales para la enseñanza del derecho real y patrio. Como se señaló anteriormente, la finalidad de este tipo de libros era estudiar las antinomias y concordancias entre el derecho romano y la legislación real española, lo cual, en palabras de Santos Coronas, facilitaba a los estudiantes universitarios de leyes “el paso de la teoría a la práctica jurídica, necesaria para el ejercicio profesional, enseñada... en los estudios y pasantías de los abogados de mérito”.⁵⁹ La primera edición se imprimió en Valencia entre 1788 y 1789 en dos tomos. Su introducción a la biblioteca no fue un hecho aislado, ya que desde 1770 las reformas universitarias aludidas más arriba establecieron la incorporación del derecho hispano dentro de las facultades de leyes, donde debían dedicarse por lo menos dos años a su estudio.⁶⁰

Entre los años 1795 y 1796, el bibliotecario matutino Manuel Gómez Marín comunicó al claustro de diputados en dos ocasiones que “muchos individuos” acudían a la biblioteca a solicitar libros sobre filosofía, física y matemáticas con los que no se disponía. El 27 de julio de 1795, el claustro autorizó una primera compra que no se realizó sino hasta el 16 de marzo de 1796, fecha en la que el síndico tesorero Ignacio Sierra entregó al bibliotecario la cantidad de 122 pesos para cubrir su costo. Un día después, en su visita a la biblioteca, Gómez Marín presentó a los diputados una lista con los libros que, sobre las referidas materias, él consideraba más necesarios. Luego de examinarla, el claustro determinó enviar 200 pesos a España por medio de una persona de confianza, “remitiéndole la nómina y previniéndole que de cada obra que despachare remita dos juegos acompañando cuenta de su costo para darla a su debido tiempo”.⁶¹

59. Santos M. Coronas, “Conocimiento y método del derecho español en el siglo XVIII”, en *Burocracia, poder político y justicia*, coords. Manuel Torres Aguilar y Miguel Pino (Madrid: UNESCO; Dykinson; Universidad Internacional de Andalucía, 2015), 250.

60. Antonio Álvarez de Moreno, “La influencia de los libros universitarios”, 338.

61. AGN, *Universidad*, vol. 34, ff. 46-46v.

Sin embargo, la decisión se canceló debido a que un individuo “de esta capital” entregó a la Universidad “una memoria de ellos buenos y escogidos”. Los diputados acordaron su compra y ordenaron que se “introdujesen en la biblioteca y que el recibo de su costo se agregase a la cuenta que anualmente se lleva de este ramo”.⁶² Así, el 19 de noviembre de 1796, el bibliotecario pagó a Manuel José Horcasitas 485 pesos por el importe de estos nuevos libros. A diferencia de las adquisiciones precedentes, los recursos para estas últimas dos se tomaron prestados del Arca universitaria con la aprobación del rector José Vicente Sánchez Echeverría. Aunque los comprobantes de dichas compras existen, no así las memorias de los libros adquiridos. Esto, en consecuencia, hace imposible identificar las nuevas obras y autores que se incorporaron a la biblioteca.

Ahora bien, su demanda obedecía a dos factores. Primero, la reservada apertura con la que las nuevas *Constituciones* de la Universidad de 1775 permitieron a los estudiantes de la Facultad de Artes defender públicamente las “opiniones de los filósofos modernos... que no contradigan abiertamente a los sistemas aristotélicos”, en los que seguía centrada la enseñanza de la filosofía universitaria.⁶³ Por otro lado, la influencia de las reformas implementadas en las universidades peninsulares que, con el fin de acercar a los estudiantes a la filosofía y ciencia modernas, adoptaron para su enseñanza autores eclécticos que incorporaban en sus obras los nuevos postulados de la física (mecánica, estática, hidrostática e hidráulica) y las matemáticas (aritmética, álgebra, geometría y trigonometría). De su lectura se esperaba que los estudiantes adquirieran conocimientos útiles

62. AGN, *Universidad*, vol. 34, ff. 47-47v.

63. Mendoza, *Constituciones de la real*, 147.

y prácticos para el servicio del Estado, y su aplicación a la industria y el comercio.⁶⁴

En 1799, Gómez Marín expuso al claustro de diputados las peticiones que hacían a la biblioteca “varios estudiantes y otros particulares de algunos libros que no había”. Los diputados consideraron que, debido a su alto costo, era mejor esperar a que se ofrecieran “en unos precios moderados para comprar los que fuesen más urgentes y necesarios”.⁶⁵ Así, la última adquisición identificada en la documentación consultada para este trabajo es la que ordenó el claustro durante su visita al inmueble del 22 de marzo de 1805. En esta fecha se pidió que se compraran la *Sainte Bible en latin et en francais* del sacerdote francés Henri François de Vence (1676-1749), la *Biblia vulgata latina traducida en español* del escolapio valenciano Felipe Scío de San Miguel (1738-1796), y dos juegos de las *Instituciones canónicas* de Juan Devoti y *Della istoria ecclesiastica* del historiador y dominico florentino José Agustín Orsi (1692-1761).⁶⁶

La conocida como *Biblia de Vence* era en realidad una traducción parafrástica del latín al francés preparada por el sacerdote Louis de Carrières. Debía su nombre a la recopilación de los prefacios, disertaciones y comentarios de exégetas bíblicos como Antoine Agustín Calmet, Henri François de Vence (conocedor del griego y hebreo) y otros expositores católicos, realizada por el editor Lorenzo Estevan Rondet. Apareció en Nancy entre 1738 y 1743 en veintidós volúmenes tamaño doceavo.⁶⁷ Incluía la versión latina tomada de la *Vulgata de San Jerónimo*, acompañada de su versión en francés con notas literarias, históricas y críticas que se colocaron al principio de la obra y

64. José Luis Mora Mérida, “Ideario reformador de un cordobés ilustrado: el arzobispo y virrey don Antonio Caballero y Góngora”, en *Andalucía y América en el siglo XVIII*, tomo II, coords. Bibiano Torres Ramírez y José J. Hernández Palomo (Sevilla: Universidad de Santa María de la Rábida, 1985), 251.

65. AGN, *Universidad*, vol. 34, ff. 52v-53.

66. AGN, *Universidad*, vol. 34, f. 68.

67. *Diccionario universal de historia y de geografía*, tomo VII (México: Imprenta de F. Escalante y Compañía; Librería de Andrade, 1855), 490.

de cada uno sus libros “*pour faciliter l’intelligence de l’Ecriture Sainte*”. Como en otros casos, al momento de su adquisición ya existía una segunda edición impresa en París de 1767 a 1773 en diecisiete tomos tamaño cuarto, sin poder precisar cuál de las dos es la que se obtuvo para la biblioteca en 1805.

La *Biblia del padre Scío* era la primera versión completa traducida al español realizada en el siglo XVIII. Estaba basada en la *Biblia Vulgata* de San Jerónimo y otros textos antiguos hebreos y griegos. La edición fue una tarea asignada por el rey Carlos III con el propósito de que “se pudiese leer por toda suerte de personas sin el menor riesgo”.⁶⁸ Se componía de diez tomos que se publicaron entre 1790 y 1793, ocho para el Antiguo Testamento y dos para el Nuevo. Cada uno contenía las disertaciones preliminares y notas críticas preparadas por el propio Scío para comprender su “sentido legítimo”, con apego a la autoridad de los Santos Padres y otros expositores católicos. Su incorporación a la biblioteca junto con la de Vence guardaba relación con el estudio crítico de las Sagradas Escrituras que empezó a adoptarse en la segunda mitad del siglo XVIII dentro de las facultades universitarias de teología con ayuda de los nuevos criterios filológicos de la época.

La *Istoria ecclesiastica* de Orsi, como lo expresa su título, era una historia de la Iglesia católica desde sus primeros tiempos hasta el siglo VI. Se imprimió en Roma de 1747 a 1761 en veinte tomos. Introducía a los teólogos principiantes en el conocimiento de la historia eclesiástica:

para saber discernir con debido orden entre las tradiciones divinas y apostólicas, distinguir con puntualidad el dogma de la disciplina, impugnar los errores con hechos, práctica de los Concilios y común sentir de los Santos Padres, y defender las verdades católicas.⁶⁹

68. Felipe Scío de San Miguel, *La Biblia vulgata traducida al español conforme al sentido de los Santos Padres y expositores católicos*, tomo I. (Madrid: Imprenta de Benito Cano, 1794), XIII.

69. Julián Sainz, “Prefacio del traductor”, en *Historia eclesiástica*, tomo I, trad. fray Julián Sainz (Madrid: Oficina de Joaquín Ibarra, 1754).

Su introducción en las facultades de teología junto con otros manuales sobre historia sagrada y eclesiástica se dio desde los años sesenta del siglo XVIII, con la intención de impulsar el estudio de nuevas materias como la moral y pastoral, la historia de los concilios generales y locales y la historia de la Iglesia, a lado de la teología dogmática.⁷⁰

Por último, Juan Devoti (1744-1820) fue un canonista turinés anti episcopalista y anti conciliarista. Escribió unas *Institutionum canonicarum* que se publicaron en Roma en cuatro tomos en tamaño cuarto en 1789. La obra se distinguía por su defensa de la “primacía del Papa sobre los obispos y concilios, la dependencia romana de las iglesias locales, la constitución de la Iglesia como una monarquía y una fuerte matización del regalismo”.⁷¹ Contenía diversas notas históricas que facilitaban a los estudiantes el estudio del derecho eclesiástico desde sus propios fundamentos, la historia eclesiástica y los concilios, mediante un método basado en la separación de “las autoridades apócrifas y dudosas de las originales y ciertas”.⁷²

Desde principios del siglo XIX, comenzaron a emplearse en las facultades universitarias de cánones para aminorar la influencia de las ideas regalistas y jansenistas, a consecuencia de la confrontación entre los canonistas de orientación ilustrada que comulgaban con una mayor intervención del Estado sobre la Iglesia, y la de los tradicionalistas, que buscaron reducirla para “evitar un control excesivo... que perjudicase a [sus] intereses”.⁷³ Los cuatro libros en que

70. Fernando Valle Rondón, “Teología, filosofía y derecho en el Perú del XVIII: dos reformas ilustradas en el Colegio de San Carlos de Lima (1771 y 1787)”, *Revista Teológica Limense* XL, núm. 3 (2006): 63 y 68.

71. Esteban F. Llamosas, “Un ultramontano entre jansenistas: las Instituciones canónicas de Devoti en el Plan de Estudios de 1815 para la Universidad de Córdoba”, *Revista Chilena de Historia del Derecho*, núm. 23 (2012): 78.

72. Benito María de Moxó, *Cartas mejicanas* (Génova: Tipografía Pellas, 1805), 272.

73. Elisa Luque Alcaide, “Los concilios provinciales hispanoamericanos”, en *Teología en América Latina. Escolástica barroca, ilustración y preparación de la independencia (1665-1810)*, coords. Josep Ignasi Saranyana y Carmen José Alejos Grau (Madrid: Iberoamericana; Vervuert, 2005), 440.

se dividían estudiaban “las relaciones de subordinación entre papas, obispos y concilios”, con una tendencia favorable a la autoridad del papado romano.

Reflexiones finales

Hasta aquí se han enumerado los libros que la biblioteca de la Real y Pontificia Universidad de México adquirió entre los años 1783 y 1805 para atender las necesidades de los estudiantes universitarios. Los nuevos libros se distribuían en veintidós obras correspondientes a veinte autores. Este número, desde luego, contrastaba con el de los libros donados y asignados oficialmente a la biblioteca durante las dos décadas precedentes. Sin embargo, su incorporación a la misma reflejaba la diversidad de intereses de sus principales visitantes.

Así, lo primero que debe resaltarse es la presencia de los diccionarios sobre conceptos teológicos, canónicos, jurídicos, lexicográficos y geográficos, como los de Ferraris, el cardenal Tusco, Bruzen de la Martinière y la Real Academia Española. En su conjunto, estos libros representan un ejemplo del espíritu enciclopédico característico del siglo XVIII con el que surgió el interés por las grandes recopilaciones con los términos pertenecientes a cada una de estas materias. Sin embargo, hay que enfatizar también que su diseño permitía adentrar a los estudiantes que recién iniciaban sus estudios en la Universidad al conocimiento de su significación y práctica.

Enseguida hay que destacar los manuales para la enseñanza del derecho real y patrio adoptados en las universidades peninsulares, en los que por medio del estudio de sus similitudes y divergencias con el derecho romano, pontificio y canónico, fortalecían los intereses políticos del Estado borbónico, como se hacía en las obras de los juristas Beleña, Sala y los canonistas Berardi, Murillo y Selvaggio. Su introducción a la biblioteca revelaba la existencia en la Universidad de un grupo de universitarios que simpatizaban con los nuevos libros y métodos asociados con la política educativa de Carlos III

de la segunda mitad del siglo XVIII, esto a pesar de que la corporación novohispana no contó con un nuevo plan de estudios creado para reformar el tipo de enseñanza que se practicaba en ella.

Al lado de estos últimos es preciso colocar los libros de aquellos autores que complementaban el estudio de las nuevas materias incluidas en las universidades de la época, como la historia eclesiástica (Orsi y Bossuet), la historia de los concilios y los cánones (Benedicto XIV), la anatomía, cirugía y clínica modernas (Swieten y Boerhaave), además de la filosofía ecléctica, la nueva física y las matemáticas; los que fortalecían el poder del Papa (Devoti) frente a la difusión de otras doctrinas como el regalismo; los que defendían la ortodoxia y dogmas de la Iglesia católica con una visión apologética y renovadora de la teología (Billuart, Gotti y Alegre); y los que practicaban un estudio crítico de la Biblia (Vence y Scío) frente a la emergencia de otras doctrinas religiosas y sistemas filosóficos como el escepticismo, deísmo, racionalismo, fideísmo, materialismo y ateísmo.

Para terminar, quiero señalar que, aun cuando la enseñanza practicada en la Universidad se rigiera por un número de autores y obras fijadas en sus *Constituciones*, la incorporación de los libros estudiados a lo largo de este trabajo son un reflejo de los intereses que la circulación de las nuevas corrientes del pensamiento científico, político, teológico y religioso generaron en los estudiantes universitarios. En un estudio posterior habrá que ahondar en la circulación de estas obras en la Universidad, la influencia que ejercieron sobre los lectores y, todavía más importante, la repercusión que tuvieron en la enseñanza universitaria durante la transición del siglo XVIII al XIX.

Fuentes de investigación

AGN, Archivo General de la Nación.

Alva Rodríguez, Inmaculada. “La teología de Francisco Javier Alegre (1729-1788)”. Tesis de Licenciatura. Universidad de Navarra, Facultad de Teología, Pamplona, 2003. <https://dadun.unav.edu/handle/10171/35797>.

Álvarez de Moreno, Antonio. “La influencia de los libros universitarios en la difusión del pensamiento europeo en España”. En *Simposio internacional sobre educación e ilustración. Dos siglos de reforma en la enseñanza*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1988.

Anadré, Michel. *Diccionario de derecho canónico*, tomo IV. Traducido por Isidro de la Pastora y Nieto. Madrid: Imprenta de José G. de la Peña, 1848.

Galisteo y Xiorro, Juan, trad. *Aphorismos de cirugía de Hermann Boerhaave comentada por Gerard van Swieten*. Madrid: Imprenta de Pedro Morín, 1786.

Barrientos Grandon, Javier. *La cultura jurídica en la Nueva España*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 1993.

Biografía eclesiástica completa, tomo IV. Madrid-Barcelona: Imprenta y Librería de Eusebio Aguado / Imprenta y Librería de J. M. de Grau y Compañía, 1851.

Berardi, Carlos Sebastián. *Instituciones de derecho canónico*, tomo I. Traducido por Joaquín Antonio Camino. Madrid: Imprenta de la viuda de Ibarra, 1791.

Capel, Horacio. “Los diccionarios geográficos de las ilustración española”. En *La geografía de la ilustración*. Coordinado por José Omar Moncada Maya. México: Instituto de Investigaciones Geográficas-UNAM, 2003.

Caracciolo, Louis Antoine. *Vida del papa Benedicto XIV*. Madrid: Imprenta de Benito Cano, 1788.

- Cessario, Romanus y Cajetan Cuddy. *Tomás y los tomistas. El logro de Tomás de Aquino y sus intérpretes*. Toledo: Ediciones COIESU, 2021.
- Palafox Mendoza, Juan de. *Constituciones de la Real y Pontificia Universidad de México*. Segunda edición. México: Imprenta de Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1775. <https://repositorio.bde.es/handle/123456789/16035>.
- Imprenta Real. *Continuación del Memorial literario, instructivo y curioso de la Corte de Madrid*, tomo I. Madrid: Imprenta Real, 1793.
- Coronas, Santos M. “Conocimiento y método del derecho español en el siglo XVIII”. En *Burocracia, poder político y justicia*. Coordinado por Manuel Torres Aguilar y Miguel Pino Abad. Madrid: UNESCO/Dykinson/Universidad Internacional de Andalucía, 2015.
- Diccionario universal de historia y de geografía*, tomo VII. México: Imprenta de F. Escalante y Compañía / Librería de Andrade, 1855.
- González, Enrique. “La historia de la Universidad en el antiguo régimen, ¿una historia de la Iglesia?”. En *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. Coordinado por María del Pilar Martínez López Cano. México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2010.
- Guerrero Galván, Luis René. “La discusión por la reforma al plan de estudios de la Facultad de Leyes, siglo XVIII”. En *Poderes y educación superior en el mundo hispánico. Siglos xv al xx*. Coordinado por Mónica Hidalgo Pego y Rosalina Ríos Zúñiga. México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación-UNAM, 2016.
- Hidalgo Pego, Mónica. “Vientos de cambio en la tercera enseñanza. El caso del Colegio de San Ildefonso de México, 1834-1852”, *Secuencia*, núm. 91 (2015): 105-126. <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i91.1250>.
- Hidalgo Pego, Mónica. *Reformismo borbónico y educación. El Colegio de San Ildefonso y sus colegiales (1768-1816)*.

- México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación-UNAM, 2015.
- Illanes, José Luis y Josep Ignasi Saranyana. *Historia de la teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristiano, 1995.
- Israel, Jonathan I. *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. Traducido por Ana Tamarit. México: FCE, 2017.
- Iturbide Díaz, Javier. “La edición navarra del *Año christiano* de Jean Croisset. Un testimonio de venta de libros por suscripción en el siglo xviii”, *Príncipe de Viana*, núm. 210 (1997): 191-222.
<https://www.culturana Navarra.es/uploads/files/pv210-pagina191.pdf>.
- Llamosas, Esteban F. “Un ultramontano entre jansenistas: las Instituciones canónicas de Devoti en el Plan de Estudios de 1815 para la Universidad de Córdoba”. *Revista Chilena de Historia del Derecho*, núm. 23 (2012): 67-80. DOI: <https://doi.org/10.5354/rchd.v0i23.30631>.
- Luque Alcaide, Elisa. “Los concilios provinciales hispanoamericanos”. En *Teología en América Latina. Escolástica barroca, ilustración y preparación de la independencia (1665-1810)*. Coordinado por Josep Ignasi Saranyana y Carmen José Alejos Grau. Madrid: Iberoamericana / Vervuert, 2005.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen. “Comprehensión y malentendidos interculturales en las obras de Baegert (*Noticias de la península americana California*) y Dobrizhoffer (*Historia de los abipones*)”. En *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*. Editado por Karl Kohut y María Cristina Torales Pacheco. Madrid: Iberoamericana / Vervuert, 2007.
- Imprenta Real. *Memorial literario, instructivo y curioso de la Corte de Madrid correspondiente al mes de enero de 1784*. Madrid: Imprenta Real, 1784.
- Mayer, Alicia. “Modernidad y tradición, ciencia y teología en Francisco Javier Alegre y sus *Institutionum theologiarum*”, *Estudios*

- de *Historia Novohispana*, núm. 47 (2012): 93-126. DOI: <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2012.47.36082>.
- Menegus, Margarita. “Tradición y reforma en la Facultad de Leyes”. En *Tradición y reforma en la Universidad de México*. Coordinado por Lourdes Alvarado. México: Centro de Estudios sobre la Universidad y la Educación-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 1994.
- Mestre, Antonio. *Mayans: proyectos y frustraciones*. Oliva: Ayuntamiento de Oliva, 2003.
- Mora Mérida, José Luis. “Ideario reformador de un cordobés ilustrado: el arzobispo y virrey don Antonio Caballero y Góngora”. En *Andalucía y América en el siglo XVIII*, tomo II. Coordinado por Bibiano Torres Ramírez y José J. Hernández Palomo. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1985. <https://dspace.unia.es/handle/10334/446>.
- Moxó, Benito María. *Cartas mejicanas*. Génova: Tipografía Pellas, 1805.
- Murillo Velarde y Bravo, Pedro. *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, tomo I. México: El Colegio de Michoacán / Facultad de Derecho-UNAM, 2004.
- Orsi, José Agustín. *Historia eclesiástica*, tomo I. Traducido por Sainz, fray Julián. Madrid: Oficina de Joaquín Ibarra, 1754.
- Ramírez González, Clara Inés y Mónica Hidalgo Pego. “Los saberes universitarios”. En *La Universidad de México. Un recorrido histórico de la época colonial al presente*. Coordinado por Renate Marsiske. México: CESU / Plaza y Valdés Editores / UNAM, 2001.
- Ramón, Luis. P. *Diccionario popular universal de la lengua española*, tomo I. Barcelona: Imprenta del heredero de D. Pablo Riera, 1885.
- María Cristina Vera de Flachs, ed. *Reformas y planes de estudio de las universidades de América y Europa*, tomo I. Córdoba de Argentina: Báez Ediciones, 2006
- Sánchez Menchero, Mauricio y Rosa Angélica Morales. “Lectores y traductores del *Aphorismi de cognoscendis & curandis*

- morbis* (s. XVIII)”. En *Ciencia y cultura entre dos mundos*. Coordinado por José Luis Montesinos Sirera y Sergio Toledo Prats. Canarias: Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2010.
- Semper Guarinos, Juan. *Ensayo de una biblioteca española de los mejores escritores del reinado de Carlos III*, tomo I. Madrid: Imprenta Real, 1785.
- Scío de San Miguel, Felipe. *La Biblia vulgata traducida al español conforme al sentido de los Santos Padres y expositores católicos*, tomo I. Madrid: Imprenta de Benito Cano, 1794.
- Stow, Kenneth. *Jewish Life in Early Modern Rome*. Nueva York: Ashgarta Publishing, 2007.
- Herrejón Peredo, Carlos, sel., int. y n. *Textos políticos en la Nueva España*. México: Instituto de Investigaciones Bibliográficas-UNAM, 1984.
- Tiraboschi, Girolamo. *Biblioteca modenese o Notizie della vita e delle opere degli scrittori*, tomo V. Módena: La Societa Tipográfica, 1784.
- Valle Rondón, Fernando. “Teología, filosofía y derecho en el Perú del XVIII: dos reformas ilustradas en el Colegio de San Carlos de Lima (1771 y 1787)”, *Revista Teológica Limense* 40, núm. 3 (2006): 337-382. http://drevistas.ucv.cl/detalles_autor.php?autorID=8985.

UNA GUADALUPANA DE FRANCISCO ANTONIO VALLEJO EN AMECAMECA

GUILLERMO ARCE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS-UNAM

[↪ volver a la tabla de contenido](#)



De dónde así por esto, como por lo demás que se admira en la Santa Imagen, ya en la falta de aparejo, condición precisa para pintar sea al óleo, ó al temple; ya en el conjunto de pinturas distintas entre sí en especie sobre una misma superficie, infiero y piadosamente creo, es obra sobrenatural, milagrosa y formada por artífice Superior y Divino; y a el mismo tiempo tan aligada esta manera de pintar á nuestra amabilísima Patrona de Guadalupe, que solo en esta su Imagen Sagrada hace bien aquel estilo ó circunstancia que hace á esta Pintura del Cielo por todos títulos singular.¹

Francisco Antonio Vallejo

1. Miguel Cabrera, *Maravilla americana, y conjunto de raras maravillas, observadas con la dirección de la Reglas de el Arte de la Pintura en la prodigiosa imagen de Nuestra Sra. de Guadalupe de México* (México: Imprenta del Real, y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1756).

El presente ensayo versa sobre una Virgen de Guadalupe pintada por Francisco Antonio Vallejo en 1781, la cual se encuentra en Amecameca (actualmente, Estado de México), en el templo dedicado a la Asunción de la Virgen. Todo apunta que ese lienzo fue ejecutado por interés del presbítero Lino Nepomuceno Gómez Galván, quien fuera párroco de aquella población entre 1777 y 1794. En el presente trabajo se discuten las razones por las que Vallejo fue requerido para pintar esa Guadalupeana, entre ellas, su prestigio como copista de la imagen mariana del Tepeyac. Asimismo, se señala que ese cuadro posiblemente fue usado por Gómez Galván para afianzar la presencia del clero secular en ese poblado.

Amecameca: de la evangelización dominica al clero secular

Los ciclos festivos en Amecameca —población localizada en las inmediaciones del volcán Popocatepetl— aún gravitan en torno a dos enclaves edificados durante el virreinato. Se trata de dos complejos arquitectónicos muy diferentes que contrastan, entre otras características, por su emplazamiento. El primero de ellos, el santuario

del Señor del Sacromonte, paradójicamente, no se ubica dentro del poblado, sino que se halla en el cerro más próximo, en donde se resguarda la efigie sagrada de mayor veneración en Amecameca: un Cristo articulado del siglo XVI, conocido precisamente con ese título, “el Señor del Sacromonte”. La ubicación de aquel complejo repite un patrón frecuente en la Nueva España: no fue excepcional que los sitios de peregrinaje se hallaran en las afueras de los núcleos urbanos.² Entre los santuarios novohispanos que se ubicaban en los márgenes o las afueras de los centros urbanos, se debe mencionar aquellos que custodiaban la capital del virreinato, en los que se veneraba a las imágenes marianas de Guadalupe, los Remedios, la Bala y la Piedad (en la actualidad, la Virgen de la Bala ya no se encuentra en el sitio donde era venerada, el templo del hospital del San Lázaro, en tanto que el santuario de la Virgen de la Piedad fue derribado en 1942), o bien, el santuario de Ocotlán, próximo a la ciudad de Tlaxcala.

Dado su emplazamiento en lo alto de aquel cerro, el santuario no es un lugar al que asistan los pobladores de Amecameca cotidianamente. En contraparte, al sitio arriban miles de peregrinos durante el Miércoles de Ceniza. En aquel día del calendario litúrgico, el Señor del Sacromonte es trasladado en una procesión que inicia al anochecer, la cual culmina en el segundo enclave religioso de Amecameca: el convento dominico, que no se ubica en los márgenes del poblado sino prácticamente en medio de él. García Pérez señala en su investigación sobre el Señor del Sacromonte, que la noticia más remota que pudo hallar sobre la celebración del Miércoles de Ceniza en Amecameca la localizó en un documento de 1807, en el cual el cura Ignacio de Castañeda y Medina se refiere a “los días de Carnaval que es cuando se hace la traslación del Divino Señor del Sacromonte a

2. Otros conjuntos devocionales como los *Via Crucis* también se hallaban “fuera de los límites de las ciudades que los vieron nacer, aunque resultaron estrechamente vinculados con ellas”. Alena Robin, *Las capillas del Via Crucis de la Ciudad de México. Arte, patrocinio y sacralización del espacio* (México: Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 2014), 229.

la iglesia parroquial”.³ En 1759, el arzobispo Manuel Rubio y Salinas durante su visita pastoral a dicha población dispuso:

Y por lo tocante al Santo Sepulcro que se venera en el cerro y la colección de limosnas que se hace en el Miércoles de Ceniza, y demás días del año [...] póngase en adelante un cepo o caja en la capilla del referido cerro para que en él se recojan las limosnas que quisieren echar los devotos.⁴

La imagen del Señor del Sacromonte enlaza a los dos polos religiosos de Amecameca, pues permanece en el conjunto conventual durante la Cuaresma y la Semana Santa, convirtiéndose así en su morada temporal. En gran medida, la presencia de la efigie en la iglesia dominica culminaba durante el Viernes Santo, día en el que era usada para la escenificación de los episodios ocurridos en el Calvario (la crucifixión, la agonía y muerte de Jesús, el descendimiento y el traslado a la tumba, etcétera). Dada su ubicación, el conjunto conventual es frecuentado con mayor asiduidad por fieles y turistas que el santuario del cerro, siendo la Cuaresma la época del año en la que es mayormente visitado. Paradójicamente, la presencia del Señor del Sacromonte hace que el número de visitantes incremente en el templo dominico durante ese tiempo litúrgico.

El templo principal del conjunto conventual está dedicado a la Asunción de la Virgen. De acuerdo con Chimalpahin, en 1554 se celebró por primera ocasión a dicha devoción mariana en ese edificio, el cual había sido recientemente construido: “En éste [año] todos fueron al nuevo templo en la fiesta de Santa María Asunción

3. La celebración del Señor del Sacromonte en la actualidad aún es conocida como “carnaval”. Rigel García Pérez, “De la cueva al sacromonte: cuerpos y territorios. El Santo Entierro del *Amaqueme*” (tesis de Maestría, UNAM, 2008), nota 8, 60.

4. “Auto general de visita”, en *Libro en que se asientan los Baptismos de los españoles, negros mestizos y mulatos deste Doctrina de Amecameca, el cual consta de 93 foxas, comenso en 29 de agosto de 1752 años...*, 1759, f. 47-47 v. La fuente documental se consultó en el Archivo Parroquial de Amecameca.

cuando se dijo la primera misa”⁵. Sin embargo, como la mayoría de las construcciones religiosas del virreinato que han pervivido hasta la actualidad, ese convento ha sufrido diferentes intervenciones, adecuaciones y modificaciones, en distintas etapas, las cuales es posible distinguir gracias a noticias de fuentes documentales y a la observación del edificio mismo. Por ejemplo, cuando el arzobispo José Lanciego Eguilaz visitó “Mecameca”, al ingresar el 2 de febrero de 1716 al poblado no se dirigió al templo principal sino a una capilla dedicada a Jesús Nazareno, la cual estaba integrada al convento dominico. En aquellos días, el Santísimo Sacramento se hallaba “depositado” en el “altar mayor” de aquella capilla y no en el templo conventual, debido a que se estaba “fabricando la iglesia”;⁶ además, por el momento, no es posible identificar si alguna de las capillas anexas al templo de la Asunción, que aún perviven, podría ser la que fue dedicada a Jesús Nazareno.

La expresión transcrita podría hacer creer que la iglesia de los frailes dominicos estaba siendo construida cuando el prelado visitó Amecameca. Sin embargo, sería erróneo hacer tal deducción. En realidad, por aquellos años se estaban construyendo las bóvedas de cañón con lunetos que aún subsisten en el templo, las cuales podrían haber sustituido a un techo de madera construido desde el siglo XVI, con base en las percepciones de Francisco de la Maza.⁷ Actualmente se sabe que las bóvedas de cañón con lunetos se fabricaron en la

5. Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuantzin, *Séptima relación de las Diferentes historias originales*, ed. Josefina García Quintana (México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2003), 265.

6. Rodolfo Aguirre Salvador, coord., *Las visitas pastorales del Arzobispado de México, 1715-1722*, vol. 1, transcr., y ed. Berenise Bravo Rubio, Marco Antonio Pérez Iturbe y Daniel Rivera Rodríguez (México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación-UNAM, 2016), 433.

7. Francisco de la Maza, *La ruta de Sor Juana. De Nepantla a San Jerónimo*, 2a ed. (Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura, 1995), 35. Si bien el autor no cita fuente alguna para sustentar su aseveración, ciertamente es muy probable que así haya sido. En la actualidad, hay no pocos templos conventuales del siglo XVI cuyas bóvedas actuales sustituyeron a techos construidos con materiales como la madera, los cuales no pudieron resistir los embates del tiempo.

Nueva España hasta la década de los años cincuenta del siglo xvii, a partir de que el arquitecto Juan Serrano construyó las bóvedas de cañón con lunetos de la nave central de la catedral de México, con lo cual ese tipo de bóvedas “se generalizaron a los demás templos y capillas de la Nueva España”.⁸ Por lo tanto, es posible suponer que las bóvedas actuales del templo de la Asunción estaban siendo fabricadas cuando el arzobispo Lanciego visitó Amecameca. En suma, aquellas bóvedas son parte de las modificaciones que el conjunto conventual dominico de Amecameca ha sufrido en el transcurso de su existencia.

La presencia de la Orden de Predicadores se extendió en Amecameca por más de dos centurias. Sin embargo, entre 1750 y 1789, la corona española emprendió un intenso programa secularizador, el cual fue ejecutado en la arquidiócesis de México por tres distintos prelados: los arzobispos Manuel Rubio y Salinas, Francisco Antonio de Lorenzana y Alonso Núñez de Haro y Peralta. Como parte de ese programa, el conjunto conventual de Amecameca fue secularizado en 1774. Con ello, se puso punto final a la permanencia de los religiosos de Santo Domingo de Guzmán en aquella población. Cabe señalar que, entre 1750 y 1789, la Orden de Predicadores perdió veintitrés doctrinas, entre ellas la de Amecameca.⁹

Además de las innegables intervenciones en su fábrica, el conjunto conventual de Amecameca también ha sufrido intervenciones relacionadas con sus bienes muebles, es decir, sus obras de arte. En particular, con la adquisición de obras plásticas nuevas (retablos y tallas estofadas, lienzos, ejecución de pintura mural, entre otras), lo cual debió haber implicado que obras más antiguas fueran adaptadas o relegadas a sitios secundarios dentro del propio edificio conventual; lo anterior, considero que se constatará en el caso particular del

8. Martha Fernández, *Cristóbal de Medina Vargas y la arquitectura salomónica en la Nueva España durante el siglo xvii* (México: Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 2002), 41.

9. María Teresa Álvarez Icaza Longoria, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789* (México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2015), 255.

cuadro abordado en el presente artículo, donde una Guadalupeana de 1781, posiblemente desplazó a una imagen previa de la misma advocación. Por fortuna, en el templo de la Asunción aún persisten suficientes indicios que permiten no solo reconocer aquellos cambios, sino que además es posible distinguir etapas precisas durante las cuales se realizaron nuevas obras plásticas para dicho edificio. Hasta ahora se ha logrado reconocer tres distintos períodos: en cierto modo, los más de dos siglos de presencia dominica en Amecameca constituyen la primera etapa, la cual culminó en 1774. Posteriormente, entre 1777 y 1794 —tan solo unos años después de que dicho sitio conventual fuera secularizado— ocurrió la segunda fase de adquisición de nuevas imágenes y obras para el templo de la Asunción (entre ellas, la Guadalupeana ya mencionada). Finalmente, la tercera etapa sucedió ya en el siglo XIX, alrededor de 1752.

Durante más de dos centurias, los frailes dominicos promovieron en Amecameca la realización de obras de arte tanto para el culto como para la difusión de sus devociones (advocaciones marianas, santos específicos, entre otras). Así pues, es casi seguro que dentro de la iglesia u otra parte del conjunto conventual haya existido un retablo dedicado a la Virgen del Rosario —la advocación mariana más estimada por la Orden de Predicadores—, obra en la cual tal vez se observaban escenas que representaban los misterios del rosario o parte de ellos, ya fuera a través de relieves o pinturas. Asimismo, existe la posibilidad de que en los muros del claustro haya existido una serie pictórica que narraba la vida de un santo dominico, o bien, que en el templo haya existido un retablo dedicado a Santa Rosa de Lima.

Sin embargo, en la actualidad, las imágenes ejecutadas durante la permanencia de los frailes dominicos son escasas en el templo de la Asunción, debido a que han sido gradualmente desplazadas por obras nuevas a partir de 1774, año en el que ocurrió la secularización. Entre las obras realizadas en el transcurso de la etapa dominica, ha sobrevivido un retablo dorado con columnas “de cuerdas” en el

primer cuerpo y salomónicas en el segundo, el cual se distingue por narrar la vida de San José a través de una secuencia de escenas plasmadas en relieves estofados. Hace décadas, Elisa Vargaslugo consideró que ese retablo fue fabricado en el siglo XVII, específicamente, a mediados de esa centuria.¹⁰ En cambio, hoy se estima que fue realizado en el primer tercio del siglo XVIII, entre 1720-1730, dado que muestra semejanzas con retablos que fueron fabricados precisamente por esos años, los cuales también tienen columnas “de cuerdas”.¹¹

Incluso, en una capilla anexa al templo de la Asunción, la cual está emplazada en el costado norte, también se conserva un retablo salomónico. Actualmente, la figura principal de ese retablo es un Sagrado Corazón de Jesús y no hay indicios que permitan sugerir a quién fue dedicado originalmente. Por otro lado, hay que mencionar que en el claustro subsisten algunos despojos que seguramente pertenecieron a retablos dorados hoy desaparecidos, como dos telas de formato apaisado en los que están representadas Santa María Magdalena y Santa María Egipciaca, las cuales debieron haberse ubicado originalmente en la predela de un retablo. Uno de esos lienzos está firmado con el apellido “Vedoya”; seguramente se trata de Miguel de Vedoya, pintor activo en los albores del siglo XVIII.¹² En suma, las obras plásticas apenas mencionadas fueron ejecutadas en el primer tercio del siglo XVIII, y por ello es posible afirmar que fueron hechas en tiempos de los frailes de la Orden de Predicadores.

En contraparte, en dicho templo actualmente subsiste un conjunto de retablos construidos en el siglo XIX. Todo indica que fueron realizados alrededor de 1852, año en el cual el párroco en funciones

10. Esta obra ha sido estudiada por Elisa Vargaslugo, “Un retablo del siglo XVII”, en *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O’Gorman*, ed. Juan Antonio Ortega y Medina (México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM; Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1968), 399-406.

11. María del Rocío Arroyo Moreno, “El retablo del siglo XVII en la capital de la Nueva España” (tesis doctoral, UNAM, 2008), 209.

12. Paula Mues Orts, *La libertad del pincel. Los discursos sobre la nobleza de la pintura en Nueva España* (México: Universidad Iberoamericana, 2008), 393.

pretendía culminar la construcción del retablo principal.¹³ Aquel aparato de dimensiones colosales posiblemente sustituyó a un retablo dorado, hoy inexistente. Cabe señalar que la mayoría de los retablos laterales comparten semejanzas con el retablo principal, como las ráfagas doradas que caracterizaron a incontables obras ejecutadas en el transcurso del siglo XIX, por lo cual es fácil suponer que también fueron construidos alrededor de 1852. Sin embargo, antes de que ese conjunto de retablos fuera construido, hubo una etapa previa durante la cual también se ejecutaron obras nuevas para el templo de la Asunción.

En concreto, considero que tales cambios ocurrieron entre 1777 y 1794, durante el curato de Lino Nepomuceno Gómez Galván (1744-1809); brevemente, de él se sabe que era natural de Charcas, un real minero próximo a San Luis Potosí. Proveniente de una familia criolla de clase media, en la capital del virreinato fue discípulo de Francisco Javier Clavigero, con quien no perdió contacto incluso tras la expulsión de la Compañía de Jesús, ocurrida en 1767. En la Real Universidad de México se graduó como bachiller en Teología, cánones y leyes. Posteriormente, en 1769, fue nombrado párroco de la Villa de San Esteban de Pánuco. En el IV Concilio Provincial Mexicano participó como notario conciliar. En 1777 fue designado párroco de Amecameca, cargo que ocuparía hasta 1794. En 1798 obtuvo la plaza de racionero en el cabildo eclesiástico de la ciudad de Puebla de los Ángeles, y en 1804 fue promovido a canónigo de merced. Murió en 1809.¹⁴

Ahora se sabe que, durante tres lustros, aquel sacerdote emprendió la construcción de obras arquitectónicas que transformaron de forma decisiva diferentes espacios en Amecameca, las cuales aún subsisten. Por ejemplo, Gómez llevó a cabo una “notable mejora en la

13. García Pérez, “De la cueva al sacromonte”, nota 7, 87.

14. Iván Escamilla, “Clavigero en el quehacer intelectual y eclesiástico de sus discípulos: José Patricio Fernández de Uribe y Lino Nepomuceno Gómez Galván”, en *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, coords. Alfonso Alfaro, Iván Escamilla, Ana Carolina Ibarra y Arturo Reynoso (México: FCE; Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM; Universidad Iberoamericana; Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2015), 323-336.

infraestructura del complejo devocional” del Señor del Sacromonte.¹⁵ De acuerdo con sus propias palabras, en 1791 se estaba fabricando “un hermoso panteón o camarín que estoy trabajando en el Santuario del Sacro Monte para el mayor culto del célebre simulacro del Santo Entierro o Señor de Amecameca que allí se venera”.¹⁶ Cabe señalar que detrás de aquellas obras se ha reconocido tanto “la necesidad de consolidar la presencia del clero secular recién instaurado” como “el programa episcopal de control sobre las devociones populares”, entre ellas el Señor del Sacromonte.¹⁷ Además de las obras arquitectónicas y urbanísticas emprendidas en sitios precisos de Amecameca, Lino Nepomuceno Gómez Galván también debió haber estado muy interesado en realizar adecuaciones y cambios en el templo de la Asunción, los cuales deberían destacar la presencia del clero secular.

A diferencia del conjunto de retablos construido alrededor de 1852, las obras artísticas que testimonian las transformaciones ocurridas en la iglesia de la Asunción entre 1777 y 1794 —es decir, durante el curato de Lino Nepomuceno Gómez Galván— son menos evidentes. Posiblemente, la mayor parte desaparecieron alrededor de 1852. Sin embargo, por lo menos una de ellas ha subsistido en uno de los retablos construidos en torno a aquel año. Se trata de una *Virgen de Guadalupe* (fig. 4.1), lienzo que con legibilidad ostenta la firma de su autor y su año de realización, los cuales dicen: “Francus Anttus Vallejo pinxt Mexici, ao 1781” (fig. 4.2). Gracias a esa leyenda es posible aseverar que su autor fue Francisco Antonio Vallejo (1722-1785), uno de los pinceles más destacados del siglo XVIII en la Nueva España.¹⁸ Durante su trayectoria artística, Francisco Antonio Vallejo emprendió proyectos

15. García Pérez, “De la cueva al sacromonte”, 84.

16. García Pérez, 87.

17. Antonio Rubial García, “Imágenes y ermitaños. Un ciclo hierofánico ignorado por la historiografía”, *Anuario de Estudios Americanos* 66, núm. 2 (2009): 221.

18. Mina Ramírez Montes, “En defensa de la pintura. Ciudad de México, 1753”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 78 (2001): 108, nota 21.



Fig. 4.1: Francisco Antonio Vallejo, *Nuestra Señora de Guadalupe*, 1781. Óleo sobre tela. Templo de la Asunción de la Virgen,



Fig. 4.2: Firma del pintor —detalles de *Nuestra Señora de Guadalupe*, 1781. Francisco Antonio Vallejo. Templo de la Asunción de la Virgen, Amecameca, Estado de México. Fotografía propia.

pictóricos ambiciosos, como dos cuadros monumentales ejecutados en 1761, los cuales aún subsisten en la sacristía del antiguo colegio jesuita de San Ildefonso, en la Ciudad de México. En aquellas obras, el pincel de Vallejo representó a los *Cinco Señores* y *Pentecostés*.¹⁹

Años más tarde, en 1774, el artista emprendió una obra artística de magnitud relativamente semejante para la Real y Pontificia Universidad de México: una *Glorificación de la Inmaculada Concepción*, actualmente conservada en el Museo Nacional de Arte, con la cual se celebró que el papa Clemente XIV había sumado la invocación “Mater Immaculata” a las letanías marianas. La *Glorificación* también permitió a Vallejo exhibir su capacidad como retratista, pues en dicho cuadro se observa a las máximas autoridades civiles y eclesiásticas de la Nueva España: el virrey don Antonio María de Bucareli y Urzúa y el arzobispo Alonso de Núñez de Haro y Peralta, quienes están postrados ante la Virgen.²⁰

19. Jaime Cuadriello, “Muros vestidos: santos investidos, colegiales revestidos. Las antiguas pinturas de San Ildefonso”, en *Antiguo Colegio de San Ildefonso* (México: Antiguo Colegio de San Ildefonso; CONACULTA; UNAM, 2008): 32-63.

20. Sobre dicha obra pictórica, véase: Xavier Moysén, “Una gran pintura mural de la Real y Pontificia Universidad”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 9, núm. 36 (1967): 39-49; Elisa Vargaslugo, “Imágenes de la Inmaculada Concepción en la Nueva España”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 13 (2004): 67-78, y Hayda Miriam Rivera Hernández, “Revisión histórica y artística de los elementos clasicistas en la pintura de Francisco Antonio Vallejo: *Glorificación de la Inmaculada*” (tesis de Licenciatura, UNAM, 2013).

Así pues, dentro del templo conventual de Amecameca se conjuntaron un cuadro pintado por Vallejo en 1781 en un retablo realizado en torno a 1852. El hecho de que esa Guadalupeana fuera ubicada en uno de los retablos fabricados en el siglo XIX sugiere que esa tela era apreciada en Amecameca, máxime cuando se trataba de un trasunto de la imagen mariana más importante de México. Asimismo, el nombre de Francisco Antonio Vallejo está vinculado con la Virgen del Tepeyac desde mediados del siglo XVIII, específicamente desde 1751. Tengo para mí que ello influyó para que Vallejo fuera llamado por Lino Nepomuceno Gómez Galván para realizar una copia de la imagen guadalupana para Amecameca. Incluso, la misma razón posiblemente influyó para que ese cuadro sobreviviera a los cambios efectuados en torno a 1852 en el templo de la Asunción.

Nuestra Señora de Guadalupe, Miguel Cabrera y Francisco Antonio Vallejo

Evidencia de que la obra de Francisco Antonio Vallejo era estimada por los años en los que se emprendió la modernización neoclásica en Amecameca es la valoración que hizo de ella don José Bernardo Couto en su *Diálogo sobre la historia de la pintura en México*, obra escrita entre 1861 y 1862, la cual ha sido considerada como la primera historia que se haya escrito sobre el arte novohispano, el autor se refiere al artista como “hábil pintor”.²¹ Asimismo, Couto destacó su relación con el pincel de mayor prestigio en el virreinato durante el siglo XVIII: Miguel Cabrera, a quien consideraba “la personificación del grande artista, del pintor por excelencia”.²²

El episodio más conocido que muestra la relación Cabrera-Vallejo —y al cual se han referido un sinnúmero de autores, entre ellos el propio José Bernardo Couto— ocurrió el 30 de abril de 1751. En ese

21. José Bernardo Couto, *Diálogo sobre la historia de la pintura en México*, introd. Juana Gutiérrez Haces, Rogelio Ruiz Gomar (México: CONACULTA, 1995), 115.

22. Couto, *Diálogo sobre la historia de la pintura en México*, 108.

entonces, Vallejo contaba con 29 años. Aquel día, “los pintores de más crédito, que hay hoy en México” fueron reunidos en el santuario mariano del Tepeyac para que observasen “sin los embarazos del cristal” la tilma guadalupana.²³ El grupo de artistas del pincel estaba conformado por Miguel Cabrera (artista nacido entre 1715 y 1720 y fallecido en 1768), José de Ibarra (1685-1756), Manuel de Oso-rio, Juan Patricio Morlete Ruiz (1713-1772), José de Alzibar (1726-1803), Jose Bentura Arnáez y Francisco Antonio Vallejo (1722-1785).

Los artífices convocados deberían resolver “si podían ser obra de la industria humana semejantes maravillas” o, en otras palabras, fueron llamados para que confirmaran si la imagen plasmada en la tilma había sido una obra realizada por intervención divina. Cabe señalar que aquella no fue la única ocasión en la que Francisco Antonio Vallejo y José de Alzibar inspeccionaron una imagen sagrada. En 1778, ambos artistas fueron convocados para examinar, en Tlaxteolco, la imagen de Nuestra Señora de los Ángeles, la cual había sido pintada en un muro de adobe, en el siglo XVI. Los pintores deberían confirmar si se trataba de un prodigio la inexplicable conservación de aquella imagen pictórica. Francisco Antonio Vallejo declaró:

que está pintada al óleo en una pared de adobe, y percibió, lo primero, que los lados está desboronándose por todas partes menos excepto del rostro y manos: lo segundo, que estando, como están los colores muertos en la pintura, en dicho santissimo rostro y manos están vivos y hermosos, de manera que a no tener noticia cierta de que jamás la han revocado, creería que si lo estaba de pocos años a esta parte según lo fresco, y hermoso de dichos colores; lo tercero, que sin embargo de

23. Miguel Cabrera, *Maravilla americana, y conjunto de raras maravillas, observadas con la dirección de la Reglas de el Arte de la Pintura en la prodigiosa imagen de Nuestra Sra. de Guadalupe de México* (México: Imprenta del Real, y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1756). En esta obra hay páginas sin numeración. Por ello, cuando en el presente trabajo no se precisa la proveniencia de una cita mediante una nota de pie de página, se sobreentenderá que fue extraída de la *Maravilla americana*.

que la Santa Ymagen no tiene en razón de Arte nada de Hermosa infunde respecto y veneración.²⁴

En el caso de la Virgen del Tepeyac, los pintores resolvieron que era una imagen no hecha por pinceles manejados por manos humanas. Incluso, el propio Miguel Cabrera consideró que el prodigio persistía, pues la tilma no se había desintegrado: “bastaba solo la materia de que se compone [el ayate], para que a poco tiempo se deshiciera, y para que lo lloráramos destruido”.²⁵

Prácticamente un año después de que ocurrió la inspección, Miguel Cabrera regresó al Tepeyac el 15 de abril de 1752, ahora con la finalidad de realizar tres copias de la tilma guadalupana, las cuales tuvieron diferentes destinos: la primera fue enviada a Roma para ser mostrada al papa Benedicto XIV; la segunda fue entregada al arzobispo Manuel Rubio y Salinas —quien había solicitado que se efectuara la inspección—, y la tercera fue conservada por el propio Cabrera, con la finalidad de que “se logren otras copias”.

Pormenores de ambos episodios son conocidos gracias a una obra escrita por el propio Miguel Cabrera, la *Maravilla americana*, impresa en 1756. A manera de apéndice, la obra contiene los “Pareceres que los profesores de esta nobilísima arte de la pintura, de esta Ciudad de México, dieron en vista de este escrito”. Aquellos textos fueron redactados por los pintores que acompañaron a Cabrera el 30 de abril de 1751, entre ellos Francisco Antonio Vallejo. En su “dictamen”, fechado el 24 de septiembre de 1756, Vallejo aseguró que en dos ocasiones diferentes y en compañía de Cabrera observó e incluso tocó la tilma “en el espacio de más de una hora”. Obviamente, una de esas ocasiones fue el 30 de abril de 1751. La segunda, podría pensarse que sucedió cuando Cabrera realizó los tres trasuntos de la tilma

24. Karina Lisette Flores García, “El quehacer artístico-social de un pintor novohispano: José de Alzibar” (tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia [en adelante ENAH], 2013), 67.

25. Cabrera, *Maravilla americana*, 2.

guadalupana, el 15 de abril de 1752. Sin embargo, en la “aprobación” de Joseph Bentura Arnáez se afirma que cuando se realizaron las tres copias cabrerianas, solo acompañaron al artista José de Alzibar y él mismo.

Sin embargo, las ocasiones ya señaladas no fueron las únicas en las que Cabrera estuvo ante la imagen mariana sin los “embarazos del cristal”. El propio artista en la *Maravilla americana* comentó que, en 1753, en una ocasión y por espacio de más de dos horas presenció cómo fue abierta la vidriera que protegía al ayate para tocar con él 500 “imágenes” e “innumerables rosarios, y otras alhajas de devoción”.²⁶ Indudablemente, Cabrera tuvo el privilegio de apreciar la tilma juandieguina en distintas ocasiones, siendo acompañado por Vallejo por lo menos dos de ellas.

En el “dictamen” que escribió para la *Maravilla americana*, Vallejo demuestra haber observado con interés la tilma de Juan Diego, llamándole la atención muy en particular los dorados del atuendo de la Virgen:

lo que a mí me arrebató más la atención es el dorado y perfiles negros que rodean la cimbría de la vestidura de la Señora, por ser esta una práctica tan desusada entre los pintores de crédito, que antes han procurado el desterrarla nuestros autores [...] por lo que le quitan de buen gusto a las pinturas.

No obstante, aquel “inconveniente” no ocurría en “nuestra celestial pintura”. Por supuesto, Vallejo aceptó que el origen de la Virgen de Guadalupe era sobrenatural: “infiero y piadosamente creo es obra sobrenatural, milagrosa y formada por artífice superior y divino”.

26. Cabrera, *Maravilla americana*, 2-3.

Los trasuntos de una “celestial pintura”

La *Maravilla americana* permite conocer el aprecio que hubo entre diferentes sectores de la sociedad novohispana hacia las copias pictóricas veraces de la Virgen del Tepeyac. Gracias a esa obra de Cabrera se sabe que antes de que se emprendiera la inspección de 1751, una calca en papel aceitado de la imagen mariana circulaba entre los pintores de la capital del virreinato desde el siglo xvii, la cual fue usada para realizar trasuntos guadalupanos.

Como ya se ha mencionado, entre los pinceles que se reunieron en el Tepeyac el 30 de abril de 1751 se encontraba José de Ibarra (1685-1756), pintor que se había erigido en una suerte de puente con generaciones artísticas del pasado, incluso del siglo xvii.²⁷ Cuando se realizó la inspección de la tilma, Ibarra contaba ya con 66 años de edad. De acuerdo con Cabrera “conoció este artífice no solo a los insignes pintores, que en este siglo han florecido, sino aún a muchos de los que florecieron en el pasado”.²⁸ Tal era la autoridad que Ibarra gozaba entre los artistas de aquel entonces, que Cabrera además de incluir su opinión en el anexo de la *Maravilla americana* junto con la de otros artistas del pincel, transcribió una “declaración” adicional que Ibarra le entregó cuando dicha obra se hallaba en ciernes.²⁹

Dicho texto es de enorme interés para la historia de la plástica en la Nueva España, pues permite adentrarse en el fenómeno de las copias guadalupanas en el virreinato. En aquella “declaración”, Ibarra destaca el nombre de Juan Correa, el pintor mulato fallecido en 1716. Tras mencionar los apellidos de artistas “de gran rumbo” que habían desarrollado su actividad artística antes de Correa (específicamente,

27. El trabajo fundamental sobre dicho pintor es la investigación de Paula Mues Orts, “El pintor novohispano José de Ibarra: imágenes retóricas y discursos pintados” (tesis doctoral, UNAM, 2009).

28. Cabrera, *Maravilla americana*.

29. La primera opinión de artistas del pincel que encabeza el anexo de la *Maravilla americana* es precisamente la de José de Ibarra, lo cual denota el respeto que existía hacia su figura entre sus colegas.

“los Chaves, Arteagas, Xuarez, Bezerras, y otros de que no hago memoria”), Ibarra afirmó que ninguno de ellos pudo “dibujar ni hacer una imagen de Nuestra Señora de Guadalupe perfecta” a pesar de su talento.³⁰ Incluso, Ibarra aseguró haber visto copias francamente deficientes: “algunas que he visto de aquellos tiempos, están tan deformes y fuera de los contornos que tiene nuestra Señora, que se conoce quisieron imitarla, más no se consiguí”.³¹

En palabras de José de Ibarra, fue hasta que “se le tomó perfil a la misma imagen original [...] en papel aceitado del tamaño de la misma señora” que los pinceles de la Ciudad de México lograron reproducir con fidelidad la imagen del Tepeyac.³² De acuerdo con Ibarra, el “perfil” lo poseía Juan Correa. El calco reproducía “todos sus contornos, trazos, y número de estrellas y de rayos, y de este perfil se han difundido muchos, de los que se han valido y valen hasta hoy todos los artífices”.³³ Juan Correa se distinguió de los artistas de su tiempo por haber pintado el mayor número de imágenes pictóricas de la Guadalupeana en su época, las cuales, sin duda, ejecutó utilizando el calco mencionado.

Sin embargo, tanto la inspección del 30 de abril de 1751 como la ejecución de tres copias casi un año después dieron la oportunidad a Cabrera de observar la tilma de forma privilegiada. A partir de ese entonces, la apariencia de los trasuntos de la Virgen de Guadalupe cambió de forma significativa, tal y como lo ha aseverado Jaime Cuadriello: “los subsecuentes ‘nuevos retratos’ salidos del taller de Cabrera y de sus coetáneos [...] llevaban un colorido distinto, más vivaz y menos terroso”.³⁴ Asimismo, a partir de ese entonces, en numerosas versiones pictóricas de la imagen guadalupana comenzó

30. Cabrera, *Maravilla americana*, 10.

31. Cabrera, 10.

32. Cabrera, 10.

33. Cabrera, 10.

34. Jaime Cuadriello, “Cifra, signo y artificio: el ‘ocho’ de Guadalupe”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 39, núm. 110 (2017): 171.

a aparecer un signo que no había sido advertido antes: un “ocho” en la túnica de la Virgen. Miguel Cabrera se refirió a tal hallazgo en su *Maravilla americana*: “sobre el pie derecho [...] tiene un número ocho índice a mi ver”.³⁵ Cabrera, incluso, se aventuró a proponer una explicación para la presencia de aquel rasgo:

nos acuerda, que su portentosa y primera aparición [de la Virgen] fue dentro de la octava de su Concepción Purísima, de cuyo misterio es la más fiel y ajustada copia: sino es que diga, que este número nos quiere decir, que es la Octava Maravilla del Mundo.³⁶

Los pintores cercanos a Cabrera –entre ellos el propio Vallejo– incorporaron el “ocho” a los trasuntos de la Guadalupana. La presencia o ausencia de aquel signo permite ahora fechar con mayor facilidad las imágenes de la Virgen de Guadalupe: de llevar el “ocho” en la túnica, es posible sostener que tal o cual imagen guadalupana de la época virreinal fue realizada después de 1751-1752.³⁷ En caso contrario, es posible suponer que fue ejecutada antes de aquellos eventos. Por ejemplo, Juan Correa, quien como ya se dijo fue solicitado una y otra vez para realizar distintas imágenes guadalupanas, nunca empleó el “ocho” de la túnica. Por ello, resulta que:

De tal manera, los historiadores del arte actuales, metidos a la práctica del *expertise*, hemos podido fechar las copias posteriores a 1751 con mayor precisión. Ya que, ciertamente, ni Juan Correa, ni los hermanos Rodríguez Juárez emplearon semejante cifra e incluso para otros artistas, ajenos a la interpretación de Cabrera, no dejaría de ser un manchón que afearía el conjunto de la obra.³⁸

35. Cabrera, *Maravilla americana*, 25.

36. Cabrera, 25.

37. Cuadriello, “Cifra, signo y artilugio”, 171.

38. Cuadriello, 171.

Gracias a las observaciones de Jaime Cuadriello, ahora se conoce una característica a observar para fechar con mayor facilidad las imágenes guadalupanas. Por esa y otras razones, su artículo citado es un hito historiográfico y un parteaguas en las investigaciones sobre iconografía guadalupana.

La Guadalupana del templo de la Asunción

La fama de Miguel Cabrera en gran medida se debe a que es considerado el mayor pintor guadalupano de la época virreinal. Las razones están a la vista: tuvo acceso privilegiado al ícono mariano gracias al arzobispo Manuel Rubio y Salinas, realizó numerosas obras de temática guadalupana en el transcurso de su trayectoria artística y tomó la pluma para escribir la *Maravilla americana*, lo cual lo distinguiría de los artistas coetáneos. Sin embargo, habían transcurrido casi tres lustros de su fallecimiento cuando Francisco Antonio Vallejo pintó, en 1781, la Guadalupana del templo de la Asunción. A partir de la muerte de Cabrera, ocurrida en 1768, la fama de realizadores de trasuntos guadalupanos la heredaron los pinceles cercanos a él, entre ellos el propio Vallejo.

La *Virgen de Guadalupe* del templo de la Asunción es una obra pictórica que se asemeja a la imagen original. Reproduce las dimensiones de la imagen del ayate, y además se caracteriza por carecer de elementos que se observan en otras obras en las que también se representó a dicha advocación mariana, tales como diversos personajes a su alrededor (la Santísima Trinidad, los arcángeles Gabriel y Miguel o ángeles que portan símbolos) o las consabidas cuatro escenas que se ubican en las cuatro esquinas de un sinnúmero de obras pictóricas guadalupanas. Al representar a la Virgen sin imágenes secundarias y con evidente sobriedad, Vallejo reprodujo de forma más fehaciente el aspecto de la imagen venerada en el Tepeyac.

De igual manera, Francisco Antonio Vallejo plasmó en el cuadro el “ocho” que Cabrera y sus colegas habían advertido en la túnica de la imagen mariana. Curiosamente, no lo hizo con franca semejanza. En el propio siglo XVIII se observó que el “ocho” de la tilma aparece como “si fuese con tinta y pluma gruesa”.³⁹ En cambio, Vallejo lo pintó con un tono muy semejante al color mismo de la túnica, a tal grado que no es fácilmente perceptible.

En contraparte, es preciso señalar que en el cuadro de Vallejo hay dos cosas que no están en la imagen original: la signatura del autor con el año de su realización, así como una leyenda también ubicada en la parte inferior, la cual dice: “Esta Sta Imagen está arreglada a las medidas, número de Rayos, y Estrellas que por cada lado se veen en su ssmo Original” (fig. 4.3). Cabe señalar que por los años en los que se pintó la Guadalupeana del templo de la Asunción, Vallejo realizó por lo menos dos versiones pictóricas de la Virgen del Tepeyac que también tienen inscripciones semejantes. Los cuadros a los que me refiero se encuentran en el Museo Nacional del Virreinato, el cual está firmado en 1780, así como una Guadalupeana que forma parte de un acervo particular, signada también en ese mismo año.⁴⁰

La segunda obra pudo ser vista en la exposición *Pintado en México, 1700-1790: Pinxit Mexici*, en el Palacio de Iturbide, aunque no hay información sobre ella en el catálogo correspondiente. Por su parte, José de Alzibar también incluyó inscripciones semejantes en por lo menos dos de sus cuadros guadalupanos. Uno de ellos se conserva

39. Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, *Baluartes de México. Descripción histórica de las cuatro milagrosas imágenes de Nuestra Señora que se veneran en la muy noble, leal, e imperial Ciudad de México, capital de la Nueva España, a los cuatro vientos principales, en sus extramuros, y de sus magníficos santuarios, con otras particularidades* (México: Imprenta de D. Alejandro Valdés, 1820), 35. Obra póstuma.

40. La inscripción de la Guadalupeana del Museo Nacional del Virreinato dice “Tiene esta Sta. Imagen las mismas medids. no. de Rayos, y Estrellas q. pr. cada lado se veen en su Sagrado Original”, en tanto que en la inscripción del cuadro de la colección particular se lee: “Tiene esta Sta. Imagen el mismo no. de Rayos, y Estrellas, qe. pr. cada lado se veen e. su sso. Original”. El cuadro de Tepotzotlán puede verse en: <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/pintura%3A2332>.



Fig. 4.3: Leyenda —detalle de *Nuestra Señora de Guadalupe*, 1781.
Francisco Antonio Vallejo. Templo de la Asunción de la Virgen,
Amecameca, Estado de México. Fotografía propia.

en el Museo de Guadalupe, en Zacatecas. La leyenda dice: “Esta Sta. Imagen está arreglada a las medidas, número de Rayos, y Estrellas que se veen en su Sagrado Original”. El segundo cuadro, fechado en 1790, se encuentra en Querétaro, en el templo de San Felipe Neri. En este caso, la inscripción dice: “Esta Santa Imagen está fielmente copiada y arreglada a las medidas, número de rayos y estrellas de su Sagrado Original”. Como Vallejo, seguramente también Alzibar disfrutó de la fama y el renombre que le otorgaron haber participado en la inspección de 1751. Asimismo, también fue un gran copista de la imagen guadalupana.⁴¹

Cabe señalar que antes que Vallejo y Alzibar, otros artistas también incluyeron inscripciones en copias de la Virgen del Tepeyac, tal es el caso de José de Ibarra, quien en un trasunto guadalupano que fue destinado a la catedral de Valladolid, hoy Morelia, plasmó una inscripción que dice: “Se tocó esta santa imagen a la Original, y para

41. El segundo cuadro se menciona en Sergi Doménech García, “Función y discurso de la imagen de devoción en Nueva España. Los ‘verdaderos retratos’ marianos como imágenes de sustitución afectiva”, *Tiempos de América. Revista de Historia, Cultura y Territorio*, núm. 18 (2011): 83.

executarlo con toda satisfacción, se abrió la vidriera por el mismo Sr. Abbad, de la Insigne y Rl. Colegiata, el día 9 de marzo de 1751”.⁴²

La presencia de la frase en la Guadalupeana de Amecameca no es cosa menor, pues con ella se declara que la obra reproduce con fidelidad el “Santísimo Original”, sin apartarse de las “medidas” y “número” de rayos y estrellas que se observan en la mandorla y el manto de la imagen prototípica. La leyenda del cuadro invita a relacionarlo con la *Maravilla americana* de Miguel Cabrera, en donde se precisa el “número” de rayos y estrellas de la imagen mariana. Léase cómo Cabrera describió la mandorla de la Virgen:

Tiene por respaldo nuestra Guadalupeana Reyna un Sol, que hermosamente la rodea, en el que se compone de ciento y veinte y nueve Rayos: setenta y dos por el lado derecho, y setenta y siete por el siniestro tan lúcidos, y tan bien ejecutados, que dan que admirar su buena disposición.⁴³

Con la inscripción referida, Francisco Antonio Vallejo declaraba que aquel lienzo era un trasunto fehaciente de la “celestial pintura” del Tepeyac, y una evocación de la inspección del 1751.

Como ya se expresó, parte del reconocimiento del cual gozaba Vallejo hacia 1781 seguramente provenía de aquel episodio significativo en su vida profesional. Cuando el artista firmó el cuadro de Amecameca, por lo menos tres de los actores que fueron convocados para inspeccionar a la Guadalupeana ya habían muerto: José de Ibarra había fallecido el 20 de noviembre de 1756, Cabrera murió el 15 de mayo de 1768 y Juan Patricio Morlete fue sepultado en el templo de Santo Domingo de la Ciudad de México el 20 de julio de 1772.⁴⁴

42. Mues Orts, “El pintor novohispano José de Ibarra”, 239-241.

43. Cabrera, *Maravilla americana*, 27.

44. Javier Sanchiz, “El grupo familiar de Juan Gil Patricio Morlete Ruiz, pintor novohispano”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 35, núm. 103 (2013): 220.

Algunas hipótesis

No dudo que antes de que Vallejo firmara la Guadalupana de Amecameca en 1781 ya hubiese existido una imagen de esa advocación en el templo de Asunción, la cual habría sido adquirida a instancias de los dominicos, tal vez obsequiada por un devoto o bienhechor (práctica muy usual en aquella época). Sobra decir que el culto a la Virgen del Tepeyac fue un fenómeno de tal magnitud, que ello se tradujo en una producción inconmensurable de imágenes hechas sobre materiales diversos que iban desde estampas, obras pictóricas realizadas sobre distintos soportes —lienzos, láminas de cobre y concha nácar—, hasta tallas estofadas que aún subsisten en retablos.

Incluso, por paradójico que parezca, al virreinato fueron exportadas efigies guadalupanas de bulto como las hechas de marfil, que arribaban al puerto de Acapulco en la “Nao de China”. En otras palabras, no solo los artistas del pincel, sino también grabadores, escultores, canteros de la Nueva España e incluso sangleyes avecindados en Manila realizaron imágenes de la advocación mariana más afamada de México. Prácticamente, no hubo técnica artística practicada en el virreinato mediante la cual no se hayan fabricado imágenes de Nuestra Señora de Guadalupe. Por las razones expuestas, sería raro que los frailes dominicos, con el apoyo de sus feligreses, no hayan hecho lo necesario para colocar una Guadalupana en el templo de la Asunción. Sin embargo, considero que se trataba de una imagen pictórica que no recreaba con fidelidad el ícono del Tepeyac. Al respecto, es factible entrever dos posibilidades:

- 1) Tal vez se trataba de una imagen que no fue realizada usando alguna de las calcas que derivaban del “perfil” en papel aceitado que poseía Juan Correa, por lo cual no se apegaba a las dimensiones del sagrado original. En otras palabras, se trataría de una de las imágenes “deformes y fuera de los contornos”, las cuales, de acuerdo con José de Ibarra, no fueron infrecuentes.

- 2) La segunda posibilidad es que se tratara de una Guadalupeana que hubiera sido pintada antes de 1751-1752, utilizando alguna de las siluetas mencionadas. En otras palabras, habría sido hecha antes de la inspección de 1751 y de la realización de las tres copias cabrerianas. Sin embargo, ese cuadro hipotético no se apegaba a las copias guadalupanas hechas a partir de esos años, que como ya se dijo, habían cambiado tanto en las tonalidades de sus colores como en la presencia del “ocho” en la túnica.

En suma, el trasunto mariano pintado por Vallejo se asemejaba más al prototipo que la hipotética guadalupana que habría sido adquirida en tiempos de los frailes dominicos. Lino Gómez Nepomuceno Galván seguramente buscó que la nueva Guadalupeana fuera valorada por su feligresía por aquellas cualidades. Desde el púlpito, el sacerdote en su calidad de orador llamaría la atención de la concurrencia sobre las características de la imagen pictórica adquirida gracias a su iniciativa. Pienso, incluso, que destacaría la inscripción que se halla a los pies de la Virgen, en la cual se asevera que dicho cuadro se asemeja al sagrado original, tanto en el número de rayos como de estrellas. Así pues, imagen y prédica debieron haberse conjuntado para destacar las particularidades de aquella obra pictórica.

La tela firmada por Francisco Antonio Vallejo no significó una ruptura con el pasado católico de Amecameca. En cierto modo, se trata de un caso que se asemeja a las obras efectuadas en el santuario del Señor del Sacromonte en la última década del siglo XVIII. Lino Nepomuceno Gómez Galván no obstaculizó el culto a ese Cristo, el cual había sido venerado desde la propia centuria de la implantación del cristianismo en el virreinato. Muy por el contrario, el sacerdote emprendió las transformaciones que en gran medida otorgaron a ese sitio su configuración actual. Con ello, el sacerdote seguramente se congració con la feligresía de Amecameca de finales del siglo XVIII.

De modo semejante, el cuadro de Vallejo no significaba la introducción de una nueva advocación mariana con la cual se buscaba desplazar la veneración a la Virgen de Guadalupe, máxime si ya existía una imagen guadalupana en Amecameca. En suma, a través de decisiones que implicaron la continuidad de devociones surgidas en los tiempos de los frailes dominicos, Lino Nepomuceno Gómez Galván demostró tacto y particular prudencia.

Con las obras realizadas durante su permanencia, el sacerdote daba nuevos bríos a cultos y devociones surgidas en el pasado dominico, a la vez que afianzaba con solidez la presencia del clero secular. Todo apunta que, durante su administración, Gómez no buscó introducir devociones para eclipsar o relegar cultos fuertemente arraigados —como indudablemente fueron el Señor del Sacromonte y la Virgen de Guadalupe—, lo cual hubiera significado un desatino que habría provocado rechazo y conflicto entre la feligresía de Amecameca (cabe decir, se trata de un error muy frecuente en la historia de la Iglesia Católica).

En un futuro, será preciso confirmar si aún existe la hipotética Guadalupana a la que me he referido, la cual tal vez no es aún conocida por hallarse en alguna parte del conjunto conventual a la cual no tienen acceso los fieles y visitantes.

Reflexiones finales

La mayoría de la población de la Nueva España nunca se postró ante el ayate de Juan Diego, ya que las dificultades y obstáculos para peregrinar hacia el santuario del Tepeyac fueron infranqueables para la mayoría de los habitantes del virreinato. Por ello, un cuadro como el de Francisco Antonio Vallejo posibilitaba a sus espectadores apreciar cuál era el aspecto de un ícono prodigioso que, tal vez, nunca contemplarían con sus propios ojos. Así ya lo ha expresado Sergi Doménech García:

la multitud de copias de una misma imagen de devoción permitía salvar la imposibilidad de encontrarse ante el original. Así, por ejemplo, mientras que la imagen original de la Guadalupeana no podía visitarse frecuentemente, sus copias permitían estar más cerca de ella.⁴⁵

Ciertamente, la obra pictórica no fue el único medio mediante el cual se difundió el culto a la Virgen de Guadalupe. Las estampas fueron esenciales para la difusión de las devociones y tenían indudables ventajas: producción en cierto modo masiva y costo infinitamente menor, así como transportabilidad.⁴⁶ Sin embargo, hubo un aspecto en el que el arte de la pintura siempre aventajó a las obras de los grabadores y otros artistas: solo los retratos pictóricos mostraban a los espectadores los colores que caracterizaban al sagrado original de la Virgen del Tepeyac, así como el dorado de su vestimenta y mandorla. Además, las obras sobre lienzo se distinguían por una vida mucho más prolongada que las estampas. Colorido y perdurabilidad, entre otras cualidades, se conjugaron dando ventajas a las obras hechas por pinceles sobre las estampas, y sobre otras obras de arte. Eventualmente, esas ventajas las tuvo la Guadalupeana de Amecameca.

Este trabajo ha pretendido evidenciar por qué la Virgen de Guadalupe de Vallejo fue una obra de suma importancia en Amecameca. No fue una simple copia de la Virgen del Tepeyac o un trasunto más. Detrás de ese cuadro hay aspectos como el prestigio de su autor asociado a esa advocación, o bien, existe el poder de esa imagen para generar la empatía del observador creyente.

45. Doménech, "Función y discurso", 83.

46. Doménech, 83-84.

Fuentes de investigación

- Aguirre Salvador, Rodolfo, coord. *Las visitas pastorales del Arzobispado de México, 1715-1722*, vol. I. Transcripción y edición documental por Berenise Bravo Rubio, Marco Antonio Pérez Iturbe y Daniel Rivera Rodríguez. México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación-UNAM, 2016.
- Álvarez Icaza Longoria, María Teresa. *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*. México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2015.
- Arroyo Moreno, María del Rocío. “El retablo del siglo XVII en la capital de la Nueva España”. Tesis doctoral, UNAM, 2008.
- Cabrera, Miguel. *Maravilla americana, y conjunto de raras maravillas, observadas con la dirección de la Reglas de el Arte de la Pintura en la prodigiosa imagen de Nuestra Sra. de Guadalupe de México*. México: Imprenta del Real, y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1756.
- Couto, José Bernardo. *Diálogo sobre la historia de la pintura en México*. Estudio introductorio por Juana Gutiérrez Haces y notas por Rogelio Ruiz Gomar. México: CONACULTA, 1995.
- Cuadriello, Jaime. “Cifra, signo y artilugio: el ‘ocho’ de Guadalupe”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 39, núm. 110 (2017): 155-204. DOI: <https://doi.org/10.22201/iiie.18703062e.2017.1.2593>.
- Cuadriello, Jaime. “Muros vestidos: santos investidos, colegiales re-vestidos. Las antiguas pinturas de San Ildefonso”. En *Antiguo Colegio de San Ildefonso*. México: Antiguo Colegio de San Ildefonso / CONACULTA / UNAM, 2008.
- Doménech García, Sergi. “Función y discurso de la imagen de devoción en Nueva España. Los ‘verdaderos retratos’ marianos como imágenes de sustitución afectiva”, *Tiempos de América. Revista de Historia, Cultura y Territorio*, núm. 18 (2011): 77-93. https://www.academia.edu/2095637/Funci%C3%B3n_y_discurso_de_la_imagen_de_devoci%C3%B3n_en_Nueva_Espa%C3%B1a_Los_ver

daderos_retratos_marianos_como_im%C3%Algenes_de_sustituci%C3%B3n_afectiva.

- Escamilla, Iván. “Clavigero en el quehacer intelectual y eclesiástico de sus discípulos: José Patricio Fernández de Uribe y Lino Nepomuceno Gómez Galván”. En *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*. Coordinado por Alfonso Alfaro, Iván Escamilla, Ana Carolina Ibarra y Arturo Reynoso. México: FCE/Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM/Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2015.
- Fernández de Echeverría y Veytia, Mariano. *Baluartes de México. Descripción histórica de las cuatro milagrosas imágenes de Nuestra Señora que se veneran en la muy noble, leal, e imperial Ciudad de México, capital de la Nueva España, a los cuatro vientos principales, en sus extramuros, y de sus magníficos santuarios, con otras particularidades*. México: Imprenta de D. Alejandro Valdés, 1820.
- Fernández, Martha. *Cristóbal de Medina Vargas y la arquitectura salomónica en la Nueva España durante el siglo XVII*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 2002.
- Fernando Álvarez Prieto, “Capítulo III. Opinión de los pintores que concurrieron a la información. Parte 2”. En *La virgen del Tepyac: historia, leyendas y tradiciones referentes a la maravillosa aparición de la virgen de Nuestra Señora de Guadalupe de México*. México: Universidad Autónoma de Nuevo León [en adelante UANL].
http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080027484_C/1080014952_T3/1080014952_49.pdf.
- Flores García, Karina Lisette. “El quehacer artístico-social de un pintor novohispano: José de Alzibar”. Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2013.

- García Pérez, Rigel. “De la cueva al sacromonte: cuerpos y territorios. El Santo Entierro del Amaqueme”. Tesis de Maestría, UNAM, 2008.
- Maza, Francisco de la. *La ruta de Sor Juana. De Nepantla a San Jerónimo*. 2ª edición. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura, 1995.
- Moyssén, Xavier. “Una gran pintura mural de la Real y Pontificia Universidad”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 9, núm. 36 (1967): 39-49. DOI: <https://doi.org/10.22201/iiie.18703062e.1967.36.842>.
- Mues Orts, Paula. *La libertad del pincel. Los discursos sobre la nobleza de la pintura en Nueva España*. México: Universidad Iberoamericana, 2008.
- Mues Orts, Paula. “El pintor novohispano José de Ibarra: imágenes retóricas y discursos pintados”. Tesis doctoral. UNAM, 2009.
- Ramírez Montes, Mina. “En defensa de la pintura. Ciudad de México, 1753”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 78, (2001): 103-128. DOI: <https://doi.org/10.22201/iiie.18703062e.2001.78.2011>.
- Rivera Hernández, Hayda Miriam. “Revisión histórica y artística de los elementos clasicistas en la pintura de Francisco Antonio Vallejo: *Glorificación de la Inmaculada*”. Tesis de Licenciatura. UNAM, 2013.
- Robin, Alena. *Las capillas del Vía Crucis de la Ciudad de México. Arte, patrocinio y sacralización del espacio*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 2014.
- Rubial García, Antonio. “Imágenes y ermitaños. Un ciclo hierofánico ignorado por la historiografía”, *Anuario de Estudios Americanos* 66, núm. 2 (2009): 213-239. DOI: <https://doi.org/10.3989/aea-mer.2009.v66.i2.323>.
- San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de. *Séptima relación de las Diferentes historias originales*. Edición por Josefina García Quintana. México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2003.

https://historicas.UNAM.mx/publicaciones/publicadigital/libros/septima_relacion/405.html.

Sanchiz, Javier. “El grupo familiar de Juan Gil Patricio Morlete Ruiz, pintor novohispano”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 35, núm. 103 (2013): 199-230. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=36929618007>.

Vargaslugo, Elisa. “Imágenes de la Inmaculada Concepción en la Nueva España”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 13 (2004): 67-78. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35501304>.

Vargaslugo, Elisa. “Un retablo del siglo xvii”. En *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O’Gorman*. Edición por Juan Antonio Ortega y Medina. México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM / Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1968. https://historicas.UNAM.mx/publicaciones/publicadigital/libros/114/114_04_26_Retablo.pdf.

LA SOLICITACIÓN EN LA PROVINCIA DE SAN DIEGO

✿ *Siglo XVIII*

ITZEL MARÍA LÓPEZ LEGUÍZAMO
MAESTRÍA EN ESTUDIOS REGIONALES,
CICSER-UAEM

[↻ volver a la tabla de contenido](#)



Este trabajo tiene como objetivo exponer el pecado de la solici-
tación desde una de las ramas de la orden franciscana, la
provincia de San Diego de México, con la finalidad de expli-
car a través de los archivos inquisitoriales dos tipos de denuncia por
actos deshonestos. Con ello, se muestra el comportamiento inmoral
de los frailes, la gravedad y las consecuencias de tal práctica, con-
siderada por la Iglesia Católica como delito grave. Esto fue así, ya
que no solo se cuestionaba el prestigio y credibilidad del clero, sino
de la misma Iglesia y sus instrumentos de control social, como el
sacramento de la penitencia.

Proceso de llegada y asentamiento de los franciscanos descalzos en Nueva España

La historia de la orden franciscana se remonta al siglo XIII, periodo
histórico marcado por el surgimiento de un nuevo estilo de vida con-
sagrado a Dios, llevado a cabo por hombres laicos en su búsqueda
de vivir de acuerdo con el Santo Evangelio y al cristianismo primi-
tivo. Los franciscanos fueron la primera orden mendicante fundada
por el entonces laico Francisco de Asís; el joven, hijo de mercaderes

italianos, decidió cambiar su vida tradicional y adoptar una nueva forma de vida a imitación de Jesús y sus discípulos: se dedicó a mendigar el sustento y anduvo al servicio de los leprosos, además se vistió con una túnica sencilla, ceñida con una cuerda; andaba con los pies descalzos, invitaba a la conversión y llamaba a todos al reino de Dios.

Otros compañeros atraídos por su forma de vida se le sumaron y se les conoció como los primeros compañeros del santo, Bernardo de Quintavalle, Pedro Cattini y Gil de Asís.¹ La fraternidad creció y con ello la madurez del grupo, por lo que el padre fundador escribió la *forma vitae*; a esa redacción se le denominó *regla primitiva* y, una vez terminada, Francisco se dirigió a Roma para obtener la aprobación de la regla y de su forma de vida. Recibieron del papa Inocencio III la aprobación verbal y el permiso para predicar en el año de 1210,² debido a ello, pasaba a ser una nueva orden religiosa y se identificaron ante la sociedad con el nombre de *hermanos menores*. La estabilidad de la orden duró poco tiempo, pues muy pronto empezaron a surgir los primeros conflictos internos derivados del modo de interpretar la regla original escrita por el fundador. La consecuencia inmediata de aquellos años de crisis, fue la división entre ellos, que se agravó con la muerte de Francisco en Porciúncula el 4 de octubre de 1226.³

La familia franciscana estuvo integrada por distintas ramas o divisiones derivadas de esas pugnas internas, las cuales se denominaron en el siglo XIII como *espirituales* y *comunidad*, en el siglo XV *observancia* y *conventualismo* y en el siglo XVI *regular observancia* y *estrecha observancia*.⁴ Una de las ramas del siglo XVI surgió con

1. Lázaro Iriarte, "Capítulo 1. Origen de la fraternidad evangélica. Proyecto de vida", *Historia Franciscana* (Valencia: Asís, 1979).

2. La segunda orden mendicante fundada fue la de Santo Domingo de Guzmán y tuvo su aprobación papal en el año de 1216; la Orden de San Agustín lo fue en el año 1245.

3. San Francisco fue canonizado el 16 de julio de 1228 por el papa Gregorio IX. Emilia Pardo Bazán, *San Francisco de Asís. Siglo XIII*, 4ª ed. (París: Librería de Garnier Hermanos, 1890), 193.

4. Marcela Corvera Poiré, "Estudio Histórico de la familia de franciscanos descalzos en la provincia de San Diego de México, siglos XVI-XX" (tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1995), 11.

el movimiento reformador en España llamado *descalcez* cuya reforma buscaba el retorno al estricto cumplimiento de la observancia del Evangelio y de la regla de San Francisco de Asís. Los iniciadores de la *descalcez* fueron fray Juan de la Puebla, fray Juan de Guadalupe y San Pedro de Alcántara, siendo este último el fraile que la consolidó de manera independiente y dio paso a un nuevo estilo de vida más pobre.⁵ A partir de la fundación de la provincia de San José, hecha por *los descalzos alcantarinos* (nombre con el que se les conoció popularmente a la fraternidad de San Pedro de Alcántara), se llevaron a cabo varias fundaciones tanto de conventos como de provincias; seis españolas y dos más en ultramar: la provincia de San Gregorio Magno de Filipinas y la provincia de San Diego de México, en Nueva España. En México se les conoció a los religiosos como “dieguinos” en honor al Santo patrón, y fueron auxiliares del clero secular, por lo que nunca se dedicaron a la evangelización en el territorio novohispano, pero sí ejercieron la predicación entre los fieles y la administración del sacramento de la confesión.

A diferencia de sus hermanos de Orden, la famosa misión de los doce apóstoles que llegó en 1524 bajo la dirección de fray Martín de Valencia, los franciscanos descalzos llegaron a América en 1577, porque tenían la misión de ir a Filipinas para dedicarse a la evangelización. Este grupo fundó los primeros conventos descalzos, que tiempo después pasarían a llamarse provincia de San Gregorio Magno de Filipinas. La ruta del viaje era España-Filipinas, lo que significó su paso por América; una vez en este territorio, los religiosos realizaron descansos en Veracruz, Puebla, la capital del virreinato, es decir, lo que hoy es la Ciudad de México, Cuautla, Taxco, hasta llegar finalmente a Acapulco para zarpar hacia el Sureste Asiático. El trayecto duraba alrededor de 6 meses y de los diecinueve religiosos que salieron, solo llegaron diez porque algunos de ellos enfermaron y

5. Paloma Vázquez Valdivia, “El constitucionalismo franciscano (tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2002)”, 65-74.

fallecieron durante el viaje. Los integrantes solo estuvieron de paso, pero la experiencia bastó para ver la necesidad de establecer una casa de descanso, principalmente para evitar el deceso de hermanos a causa de las dificultades del viaje.

La segunda misión llegó en 1580 con veintiocho franciscanos. Cuando arribaron, las autoridades novohispanas les prestaron la ermita de San Cosme, que estaba próxima al centro de la capital del virreinato, e iniciaron la fundación de sus conventos donde algunos de ellos sirvieron como casas de novicios cuya función era servir para la preparación y formación de nuevos aspirantes a tomar el hábito. Fue con la edificación del convento de San Diego de México que abandonaron esa ermita y este se convirtió en la matriz de toda la provincia, es decir, del conjunto de conventos fundados en una área geográfica delimitada y perteneciente a una familia religiosa unida bajo el ministro provincial. En 1599, la hermandad contaba con seis conventos ya establecidos y gestionaron ante las autoridades su separación de la provincia de Filipinas, a la cual estaban sujetas y que durante sus primeros años tenían la tarea de abastecerles de religiosos. A partir de su separación, nació la provincia de San Diego de México, con mayor autonomía e identidad propia.

Al alejarse de las misiones asiáticas, los dieguinos se caracterizaron por desempeñar el papel de coadjutor de párroco, los cuales ayudaban al sacerdote de la parroquia en el servicio del altar. Lo anterior les permitió llevar a cabo actividades como sermones, confesiones o predicaciones, ya que los descalzos no se dedicaron a la evangelización en Nueva España, principalmente porque esa tarea había sido dada a sus hermanos observantes y, en segunda, porque para el año en que llegaron posiblemente ya no había lugares por evangelizar en el centro del virreinato y su misión se encontraba en Filipinas.

La extensión conventual de la provincia estuvo marcada por la fundación de dieciséis conventos: Santa María de los Ángeles de Churubusco (1581), San Diego de México (1582), Santa Bárbara de Puebla (1591), San Ildefonso de Oaxaca (1592), San Bernardino en Taxco (1595),



Fig 5.1: *Novae Delineatio strictissime, S. Didaci Provinciae in Nova Hispania*, material cartográfico impreso. (Grabado, 18 x 29 cm por Antonio Ysart. Publicado en *Chronica de la Santa Provincia de San Diego de Mexico* [1682]: ff. 229–230 [México: Imprenta de Juan de Ribera]. Biblioteca Digital del Patrimonio Iberoamericano [BDPI]). © Biblioteca Nacional de España.

San Francisco de Pachuca (1596), San Antonio de Padua de Sultepec (1599), Nuestra Señora de la Guía de Acapulco (1607), San Antonio de Padua de Querétaro (1613), Santa María Magdalena de San Martín Texmelucan (1615), San José de Cuautla (1640), San Pedro de Alcántara de Guanajuato (1663), Nuestra Señora de la Concepción de Aguascalientes (1667), San Antonio de Córdoba (1679), San José de Tacubaya (1697) y Nuestra Señora de Guadalupe de Valladolid, Morelia (1761).

La legislación eclesiástica en torno al celibato y el amancebamiento

Uno de los principales problemas que enfrentó la Iglesia como institución fue el vigilar, combatir y castigar la conducta moral de los clérigos, tanto de seculares como de regulares. Para comprender la gravedad de las conductas consideradas por las autoridades eclesiásticas

como faltas, delitos o transgresiones, es importante conocer la legislación o la normatividad por las cuales se regía el orden y la vida sexual de sus miembros, así como la forma de proceder en contra de los infractores. Analizar las distintas legislaciones en la historia de la Iglesia que abordan este tema resulta ser una tarea sumamente compleja, por lo que este apartado solo ofrece una visión general.

De las primeras prácticas contrarias al ejercicio de la sexualidad en el cristianismo fue el *ascetismo*; esto consistía en que los hombres cristianos se desprendían de posesiones materiales y renunciaban a todo tipo de práctica sexual para la salvación de su alma: esos personajes pasaron a ser llamados “cenobitas”, porque se agruparon en comunidad para vivir de manera aislada.⁶ Sin embargo, ese estado siempre pareció difícil de conservar, porque desde la baja Edad Media existió la preocupación de que los miembros de las órdenes sagradas guardaran su continencia sexual.

En el año de 1073, la reforma gregoriana separó de manera definitiva a los clérigos que estuvieran en calidad vigente “*in sacris*” del matrimonio, pues aunque se aceptaba la validez del matrimonio, se declaraba la pérdida del oficio y de los privilegios, por lo que no quedaba de otra más que decidir cuál de los dos caminos tomar.⁷ El primer concilio de Letrán de 1123 y el segundo de 1139 mantuvieron la misma reforma y más aún se decretó la pérdida del oficio a los clérigos que no quisieran separarse de sus concubinas y, a partir de entonces, el impedimento matrimonial para todos los que quisieran la ordenación sacerdotal. A pesar de ese antecedente legal, fue hasta el cuarto concilio de Letrán que se consolidó como ley general el principio de tomar el estado célibe para todo el clero; esto significaba que las órdenes sagradas llevaban desde su ingreso el voto de castidad.⁸

6. Adriana Lucero Raya Guillén, *Las amistades ilícitas, los clérigos amancebados en el Obispado de Michoacán (1700-1815)* (tesis doctoral, El Colegio de Michoacán, 2011), 29.

7. Federico R. Aznar Gil, “La penalización de los clérigos concubinarios en la Península Ibérica (siglos XIII-XVI)”, *Revista Española de Derecho Canónico* 55, núm. 145 (1998): 503.

8. Raya Guillén, *Las amistades ilícitas*, ref. 6, 33.

Para la Iglesia resultó una lucha constante lograr establecer la obligatoriedad del celibato a todos los clérigos ordenados. El estado de vivir sexualmente solo a perpetuidad y la renuncia al matrimonio, en décadas posteriores, provocó que hubiese que castigar el concubinato, la relación marital entre un clérigo y una mujer laica, a través de su legislación. Debido a ello, el concilio ecuménico de la Iglesia católica presidida entre los años de 1545 y 1563, en la ciudad de Trento, Italia, fue convocado como respuesta a la Reforma protestante iniciada en Alemania por Martín Lutero en 1518; Lutero señalaba que el celibato era fingido y contrario al Evangelio porque el clero vivía sin respetarlo.⁹ Las autoridades eclesiásticas reaccionaron a tal postura y se propusieron revisar y definir la doctrina católica, aspecto importante de dicha reunión porque definió la postura respecto a la vida sexual de los clérigos. Además, declaró como un acto impuro el concubinato y evidenció que algunos clérigos consagrados a la vida religiosa se encontraban en ese mal estado, debido a que su mal comportamiento provocaba escándalos entre la feligresía. Por esos motivos y para poner un freno a tales prácticas:

Prohíbe el santo Concilio á todos los clérigos, el que se atrevan á mantener en su casa, ó fuera de ella, concubinas, ú otras mageres dé quienes se pueda tener sospecha ni á tener con ellas comunicación alguna; á no cumplirlo asi, impongánseles las penas establecidas' por los sagrados cánones, y por los estatutos de las iglesias. Y si amonestados por sus superiores, no se abstuvieren, queden privados por el mismo hecho de la tercera parte de los frutos, obvenciones y rentas de todos sus beneficios y pensiones [...].¹⁰

Al tomar en cuenta las disposiciones del Concilio de Trento — sínodo que tuvo gran influencia en el mundo católico y que sirvió

9. Ricardo García-Villoslada, *Martín Lutero. II: en la lucha contra Roma*, 2ª ed. (Madrid: Editorial católica, 1976), 44.

10. Ignacio López de Ayala, trad, "Sesión xxv, Capítulo xiv", en *El Sacrosanto y Ecuménico concilio de Trento*, 2ª ed. (Barcelona: Imprenta de Ramón Martín Indán, 1847), 378.

de eje rector para las reunieron posteriores, en Nueva España—, se llevó a cabo el tercer concilio provincial mexicano celebrado en 1585, siendo el sínodo de mayor relevancia y el que enfatizó y profundizó sobre la falta inmoral del concubinato. Además, consideró como delito grave el *amancebamiento*, pecado considerado como la cohabitación en vida marital y sexual sin estar casado, principalmente porque ocasionaba escándalos en el pueblo, además del insulto y ofensa al sacramento del matrimonio. Por lo anterior, el sínodo consideró:

que el vicio de la inconsistencia es más grave, más torpe y más pernicioso en los eclesiásticos seglares, [...] no pierdan de vista la continencia e integridad de vida que corresponde su estado; conforme al decreto del tridentino, establece y manda que ningún clérigo de orden sacro, de cualquiera calidad que sea, se atreva a tener concubina dentro o fuera de su casa, ni frecuente casas semejantes mujeres, no tenga trato ni comunicación con ellas.¹¹

Las leyes de la Iglesia hicieron obligatoria la abstinencia sexual a través del voto de castidad, y siguieron ejercieron una larga lucha contra las prácticas ilícitas del concubinato y el amancebamiento. Sin embargo, pese a los castigos que se imponían, algunos frailes decidieron seguir con esa vida poco moral. Para erradicar la práctica, en el año de 1478, los Reyes católicos fundaron el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, cuyo propósito era vigilar y mantener la ortodoxia católica de sus reinos y, al mismo tiempo, sirviera como instrumento de control moral y social. En Nueva España comenzó de forma monástica en 1522 y en el año de 1571 quedó establecido el Santo Oficio de manera oficial, con el primer inquisidor, Pedro Moya de Contreras, quien estableció el Tribunal de la Fe en la Ciudad de México.¹²

11. Leticia Pérez Puente, Enrique González González y Rodolfo Aguirre Salvador, “Concilio III provincial mexicano celebrado en México en el año 1585. Aprobación del concilio confirmación del sínodo provincial de México Sixto v, Papa para futura memoria”, en *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, coord. María del Pilar Martínez López-Cano (México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2014), 248.

12. Richard E. Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI* (México: FCE, 1981), 16-18.

Esta institución tenía por cargo vigilar la pureza de la fe, perseguir y juzgar a quienes atentaban contra los dogmas del catolicismo, corregir actitudes y comportamientos pecaminosos, principalmente en cuestiones religiosas, la moral sexual y prácticas hechiceriles:

En Nueva España, los procesos más numerosos más de la tercera parte del total corresponden a delitos religiosos menores, reniegos, blasfemias, palabras y acciones escandalosas, etc. Luego viene el grupo de las transgresiones que tienen implicaciones sexuales, poligamia, y bigamia, solicitación, dichos contra la castidad, la virginidad, y favorables a la fornicación, al amancebamiento. La herejía llega modestamente en la tercera posición, delante de las prácticas de magia, erótica, el uso de hierbas, de procedimientos adivinatorios con fines diversos, etc.¹³

Con la legislación de la Iglesia se puede discernir el recorrido legal que las autoridades implementaron para normar la vida sexual de los clérigos, lucha que no fue fácil, ni práctica porque tampoco se suprimió completamente.

La solicitación en la provincia de San Diego

Entre las trasgresiones de orden sexual como el concubinato y el amancebamiento, también figura el delito de la *solicitación*: esta se daba cuando los clérigos confesores, antes, durante o después del acto de la confesión, seducían con palabras, actos o gestos a sus confesantes para pedir favores sexuales.¹⁴ Esta falta se cometía a partir de tres formas: 1) *actos torpes*, que consistían en tocamientos en cabeza,

13. Solange Alberro, *Inquisición y Sociedad en México 15671-1700* (México: FCE, 1988), 169-170.

14. El delito de solicitación solo era perseguido por la Inquisición cuando era cometido durante la administración del sacramento de la penitencia; si era realizado antes, después o fuera del confesionario, le competía a la Justicia Eclesiástica Ordinaria. Véase: Alberro, *Inquisición y Sociedad en México 15671-1700*, ref. 13, 178.

cara, manos, rodillas y partes íntimas de la mujer y, en el caso de los hombres, tocamientos en partes íntimas; 2) las *conversaciones ilícitas*, y 3) las *preposiciones deshonestas* giraban en torno al orden sexual.¹⁵

En el sacramento de la penitencia los feligreses acudían ante un sacerdote y declaraban con arrepentimiento sus faltas o pecados, paradójicamente, fueron los confesores quienes mostraron un comportamiento inmoral, valiéndose del confesionario como el medio para llevar a cabo sus fechorías. Para evitar que esa mala *praxis* siguiera persistiendo, desde 1565 se estableció el confesionario como un lugar cerrado, caracterizado por una rejilla o cancel que sirviera como barrera para restringir así el mayor contacto y tocamiento entre el confesor y sus confesantes.¹⁶ Pese a los esfuerzos por imponer distancia, el cancel no fue un impedimento para que los sacerdotes cometieran sus faltas, pues en algunos casos las denuncias demuestran que tales transgresiones se cometían cuando el clérigo sacaba los dedos por las rejillas con el fin de tocar a sus “hijas espirituales”. La gravedad de la sollicitación fue por la violación directa del voto de castidad, la ofensa del sacramento, la lujuria, el sacrilegio y las sospechas de herejía; esto fue así porque los solicitantes atentaban contra la santidad del sacramento de la penitencia y se ponía en duda su fe porque se ofendía a Dios y su mandato, por lo tanto: “si la Inquisición llega entonces a castigar, sanciona más bien el escándalo que de ello resultó que la misma transgresión”.¹⁷

Durante el periodo colonial, la sollicitación en el acto de la confesión fue uno de los delitos más perseguidos por la Inquisición, por lo que esta institución emitía constantes *edictos* para frenar los abusos; la proclama de fe recordaba guardar el celo religioso y denunciaba las

15. Jorge René González Marmolejo, “Clérigos solicitantes, perversos de la confesión”, en *De la Santidad a la perversión. O de porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, ed. Sergio Ortega (México: Grijalbo, 1986), 239-251.

16. María Ruíz Ortiz, “Sexo y confesión. Actitudes pecaminosas e Inquisición: el clero ante el Santo Oficio”, *Andalucía en la Historia* núm. 21 (2008): 56-59.

17. Alberro, ref. 13, 146.

prácticas que se consideraban contrarias. El asunto nunca fue uniforme, pero gracias a los edictos se pueden hacer aproximaciones para entender los periodos de mayor interés, pues esas proclamas reflejaban la preocupación por frenar tal delito.¹⁸ Particularmente para el caso de la provincia de San Diego de México se tienen registrados 49 casos de solicitud en los expedientes de la Inquisición durante los siglos XVII y XVIII. De estos muy pocos llegaron a ser procesados y más grave fueron las reincidencias; en su conjunto reflejaron la relajación moral interna, el incumplimiento del voto de castidad, la falta de obediencia, la falta de vigilancia de los superiores hacia su comunidad, tal como se refleja a continuación (Tabla 5.1):

Tabla 5.1: Denuncias en contra de frailes dieguinos por solicitud

| N. | Nombre | Fecha | Lugar | Tipo |
|----|------------------------------|-------|------------|---------------|
| 1 | Francisco de Sant Josephs | 1608 | Sin nombre | Testificación |
| 2 | Agustín de Cisneros | 1609 | Taxco | Denuncia |
| 3 | Bartolomé Martínez | 1612 | Chiapas | Testificación |
| 4 | Cipriano Bermejo | 1612 | Chiapas | Testificación |
| 5 | Juan Díaz | 1614 | Michoacán | Testificación |
| 6 | Juan Gutiérrez | 1617 | Taxco | Testificación |
| 7 | Pedro de García | 1620 | Puebla | Testificación |
| 8 | Sin nombre | 1620 | Puebla | Testificación |
| 9 | Alonso de la Madre de Dios | 1620 | Pachuca | Testificación |
| 10 | Juan de San Diego (2ª parte) | 1626 | Sin nombre | Testificación |
| 11 | Juan Muñoz (2ª parte) | 1626 | Taxco | Testificación |

18. Jorge René González Marmolejo, "Del delito de solicitud en los edictos del Tribunal del Santo Oficio, 1576-1819", en *Seis ensayos sobre el discurso colonial. Relativo a la comunidad doméstica. Matrimonio, familia y sexualidad a través de los cronistas del siglo XVI, el Nuevo Testamento y el Santo Oficio de la Inquisición*, núm. 35 (1980): 169-182.

Tabla 5.1: Denuncias en contra de frailes dieguinos por solicitud

| | | | | |
|----|----------------------------------|------|------------|-------------------|
| 12 | Juan de la Cruz | 1650 | México | Testificación |
| 13 | Francisco de Zamora | 1662 | México | Testificación |
| 14 | Antonio de Santander (misionero) | 1663 | México | Proceso |
| 15 | Sebastián de Contreras | 1663 | México | Proceso |
| 16 | José Sotomayor | 1692 | Taxco | Fiscal |
| 17 | Ignacio Navarrete | 1713 | Puebla | Denuncia |
| 18 | Andrés de S. | 1713 | Puebla | Fiscal |
| 19 | Francisco de Ortega | 1723 | Puebla | Fiscal |
| 20 | Francisco Molinos | 1735 | Toluca | Fiscal |
| 21 | Joaquín Perdomo | 1749 | Churubusco | Denuncia |
| 22 | José Herrera | 1751 | México | Fiscal |
| 23 | José Ignacio Morenos de Avalos | 1753 | Pachuca | Fiscal |
| 24 | José de Antonio Satelices | 1753 | México | Fiscal |
| 25 | Pedro de Valladolid | 1754 | México | Fiscal |
| 26 | Pedro Alfonso de Valladolid | 1754 | Ixtapan | Relación de causa |
| 27 | Joaquín Perdomo | 1757 | Pachuca | Causa |
| 28 | Buenaventura Pérez | 1758 | México | Fiscal |
| 29 | José Martínez | 1758 | Actopan | Relación de causa |
| 30 | José Agustín de Mener | 1760 | México | Fiscal |
| 31 | Juan de Oria | 1760 | México | Fiscal |
| 32 | José de Avelafuerte | 1760 | Tizayuca | Fiscal |
| 33 | Francisco de Vera | 1762 | Orizaba | Fiscal |
| 34 | José Valdetaro | 1762 | México | Fiscal |

| Tabla 5.1: Denuncias en contra de frailes dieguinos por solicitud | | | | |
|--|-------------------------------------|------|------------|-------------------|
| 35 | Manuel de Herrera | 1763 | Tacubaya | Fiscal |
| 36 | Juan de Dios | 1764 | México | Denuncia |
| 37 | Pedro de Valladolid | 1766 | México | Fiscal |
| 38 | Pedro Alday | 1768 | México | Fiscal |
| 39 | Ramón Sánchez | 1772 | Querétaro | Relación de causa |
| 40 | Francisco Orts (misionero) | 1773 | Pachuca | Fiscal |
| 41 | Sin nombre | 1777 | Puebla | Denuncia |
| 42 | Manuel Popado | 1780 | Cuatla/Mex | Fiscal |
| 43 | Francisco Nereo Sánchez de la Santa | 1782 | México | Fiscal |
| 44 | José Joaquín de la Barrera | 1784 | Churubusco | Fiscal |
| 45 | Vicente de Llanos | 1784 | Puebla | Fiscal |
| 46 | Antonio de Consuegra (misionero) | 1787 | Pachuca | Fiscal |
| 47 | Antonio de Gamboa | 1789 | Sin nombre | Actos seguidos |
| 48 | Antonio de Gamboa | 1791 | Sin nombre | Proceso |
| 49 | Agustín Gómez | 1797 | México | Denuncia |

Tab. 5.1: Denuncias en contra de frailes Dieguinos por solicitud. Elaboración propia con datos del Fondo Inquisición 61, Archivo General de la Nación.

De la tabla anterior, sobre denuncias por solicitud, se puede observar que el registro para los frailes de la provincia de San Diego de México inicia en el año de 1608 y culmina en 1797, con un total de 49 casos registrados. Para el siglo XVII se encuentran dieciséis casos, con un claro incremento de dieguinos acusados en el siglo XVIII, con 33 casos. Probablemente esto sucedió así, puesto que durante el siglo

xviii la corona española ejercía su mandato bajo la influencia de las ideas ilustradas, por lo que tomó mayor vigilancia hacia la conducta moral de la sociedad novohispana con el fin de implementar un nuevo modelo de sociedad, cuyo plan cuestionó la función que efectuaban los eclesiásticos, así como su poder y, al mismo tiempo, hizo más notoria la vida transgresora del clero.¹⁹

El tipo de expediente quiere decir que algunos presentan la causa/motivo, es decir, la denuncia, o menciona la persona que emite el documento o la fase en la que se encuentra el caso, como el seguimiento o las testificaciones. El proceso refiere a la investigación de principio a fin, que en este caso solamente hubo tres, porque solamente se presentaban acusaciones cuando las denuncias tenían suficiente fundamento.

Generalmente un proceso se iniciaba con una denuncia o acusación, fuese de manera oral o escrita, en presencia del fiscal y del notario. Se le informaba al denunciado los motivos por los cuales compadecía ante el Tribunal, se le interrogaba y juraba decir verdad. Posteriormente, el Juez llevaba a cabo las investigaciones para fundamentar la denuncia con las testificaciones, es decir, se interrogaban a más personas. La orden de prisión se podía dar en cualquier momento. Se le asignaba al reo audiencias donde se realizaban interrogatorios acerca de lo que se le acusaba, en presencia del abogado defensor. De ser necesario, se seguían llevando a cabo la recolección de más testificaciones y estas debían ser ratificadas dentro de un plazo de veinticuatro horas ante los jueces y luego se procedía a su publicación y era llamado el reo a responder a ellas. El caso terminaba con la publicación por escrito de la sentencia de fe. Hay que tener en cuenta que el procedimiento siempre fue adaptado de acuerdo con las circunstancias propias en que se desarrollaba, por lo que nunca fue aplicado con exactitud.²⁰

19. Raya, "Sexo y confesión", ref. 6, 1.

20. María del Camino Fernández Giménez, "La sentencia inquisitorial", *Manuscripts: Revista d'història moderna*, núm. 17 (1999): 119-140.

Se encontraron tres frailes que tuvieron reincidencias (marcadas con asterisco), es decir, más de una vez fueron denunciados. La tabla anterior únicamente muestra los casos registrados en los expedientes de la Inquisición, pero existieron delitos que no fueron identificados como tales o aquellos que fueron denunciados pero no tuvieron seguimiento, algunos otros que se persiguieron más no hubo sanciones: el Santo Oficio no tenía cuenta de todos los delitos, ni tampoco podía reprimirlos en su totalidad.²¹ Sobre los lugares más frecuentes de solicitaciones se encontraba la Ciudad de México, seguida de Puebla, estas eran las grandes ciudades donde los frailes estaban en constante comunicación con la población; lo mismo sucedió en Pachuca y Taxco, que, al ser centros mineros, se relacionaban más con las mujeres.

Como se mencionó anteriormente, la solicitación persistió y junto a ellos los edictos tratando de frenarlos. Así, el 24 de marzo de 1713 los inquisidores emitieron una proclama que mandaba que todas las mujeres se debían confesar a través de las rejillas de los confesionarios y se debía realizar en el cuerpo de la Iglesia, no en capillas, claustros, sacristías; se especificaba que los confesores debían estar sentados en la parte de adentro con la reja o cancel cerrado y las mujeres en la parte de afuera. Prohibían a los confesores que, por ninguna causa o pretexto, tuvieran otras conversaciones con los penitentes, antes o después de la confesión porque tenían entendido que no se observaba lo que les reiteraban en los edictos; se mandaba a pena de excomunión mayor al que no cumpliera con lo dicho.²² El objetivo de estos documentos inquisitoriales era insistir en el cumplimiento de los principios de la religión y tratar de hacer que los religiosos cumplieran con sus votos. Sin embargo, algunos confesores ignoraron esas disposiciones como se observa a continuación.

21. Alberro, *Inquisición y Sociedad en México 15671-1700*, ref. 13, 147.

22. AGN, *Indiferente Virreinal*, Caja 1259, exp. 013, f. 1.

El primer caso es una denuncia que hizo fray Juan de Dios, religioso traspuesto de la provincia de San Diego, en contra de fray José Herrera, por haber cometido el crimen de sollicitación *ad turpia* (actos deshonestos). El denunciante acudió el 20 de marzo de 1764 ante el Santo Tribunal para hacer la denuncia, debido a que se le pidió, en término de dos días, que presentara por escrito lo que verbalmente había informado y en cumplimiento de su obediencia declaró: con el motivo de haber recibido orden de su provincial fray Pedro de Ruiz, para que investigara la conducta que seguía en el confesionario el padre fray José de Herrera, hijo de dicha provincia. El día 14 de marzo, el denunciante acudió al convento de San José de Tacubaya, donde moraba dicho religioso, para practicar las diligencias y habiéndole hecho varias preguntas le declaró que: se encontraba en el confesionario (fray José de Herrera), confesando a una mujer llamada María, la que le dijo que no tenía en su casa lugar o reclinatorio para hacer la disciplina que no era dada por penitencia sino por mortificación, y que entonces él le respondió a la mujer que la podía hacer en el confesionario, que daba a la puerta del costado de la Iglesia, expresándole a fray Juan de Dios (mientras lleva a cabo su interrogación), no haber dado dicha respuesta con malicia.

Prosiguió el denunciado a mencionar que después subió para el coro, en el acto de la comunidad que se ofrecía, se retiró a la celda y el prelado lo mandó que bajara para cuidar la Iglesia.²³ Y que, entonces, la penitente se encontraba realizando el ejercicio de la disciplina en el lugar que él mismo le había recomendado. Por su parte, fray José Herrera se dirigió al lugar que le ordenó su prelado haciendo ruido, cuando en ese momento, por el hueco llamaron por su nombre y que se tapó la cara con el hábito porque escuchó los azotes; al llegar halló a la penitente llamada María, arrimada por la espalda, con la parte cubierta de la cintura abajo y esbozó que la descubrió y la azotó diciéndole con fervor y que inmediatamente él mandó a que la

23. AGN, *Inquisición* 61, vol. 1050, exp. 7 C, fs. 138

penitente le azotara, como en efecto lo ejecutó y argumentó que había procedido con sana intención, terminando así con lo declarado. Advirtió el expresado fray Juan de Dios, en cumplimiento de las diligencias en forma, lo consultó y denunció ante el Santo Oficio todo lo declarado por el denunciado padre predicador fray Joseph de Herrera en caso necesario se lo ratificó. Finalmente fue firmado por el padre fray Juan de Dios.²⁴

El ejemplo anterior refleja una denuncia por actos deshonestos, es decir, la parte en que el padre azotó a la mujer que estaba en disciplina y luego que él mismo le solicitara a ella los azotes. El expediente es relativamente corto por lo que no entra en detalles, ni menciona datos del denunciado y de la denunciante, tampoco hay un seguimiento a la causa y una conclusión del mismo; estas características son propias del tipo de expediente que se lee. Se hizo la acusación por mandato del superior de toda la provincia, lo cual menciona fray Juan de Dios que se pidió investigar la conducta de fray José Herrera, mismo religioso que en 1751 ya había sido denunciado (como se presentó en la tabla 1). Pese a la poca información que ofrece el documento, es una buena referencia para saber los tipos de actos inmorales que se llevan a cabo.

El siguiente caso es un proceso en contra de fray Ramón Sánchez, Definidor de la provincia de San Diego de México por el delito de solicitación. Inició el 24 de junio de 1772 con la denuncia que hizo ante el comisario de Querétaro, María Josefa de Lara, española, doncella de 26 años. Declaró que habiendo cinco años en que yendo a confesarse a la Iglesia de San Antonio de Padua, de Querétaro, estaba fray Ramón sentado en el confesionario y cuando llegó la denunciante, se persignó y sin decir palabra alguna, comenzó el padre a meter los dedos por la rejilla del confesionario para descubrirle el rostro que llevaba cubierto con el manto y le dijo que por qué iba tan tapada,²⁵ la

24. AGN, *Inquisición* 61, vol. 1050, exp. 7 C, fs. 139

25. Archivo Histórico Nacional [en adelante AHN], *Inquisición*, 1732, exp. 57, f. 1.

denunciante no dijo nada. Fue citada por el padre a las nueve del día siguiente y habiendo ido, se arrodilló y le preguntó si la visitaban otros religiosos a lo que respondió que sí y fray Ramón le dijo que, si visitándola él, lo iba a querer, ella no dijo nada y prosiguió nuevamente a tocarle el rostro a través de las rejillas. La denuncia fue ratificada al tercer día, donde dijo que también le preguntó dónde vivía y no dio razón de ello. El comisario informó que el reo tenía buena reputación de religioso y la mujer era de vida honesta y buena religiosa.

El seguimiento a la causa (denuncia) se procedió con los capítulos 4.º y 5.º de la acusación, cuando fue llamado el denunciado ante el Tribunal, ahí se le hicieron cargos al reo por lo que declaró la denunciante. Fray Ramón respondió que podría haber sucedido lo que se le acusaba, pero que no se acordaba. Sin embargo, afirmó que si lo practicó no fue con la intención de sollicitarla, pero sí se acordaba de haber metido los dedos por la rejilla del confesionario, “y también que no solo en una ocasión, sino en varias, y con diferentes mujeres ha practicado el levantarles con el dedo, por la rejilla en el confesionario la punta del manto hasta verles algunas la cara”.²⁶ Agregó que no se acordaba de haber hecho las preguntas que se le exponían.

Una segunda denuncia llegó el primero de noviembre de 1772, cuando compareció ante el comisario, María Estefanía Lugarda Buenarrosa, española de 21 años, casada con un maestro de escuela de primeras letras. Expuso que estando en la Iglesia de San Antonio de Querétaro, hacía ocho meses que se negó a confesarse con fray Ramón. En una tarde, él había ido a la casa de la denunciante y sentándose donde ella estaba empezó a sollicitarla, a que pecara con él, por un rato intentó hacerlo con varias palabras y retirándose la denunciante, se fue el padre de su casa y no volvió a confesarse nunca más con él. Lo ratifico y nada agregó. En el capítulo 6.º y 7.º de la acusación, fray Ramón dijo que dio limosnas a varias mujeres debido a que en el confesionario ellas le manifestaban sus necesidades

26. AHN, *Inquisición*, 1732, exp. 57, f.1.

y le decían que sus maridos no las “surtían”. Negó los hechos que se le expresaban porque de ser así se acordaría. En la publicación repitió haber dado limosnas a mujeres y se acordaba de haberlo practicado con la mujer de un maestro de niños llamado Cabello por haberse quejado de que no la “surtía”. El comisario informó que el denunciado se hallaba en el convento de Aguascalientes como guardián y estuvo un tiempo como morador en el convento de Querétaro.

Comunicando el traslado al señor fiscal, este expresó que la primera denuncia concluía en sollicitación y que en la segunda no había suficiente prueba para proceder en la causa, por lo que pidió que se pusiese en la letra. Fue hasta la tercera denuncia cuando se procedió; el 16 de marzo de 1777 acudió ante el comisario Martha Ana Gertrudis Camargo, española, doncella de 19 años, para denunciar a fray Ramón. Durante cuatro meses, Martha Ana fue a confesarse a la Iglesia del convento de San Antonio, y estando él en el confesionario:

metió los dedos por la rejilla del confesionario y la estuvo tentando la cara, después la boca, y la barba, y luego bajó la mano a tentarla el cuello junto al pecho, porque sacando los dedos de arriba los metió más abajo por los agujeros de la rejilla, sin haberla dicho cosa alguna provocativa.²⁷

Luego de eso ya no quiso confesarse y se fue, hasta que días después confesándose con un padre de la Santa Cruz de Querétaro la mandó a denunciar. Se ratificó y no agregó más.

En los capítulos 8.º y 9.º de la acusación, se le hizo cargo por los hechos, y respondió que era cierto haber practicado lo que se le acusaba. Agregó que no había gravedad porque lo hacía como una acción natural, en la publicación nada añadió. Se agregó la tercera denuncia a las anteriores y se pasó al señor fiscal el 10 de abril de 1777 y el 12 el reo compareció espontáneamente al Tribunal y expuso que con

27. AHN, *Inquisición*, 1732, exp. 57, f. 2.

varias mujeres seculares sacaba los dedos por las rejillas del confesionario “para tocarles el rostro, las manos, y a algunas los pechos, sin llevar intención mala de provocarlas y sí por una inclinación natural, para que no hicieren una mala confesión callando algunos pecados, como lo había logrado en algunas personas”.²⁸ Dijo que no tuvo intención de saber sus nombres, ni sus apellidos, por no tener intención de sollicitarlas y tampoco sabía dónde vivían, solo de algunas que se lo dijeron justificando que no podían ir a confesarse seguido por vivir lejos, sin embargo, no las visitó. Más tarde pidió que si era necesario decir los nombres de las mujeres se le diera tiempo para hacerlo y de igual forma pidió que se le permitiera su asistencia al capítulo del 19 de abril, que estaba convocado. Compareció el 2 de mayo, habiendo reconocido la denuncia, presentó una lista con más mujeres que había tocado en el confesionario con la especificación siguiente:²⁹

1. doña Antonia de Palencia: tocó en varias ocasiones las manos y el rostro.
2. doña María Ignacia Terrenos: mismas acciones en varias ocasiones.
3. doña María Isabel de Pasos: practicó lo mismo.
4. doña María Ana Jacobo: tocó de la misma forma.
5. doña Joaquina Ferrusquía: las mismas acciones y en ocasiones tocó el pecho.
6. doña Josefa Ordaz: tocó el pecho y las mismas acciones.
7. Una parienta (no sabe nombre): mismas acciones y tocó el pecho.
8. doña Antonia (viuda del médico): mismas acciones y en cuatro o cinco ocasiones los pechos y la nariz.
9. doña Felipa de Cepeda (casada): tocó rostro y manos.
10. Josefa de Araujo (casada): las mismas acciones.

28. AHN, *Inquisición*, 1732, exp. 57, f.3.

29. AHN, *Inquisición*, 1732, exp. 57, f.3.

11. Una criada llamada María (Josefa Bartola Aguilar): tocó pechos y nariz.
12. doña (María) Ana la Botello (viuda): tocó rostro y manos.
13. María Vicenta (Medrano): mismas acciones, tocó pechos y nariz.
14. María Gertrudis “la poblana”: mismas acciones, tocó pechos.
15. Dos hermanas Beatas (del Carmen y de San Francisco): tocó cara y rostro.
16. doña María Villegas: solo tocó manos y rostro.
17. “La mujer del sujeto que expresa”: tocó pechos.
18. María Bárbara: mismas acciones y pechos.
19. Otras varias mujeres: mismas acciones, pechos y nariz.

Se prosiguió en la Audiencia a preguntarle si los tocamientos que expuso en su denuncia habían sido todos en el confesionario, antes o después de la confesión y dijo que:

Los había ejecutado en el acto mismo de la confesión, llevado a las razones que tenía expuestas, y a levantarlas, que por temor, y vergüenza no dejaren de hacer una entera confesión: que por entonces no tubo consideración de la malicia de los referidos actos, o tocamientos, pero que leyendo después al padre Villaplana, había visto que cualquiera leve tocamiento en el confesionario con las penitentes, era materia denunciabile, y que por esta razón, había compadecido teniendo como tenía por pecados graves los citados tocamientos.³⁰

En los capítulos 10 y 11 de la acusación se le formaron cargos. Agregó que se denunció espontáneamente esperando que el Tribunal con su piedad hiciese el mérito que correspondiera a su buena disposición. En el capítulo 12 dijo ser cierto que tocó a dichas mujeres en las manos, cara y pechos, pero que no las sedujo, no las engañó, no fueron ilícitos los tocamientos y las mujeres no le habían reclamado.

30. AHN, *Inquisición*, 1732, exp. 57, f.4.

Para su defensa, mandó suspender el traslado que se había comunicado al señor fiscal. Ante esto, el comisario de Querétaro procedió a revivir las declaraciones y a realizar las testificaciones a todas las mujeres de la lista para verificar si actuó maliciosamente o no.

El 3 de mayo de 1778 se le tomó declaración a doña María Isabel de Pasos, dijo que al confesarse con fray Ramón Sánchez este sacó los dedos por la rejilla del confesonario y le tocó el rostro una y otra vez. No notó en el padre acción ni palabra provocadora. Se interrogó a la señora Villanueva y dijo que fray Ramón jugaba con los dedos en la rejilla del confesonario, tampoco sabía que lo hubiese hecho con otras hijas de la confesión. A ninguna les dijo palabra alguna por lo que no sentían que tuviera malicia. Se interrogó a doña Ignacia Terrenos, pero no dijo nada.

María Josefa Bartola Aguilar, criada de doña Josefa de Araujo, declaró que confesándose con fray Ramón le tocó las manos nada más, no le notó entonces ni después palabra ni acción provocativa, tampoco sabía que le hubiese sucedido lo mismo a otras mujeres. Hacía seis años que se confesaba con él y a veces le tocaba la nariz y otras los labios, y algunas otras las varillas del ajustador (sostén) pero nunca le dijo palabra alguna ni realizó ninguna acción provocativa. Escuchó decir de una “Ana” a quien, estando en el confesonario con el padre, este le picaba los ojos con los dedos. En la ratificación dijo que le picaba el pecho y el cuello.

María Ana de la Trinidad Coro, española, doncella de 25 años, declaró que al estar en la confesión con fray Ramón, este sacaba los dedos por la rejilla y le tocaba la nariz, sin haberle notado acción o palabra provocativa; añadió que envió a confesar con dicho padre a dos niñas de nueve y diez años porque tenían miedo y vergüenza de confesar, le rogó que las tratara con cariño y agrado para que no hicieren mala confesión. Después escuchó decir a una de ellas que el padre le había hecho cariño y le había tocado la nariz con los dedos.

María Josefa de Ordaz, doncella de 21 años, declaró que llevaba más de dos años que no se confesaba con un religioso llamado

Ramón Sánchez y en el tiempo que se confesó con él, sacaba un solo dedo por las rejillas del confesionario y le picaba los ojos, narices, mejillas, sin haber notado acción o palabra provocativa.

Se interrogó a doña María Joaquina de Perrusquía y dijo que hacía tres años que al tiempo de confesarse con fray Ramón inmediatamente después de la confesión él metía los dedos por la rejilla y le tocaba la nariz, la boca, le apretaba el dedo, solía decirle a veces “a Dios hijita, me alegro que estés buena”,³¹ pero no notó palabra ni acción provocativa en el confesionario. Dijo que estando enferma en una ocasión la fue a visitar y le “hizo mucho cariño” y que al tiempo de abrazarla juntaba su rostro con las mejillas de ella, le arrimaba el cuerpo cuando estuvieron sentados y le agarraba la mano por un rato, y a veces le ponía la suya en la rodilla.

Al final de los capítulos 11 y 12 de la acusación, fray Ramón respondió sobre los hechos diciendo que sacaba un dedo por efecto natural sin otro fin, había practicado tales acciones, pero sin intención de dañarlas. Se examinó a doña Isabel de Araujo, quien declaró las mismas acciones y por no encontrar palabra ni acciones provocativas no dejó de confesarse con él. Comentó saber que María Bartola, su criada, y una niña beata del Carmen llamada “Mariquita”, se hacían burla diciendo que dicho padre les picaba los ojos al tiempo de confesarse con él, sin tomarlo con malicia, sino por manía y que por eso se reían. Se examinó el 8 o 9 de junio a María Antonia Perrusquía, pero no dijo nada, sin embargo, acudió espontáneamente al día siguiente y dijo que hacía mas de un año que no se confesaba con fray Ramón y en el tiempo que lo hizo le tocó la nariz, mejillas, barba y las manos, sin palabra provocadora. Escuchó decir de sus primas Joaquina Perrusquía y Josefa Ordaz lo mismo, al igual que Gertrudis Peñarandas.

María Josefa Ruiz, española, doncella, beata de San Francisco, declaró que en dos o tres ocasiones al confesarse fray Ramón, sacó los

31. AHN, *Inquisición*, 1732, exp. 57, f. 6.

dedos por la rejilla y le tocó las manos, le pareció que fue violento por no detenerse, pero no le vio palabra o acción provocativa. Asimismo, doña Ana María Botello y Silva, de 39 años, viuda, en muchas ocasiones se confesó con dicho padre, quien le picaba la nariz y mejillas, sin acción o palabra provocativa. María Vicente Medrano, doncella india de 29 años, doña María Josefa Venegas española, doña Antonia Felipa de Araujo y doña María del Carmen no quisieron contestar a las preguntas. Finalmente se examinó a doña Gertrudis Parra y Peñaranda, quien sabía que dicho padre sacaba los dedos por la rejilla del confesionario, pero a ella nunca la tocó por estar retirada y no notó palabra ni acción provocativa.

Después de llevar a cabo la recopilación de testificaciones, fueron pasados los autos al señor fiscal quien como medida preventiva pidió su envío a prisión en las cárceles secretas con embargo de su peculio (bienes que poseía) y mandó notificársele guardar carcelería en el convento de San Diego, para seguirle la causa como a los de fe y asistiría a la portería del Tribunal cuando se le diera cita. La orden del proceso tuvo fecha del 30 de junio, hasta 3 y 6 de julio en que se le dieron las audiencias de oficio, se expresó su genealogía y naturaleza de los reinos de Castilla.

En la primera premisa se dijo la causa de su prisión y la denuncia que hizo de sí mismo ante el tribunal; leyéndose las acciones que había realizado con las mujeres. En el capítulo 14 se le formularon cargos por las mismas reiteraciones y porque siendo prelado del convento no enmendó los defectos del confesionario, es decir, no mandó cerrar más las rejillas, a lo que respondió que era cierto no haberse pasado a otro confesionario y porque tampoco se lo ofrecieron. El 20 de julio se le dio acusación por el señor fiscal compuesta de 25 capítulos, exponiéndosele que actuó malamente a los favores divinos por lo que replicó que no era pecado grave el meter los dedos por las rejillas del confesionario y tocar a las penitentes, por ello no había faltado a los misterios y sacramentos de la Iglesia y pedía que tuvieran piedad

por haber denunciado antes. Se le dio traslado a audiencia y el derecho de nombrar a un abogado para su defensa.

El 31 de agosto de 1778 surgió una nueva denuncia hecha por María Rosalía Pérez, casada en el pueblo de Jilotepec. Expuso que ocho años atrás, en el tiempo que era doncella, se confesó por dos años con fray Ramón Sánchez en el convento de San Antonio, y todo el tiempo de la confesión le tocaba la nariz y labios. En una ocasión cuando estuvo enferma, el fraile la visitó en su casa y mandó salir del cuarto a su hermano de 12 años y a otro mozo, preguntándole si se quería confesar, a lo que ella contestó que no, que la noche anterior ya se había confesado con otro padre, y él le respondió que por loca estaba así. El padre se levantó de la silla y se puso en la cabecera de la cama, le dijo que si lo quería le hiciera un gustito y empezó a tocarle el pecho, y ella cubriéndose lo que pudo dijo: “no lo permita Dios padre”,³² él sacó un peso y se lo dió para chocolate, diciéndole que se iría a México de custodia. Agregó que no hizo la denuncia antes por no haber caído en malicia hasta que su confesor, un padre misionero le dijo que lo hiciera. Se ratificó el 30 de octubre por lo que enmendó y dudaba si el padre le dijo al hermano y mozo que se salieran, todo lo demás era cierto. El comisario informó que la denunciante tenía buena conducta y se prosiguió.

Este proceso tuvo su término el 14 de septiembre cuando se le dio la publicación y el 9 de octubre concluyó la definitiva. Se le hizo saber al señor fiscal lo siguiente: el 6 de noviembre de 1779, por los inquisidores Manuel Ruiz de Vallejo y Nicolás Galante y Saavedra junto con el ordinario y el arzobispado y don Miguel Primo de Rivera y por consultores Francisco Javier del Castillo, canónigo penitenciario de la Santa Iglesia y José Pereda, presbítero de la Congregación de San Felipe Neri, sobre la causa que se ha seguido contra fray Ramón Sánchez por el delito de solicitante en el confesionario, dijeron

32. AHN, *Inquisición*, 1732, exp. 57, f. 8.

estar conformes y que al reo se le leyera su sentencia sin méritos en presencia de ellos:

Que adjurase de Levi³³ la sospecha que contra el resultaba: que se le privase perpetuamente de confesar hombres y mujeres: que fuese reprehendido severamente de sus excesos: que guardase reclusión por tiempo de dos meses en el convento de esta ciudad, permitiéndoselo su salud, mediante que había presentado, necesitar ejercicio, y que en ellos por espacio de quince días, hiciese unos ejercicios espirituales, y confesión general: que rezare por el tiempo de los dos meses en los viernes los salmos pertenecientes: y que fuere desterrado de la ciudad de Querétaro en donde cometió sus excesos, por espacio y tiempo de diez años.³⁴

Así lo mandaron y acordaron: firmaron en el convento el 17 de febrero de 1786 Otero, Enríquez, Guerrero, Jiménez, Villera y Quevedo. Del proceso de fray Ramón Sánchez se puede concluir y observar que el expediente no menciona su edad ni información étnica o antecedentes familiares, como en algunas ocasiones los inquisidores ordenaban investigar; sin embargo, la mayoría de los frailes que cometieron faltas a sus votos resultan ser los que tenían un cargo mayor, es decir, los que podían tener mayor relación con la sociedad seglar. En total fueron alrededor de 26 mujeres jóvenes a quienes interrogó el Tribunal, lo cual deja ver que, en este caso, no hay registro de tocamientos a hombres. Una característica importante de este expediente es que todas las denuncias coinciden en lo mismo y resulta ser muy repetitivo; esto permitió que las autoridades inquisitoriales tuvieran información con sustento y veracidad para proceder en la investigación. Además, la fuente permite ver que únicamente fueron tocamientos, por lo que no se habla de un delito mayor como las relaciones sexuales.

33. La abjuración requería que el acusado reconociera sus errores con arrepentimiento, en caso de una leve sospecha de herejía era por *Levi* y en caso de sospechas graves de *Vehementi*.

34. AHN, *Inquisición*, 1732, exp. 57, f. 9.

Es interesante que todas las denunciantes mencionan que no notaron acciones ni palabras provocativas, por lo que tal parece que ante los ojos de ellas los tocamientos declarados no eran acciones maliciosas. Posiblemente lo consideraron así porque al ser su guía espiritual y un hombre consagrado a Dios era inaudito pensar que lo hiciera maliciosamente y como el padre no decía palabra alguna, no notaban nada sospechoso. Asimismo, se observa una contradicción: fray Ramón Sánchez dijo que no tuvo intención de saber sus nombres ni sus apellidos por no tener intención de sollicitarlas, sin embargo, sí presentó voluntariamente una lista donde detalló el nombre, apellidos y acciones que había realizado, dejando de manifiesto su buena memoria y pretensiones.

En la sentencia dictada a fray Ramón Sánchez no se le dictó la excomunión pese a la gran cantidad de testificaciones; probablemente le ayudó que nunca negó los hechos, siempre aceptó su actuar. En este caso, el religioso se valió del confesionario para llevar a cabo los tocamientos, por lo cual, a la par en que se llevaba el seguimiento del caso, el Santo Oficio emitió el 31 de marzo de 1783 un edicto en que dispuso, entre otras cosas, que los orificios de las rejillas de los confesionarios fueran tan pequeños que ni siquiera los dedos pudieran entrar.³⁵

En contraparte, toda falta o delito cometido recibía su sanción o castigo a través de las sentencias inquisitoriales o las que imponía la máxima ley provincial llamada *Constituciones*.³⁶ Ambos se imponían de acuerdo con la gravedad del castigo, por lo que había sentencias leves como ejercicios espirituales, suspensión de oficio, penas de bienes materiales hasta las más graves como cárcel perpetua o con cadenas y excomunión, esta última implicaba perder su título de fraile. Cabe mencionar que existían los castigos de la justicia

35. González, "Clérigos sollicitantes, perversos de la confesión", ref. 15, 245.

36. Baltasar de Medina, comp., *Constituciones de la Provincia de San Diego de México de los Menores Descalzos de la más estrecha observancia regular de N.S.P.S Francisco de la Nueva España* (México: Herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1698), 51-72.

civil, pero a los solicitantes nunca se les expuso a la vergüenza pública, por el contrario, se trató de mantener en secreto debido al delito, al lugar que ocupaban en la sociedad, el escándalo y por las afrentas de la comunidad.

Reflexiones finales

Se abordó el tema de la sollicitación desde el caso en específico de la provincia de San Diego de México para analizar las particularidades propias del delito, cuyo problema de orden moral, religioso y social involucró a varias de las órdenes religiosas del territorio novohispano. Por consiguiente, se presentaron dos tipos de casos: una denuncia y un proceso, con ambos expedientes se puede contrastar la información para observar las características de una denuncia, la cual consiste en su síntesis sin ahondar en detalles. Por su parte, el proceso es más largo y detallado, con todas las fases por las que pasó el caso, desde el principio (causa) y el fin (sentencia). Ambos ejemplos fueron sobre actos deshonestos o actos torpes, el primero desde la flagelación en penitencia y el segundo con tocamientos en el confesionario.

Finalmente, el delito de sollicitación era causado por una serie de factores, pero, en la mayoría de los casos, principalmente se debió a la constante comunicación de los confesores con sus hijas espirituales, que terminó poniendo en tela de juicio la virtud de regular el deseo sexual y por lo cual esa “flaqueza humana” tuvo como consecuencia la violación directa al voto de castidad. Sin embargo, cada delito sucedía por problemas individuales, de acuerdo con los valores y compromisos que tenían con su fraternidad, pues al ser una institución humana, algunos frailes también cometieron delitos y errores.

Fuentes de investigación

Archivos históricos

AHN, Archivo Histórico Nacional. Fondo Inquisición.

AGN, Archivo General de la Nación. Fondo Inquisición (61).

Fondo Indiferente Virreinal.

Bibliografía

Alberro, Solange. *Inquisición y Sociedad en México 1571-1700*. México: FCE, 1988.

Aznar Gil, Federico R. “La penalización de los clérigos concubenarios en la Península Ibérica (siglos XIII-XVI)”, *Revista Española de Derecho Canónico* 55, núm. 145 (1998): 503-546. <https://summa.upsa.es/pdf.vm?id=5988&lang=es>.

Corvera Poiré, Marcela. *Estudio Histórico de la familia de franciscanos descalzos en la provincia de San Diego de México, siglos XVI-XX*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1995.

Fernández Giménez, María del Camino. “La sentencia inquisitorial”, *Manuscrits: Revista d’historia moderna*, núm. 17 (1999): 119-140. <https://ddd.uab.cat/pub/manuscrits/02132397n17/02132397n17p119.pdf>.

García-Villoslada, Ricardo. *Martín Lutero II: en la lucha contra Roma*. 2ª edición. Madrid: Editorial católica, 1976.

González Marmolejo, Jorge René. “Clérigos solicitantes, perversos de la confesión”. En *De la Santidad a la perversión. O de porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*. Editado por Sergio Ortega. México: Grijalbo, 1986.

González Marmolejo, Jorge René. “Del delito de sollicitación en los edictos del Tribunal del Santo Oficio, 1576-1819”. En *Seis ensayos sobre el discurso colonial. Relativo a la comunidad doméstica. Matrimonio, familia y sexualidad a través de los cronistas del siglo XVI, el Nuevo Testamento y el Santo Oficio de la Inquisición*, núm. 35 (1980): 169-182. <http://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/informe:1103>.

- Greenleaf, Richard E. *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI*. México: FCE, 1981.
- Iriarte, Lázaro. “Capítulo I. Origen de la fraternidad evangélica. Proyecto de vida”. En *Historia Franciscana*. Valencia: Asís, 1979. <https://www.franciscanos.org/historia/Iriarte-HistoriaFranciscana-03.htm>.
- López de Ayala, Ignacio, trad. “Sesión xxv, Capítulo xiv”. *El Sacrosanto y Ecuménico concilio de Trento*. 2ª edición. Barcelona: Imprenta de Ramón Martín Indán, 1847.
- Medina, Baltasar de, comp. *Constituciones de la Provincia de San Diego de México de los Menores Descalzos de la más estrecha observancia regular de N.S.P.S Francisco de la Nueva España*. México: Herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1698. http://catarina.udlap.mx/xmLibris/projects/biblioteca_franciscana/book?key=book_sgc_016.xml.
- Medina, Baltasar de. *Crónica de la Santa Provincia de San Diego de México, de religiosos descalzos de N.S.P.S. Francisco en la Nueva España. Vidas de ilustres y venerables varones, que la han edificado con excelentes virtudes. Escribelas y conságralas al Glorioso San Diego de Alcalá, patrón y tutelar de la misma provincia, fray..., Juan de Ribera, Impresor, y Mercader de libros en el Empedradillo, año de 1682*. Biblioteca Digital del Patrimonio Iberoamericano (BDPI). <http://www.iberoamericadigital.net/BDPI/CompleteSearch.do?field=todos&text=provincia+de+san+diego+de+mexico&languageView=es&pageSizeAbrv=20&pageSize=1&pageNumber=2>.
- Pardo Bazán, Emilia. *San Francisco de Asís. Siglo XIII*. 4ª edición. París: Librería de Garnier Hermanos, 1890. <https://cd.dgb.uanl.mx/handle/201504211/12607>.
- Pérez Puente, Leticia, Enrique González González y Rodolfo Aguirre Salvador. “Concilio III provincial mexicano celebrado en México en el año 1585. Aprobación del concilio confirmación del sínodo provincial de México Sixto v, Papa para futura

- memoria”. En *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*. Coordinado por María del Pilar Martínez López-Cano. México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2014. https://historicas.UNAM.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/docs/3er_002.pdf.
- Raya Guillén, Adriana Lucero. *Las amistades ilícitas, los clérigos amancebados en el Obispado de Michoacán (1700-1815)*. Tesis doctoral. El Colegio de Michoacán, 2011.
- Ruíz Ortiz, María. “Sexo y confesión. Actitudes pecaminosas e Inquisición: el clero ante el Santo Oficio, *Andalucía en la Historia*, núm. 21 (2008): 56-59. https://www.academia.edu/446179/Sexo_y_Confesi%C3%B3n_en_la_Andaluc%C3%ADa_Barroca_El_Clero_solicitante_ante_el_Santo_Oficio.
- Vázquez Valdivia, Paloma. *El constitucionalismo franciscano*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2002.

COMPARACIÓN DE CINCO CÓDICOS TECHIALOYAN DE DOBLE NIVEL

ZULLIVAN RAMOS GUTIÉRREZ
SANTA MARÍA ZOLOTEPEC

[↩ volver a la tabla de contenido](#)



Tras la conquista de México-Tenochtitlán por parte de los españoles, las sociedades indígenas sufrieron diversas transformaciones en el ámbito social, cultural y territorial; durante el periodo colonial algunas prácticas se adaptaron a este nuevo orden, tal es el caso de la elaboración de códices, mapas, pinturas, entre otros, donde se integraron elementos europeos a la antigua tradición nativa.¹ En el centro de México, desde el siglo xvi hasta principios del xviii, el sistema colonial favoreció la producción de códices, destinados en muchos casos a responder requerimientos administrativos frente a las autoridades coloniales.² De la misma manera dentro de los pueblos de indios la elaboración de estos manuscritos también fue requerida.

En este contexto histórico, se insertan los denominados códices Techialoyan que fueron elaborados en la segunda mitad del siglo

1. Pedro Carrasco, "La transformación de la cultura indígena durante la colonia", *Historia mexicana* 25, núm. 2 (1975): 175-203.

2. Ethelia Ruiz Medrano y Perla Valle, "Los colores de la justicia, códices jurídicos del siglo xvi en la *Bibliothèque Nationale de France*", *Journal de la Société des américanistes* 84, núm. 2 (1998): 227-241.

xvii y principios del xviii, cuando los pueblos dejan de estar en crisis y hay un alza demográfica. Además se presentó una fragmentación política del *altepetl* o pueblo de indios y como consecuencia se incrementó la presión sobre la tierra de los pueblos, agravada también por el desarrollo de la hacienda y las peticiones oficiales de regularizar los títulos de propiedades. Los códices habrían sido creados como registros locales para cohesionar a pueblos y sujetos en medio de la fragmentación política y la competencia entre ellos.³

El presente trabajo introduce al lector al estudio de los denominados códices *Techialoyan*, indicando su definición y principales características. Posteriormente se hace un recuento de los principales trabajos que hablan de distintas formas de comparación abordando temas como la escritura, pintura, el idioma náhuatl, etc. Asimismo, se elabora un recuento de los *Techialoyan* de doble nivel señalando su repositorio actual, lugar de procedencia y medidas. Seguido de un análisis externo donde hablamos de la escritura y pintura de estos códices.

El *corpus* Techialoyan, definición y características

Los códices *Techialoyan* son documentos coloniales, elaborados entre la segunda mitad del siglo xvii y principios del xviii.⁴ Estos documentos proceden de los actuales estados de México, Hidalgo, Tlaxcala y la Ciudad de México. Actualmente se considera que el *corpus*

3. Raymundo César Martínez García, *Códice Techialoyan de San Francisco Xonacatlán* (México: El Colegio Mexiquense, 2007), 24.

4. Donald Robertson, "Techialoyan Manuscripts and Paintings with Catalog", en *Handbook of Middle American Indians. Guide to Ethnohistorical Sources*, vol. 14, part. 3 (Austin: Universidad de Texas, 1975), 263-264; Herbert R Harvey, "Techialoyan Codices: Seventeenth-Century Indian Land Titles in Central Mexico", en *Ethnohistory. Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, vol. 4 (Austin: Universidad de Texas, 1986), 160-162; Xavier Noguez, *Códice Techialoyan de San Pedro Tototepec (Estado de México)* (México: El Colegio Mexiquense, 1999), 39.

está conformado por alrededor de 36 códices⁵ dispersos en algunos pueblos, archivos, bibliotecas, repositorios públicos o privados, tanto en México como en el extranjero.⁶

La definición de los códices Techialoyan se remonta a la década de los años treinta del siglo xx, cuando Federico Gómez de Orozco analizó un documento que se encontraba resguardado en la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología (Ciudad de México) y lo comparó con otros documentos que compartían características similares, identificándolos como un grupo; asimismo, propuso que su lugar de procedencia era el poblado de San Antonio Techialoyan, en el actual San Antonio la Isla, pueblo que se encuentra al sur del Valle Toluca. El hallazgo de este códice fue fundamental para nombrar y definir el *corpus* de los códices Techialoyan.⁷

En cuanto a las características de estos códices, diversos investigadores han opinado en cuanto a su aspecto gráfico y pictórico, siendo Donald Robertson quien abordó los tópicos. El soporte material es papel amate grueso de distintos tamaños, presenta un color café oscuro de distintas tonalidades, por su suavidad tiende a desmenuzarse en las orillas, además no tiene imprimatura de cal como los códices del siglo xvi.⁸ El formato empleado en la mayoría de los casos es de libro o cuaderno europeo, salvo en algunos como el *Códice Techialoyan García Granados*, el *Códice Techialoyan de Tizayuca* que tiene formato de tira; otro formato distinto es el de panel, como el *Códice de San Pedro Atlapulco* o el *Códice de Coyotepec*.⁹

5. Tras el estudio del *corpus Techialoyan*, algunos investigadores han realizado distintitos catálogos y recuentos de estos códices, por ejemplo: Robertson (1975), Noguez y Martínez García (2009), Serralde Narváez y Ruz Barrio (2015) y Martínez García (2016).

6. Raymundo César Martínez García, “Estudio Comparativo de un subgrupo de los Códices Coloniales Techialoyan” (tesis doctoral, UNAM, 2016), 54-56.

7. Federico Gómez de Orozco, “El Códice de San Antonio Techialoyan. Estudio histórico-paleográfico”, *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, Cuarta Época, tomo VIII, núm 25 (1933): 311-332.

8. Donald Robertson, “Techialoyan Manuscripts and Paintings with Catalog”, 254.

9. Robertson, 255 y 261; Xavier Noguez y Raymundo Martínez García, “The Techialoyan Pictorials”, Wiki-Filología, 2019.

Por su parte, la escritura está glosada en idioma náhuatl, empleando un vocabulario muy limitado en comparación con el náhuatl del siglo XVI usado por Sahagún y sus informantes; predomina el uso de letras minúsculas grandes y sueltas, además no hay separación entre palabras a lo largo del texto.¹⁰ La tinta que se empleó para escribir y delinear las formas pictóricas fue una tinta negra europea, la cual sigue conservando su color a comparación de la tinta nativa del siglo XVI que tiende a decolorarse con el paso del tiempo.¹¹

En cuanto a las pinturas, estas representaron formas humanas, animales, elementos del paisaje y construcciones públicas; el *tlacuilo* hizo uso del pincel para trazar y plasmar la gama de colores como el negro, azul, verde, amarillo, naranja, rojo, blanco, gris y oro (este último solo se utilizó en el códice García Granados).¹²

El contenido de los Techialoyan narran acontecimientos desde el origen de asentamiento del pueblo, la conquista española, la predicación del evangelio entre los indios, los primeros bautizados, la construcción de la iglesia, hasta la elección de una santa o santo patrón; incluso se refieren a la llegada de las nuevas autoridades políticas. Pero el punto nodal de estos manuscritos gira en torno a la tenencia de la tierra y la delimitación del pueblo mediante linderos, para referir al espacio sujeto a su ámbito jurisdiccional.¹³

Las características expresadas han permitido delimitar un grupo homogéneo de códices, sin embargo, dentro del mismo *corpus* hay subdivisiones, por ejemplo, los códices de doble nivel, es decir, aquellos en los que cada foja está dividida por la mitad en dos partes mediante una línea negra (fig. 6.1).

10. Robertson, 257; Martínez García, *Códice Techialoyan*, 20.

11. Robertson, 254.

12. Robertson, 261; Donald Robertson, "Microhistoria del siglo XVIII en México: Los códices Techialoyan", en *Historia General del Estado de México*, vol. 2 (México: El Colegio Mexiquense, 1998), 37.

13. Robertson, "Microhistoria del siglo XVIII en México", 36-41.



Fig 6.1: Códice de doble nivel. Códice Techialoyan de Calpulalpan, f. 1 recto. Biblioteca Nacional de Francia.

Trabajos de comparación dentro del *corpus* Techialoyan

Desde la identificación del *corpus* Techialoyan en la década de los años treinta del siglo pasado hasta nuestros días, diversos académicos como Galarza, Barlow, Robertson, Harvey, Noguez, Wood, entre otros, investigaron diversos tópicos en torno al origen de los Techialoyan, enfocándose en temas como: el *altepetl*, tierras, linderos, estilo plástico y su origen que hoy en día sigue siendo una incógnita.

En este trabajo se señalan algunas investigaciones que comparan más de dos códices de este género. La primera de ellas se remonta a 1984 cuando Jean Baptiste Faivre escribió un artículo denominado “*Trois peintres Techialoyan: Peintres du Zempoala, du Tepotzotlan et du Calpulalpan*”, donde realizó un estudio comparativo de seis manuscritos: el códice de Ixtapalapa (706), Calacohuayan (710), Chalco (716), Huyxoapan (717), Calpulalpan (725) y Coyotepec (727). El autor concluyó que estos códices cuentan con folios de gran dimensión y un diseño o disposición de doble registro, es decir, cada folio tiene dos secciones con textos y/o imágenes separadas por una línea gruesa oscura.¹⁴ Faivre encontró que el pintor del códice de Calpulalpan es el mismo de los manuscritos de Ixtapalapa, Chalco y Coyotepec, debido a la forma de representar las caras, posiciones de los personajes, gestos y manos.¹⁵ Por último, el autor señaló que se deberían realizar estudios más profundos sobre la comparación de los Techialoyan.

Años más tarde, Alexander Christensen escribió un artículo titulado “*The Codex of San Cristóbal Coyotepec and its Ramifications for the Production of Techialoyan Manuscripts*”, donde se adentró a conocer el *corpus* Techialoyan para después señalar la existencia de un subgrupo dentro de este conjunto documental. La subdivisión se basó en la forma de plasmar las pinturas en las láminas, identificando dos tipos: el primero es “registro único”, aquellos que tienen una sola

14. Jean-Baptiste Faivre, “Trois peintres Techialoyan: Peintres du Zempoala, du Tepotzotlan et du Calpulalpan”, *Indiana*, núm. 9 (1984): 141-142.

15. Faivre, “Trois peintres Techialoyan”, 142.

escena pintada en cada lámina, y el segundo de “doble nivel” o “doble registro”, con dos escenas pintadas en una sola lámina, separadas por una línea negra. A partir de esto, el autor sugirió la existencia de un subgrupo dentro de los códices Techialoyan, al cual lo denominó como Techialoyan de doble nivel o doble registro.¹⁶

Para corroborar lo anterior, comparó tres códices Techialoyan los cuales fueron *Coaxochco* y *Cuaxochco Tepexoxohuca* (721), *Coyotepec* (727) y *Coyoacan* (732). Se enfocó en el análisis de las pinturas, señaló que son muy similares entre sí y comparten la forma de representación de doble nivel, identificó la mano de tres distintos pintores, debido a que hay variaciones al momento de representar las imágenes de construcciones civiles y religiosas, figuras humanas, flora y fauna. Como resultado concluyó que los pintores provenían de un mismo taller y los códices fueron copiados de una misma fuente, de tal manera que propuso la existencia de dos grupos de códices: los de un solo nivel y los de doble registro.¹⁷ El autor sentó las bases para futuras investigaciones con respecto a la comparación de estos manuscritos.

Stephanie Wood escribió en 1998 un artículo titulado “El problema de historicidad de Títulos y los códices del grupo *Techialoyan*” donde comparó los nombres de los *tlacuilos* registrados en los Techialoyan con un listado de escribanos reales de la segunda mitad del siglo XVII, para determinar la autenticidad de los *tlacuilos* que se mencionan en los Techialoyan. También comparó el idioma náhuatl de los Techialoyan con fuentes históricas como los *Cantares mexicanos* y la historia Tolteca-Chichimeca, con la finalidad de estudiar su estructura, datación y ortografía para ver los préstamos del idioma español al náhuatl.¹⁸

16. Alexander F. Christensen, “The Codex of San Cristóbal *Coyotepec* and its ramifications for the production of Techialoyan Manuscripts”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 27 (1997): 249-250.

17. Christensen, “The Codex of San Cristóbal *Coyotepec*”, 255-262.

18. Stephanie Wood, “El problema de historicidad de Títulos y los códices del grupo *Techialoyan*”, en *De tlacuilos y escribanos. Estudios sobre documentos indígenas coloniales del centro de México* (México: El Colegio Mexiquense; El Colegio de Michoacán, 1998), 167-208.

Como resultado obtuvo que algunos nombres propios, lugares y sucesos son verificables, otros son probables, e incluso se infiere que existieron; también señaló que la ortografía fue un intento de hacer más antiguos los manuscritos y encontró un alto grado de nahuatlización del español. No obstante, Wood, en 1989 vinculó la elaboración de los códices Techialoyan con la vida y obra del noble indígena don Diego García de Mendoza Moctezuma, cacique de Tezontepec, actual estado de Hidalgo, quien dotaba de documentos a los pueblos que se lo solicitaban.¹⁹

En 2016, Raymundo Martínez realizó un estudio comparativo de tres códices Techialoyan (Cuajimalpa, Tepotzotlan y Xonacatlan), donde contrastó sus pinturas, escritura, estructura y contenido. Como resultado de su estudio, observó que los manuscritos provenían de una población de filiación otomí y de antigua adscripción tepaneca; en cuanto a las glosas, se percató que fueron escritas por diferentes escribanos y con respecto a las imágenes señaló que presentan una composición idéntica, con variaciones mínimas, siendo producto de pintores distintos que retomaron elementos de la pintura barroca como ya lo había apuntado Robertson. Por último, discurrió que los Techialoyan conforman un subgrupo dentro del *corpus*, ya que tienen una misma estructura temática, que se debe a que, en mayor o menor medida, sus láminas pintadas son un calco en su composición y en el orden en que se aparecen.²⁰

Uno de los últimos estudios de comparación del *corpus* Techialoyan lo realizó María Castañeda de la Paz en 2017, y llevó a cabo un análisis filológico de algunas fuentes de archivo, las cuales giran en torno a un personaje que se llamó o se hacía llamar don Diego de Mendoza Moctezuma y algunos códices Techialoyan como el García Granados, Chalco, Cempoalla, Huizquilucan, Mimiahuapan, Tizayuca, Tototepec Xonacatlan, entre otros. La autora señaló que el

19. Wood, "El problema de historicidad", 245-266.

20. Martínez García, "Estudio Comparativo de un subgrupo", 239.

personaje de don Diego fue el autor intelectual de los códices Techialoyan y orquestó un taller con pintores y escribanos que trabajaron bajo su control dedicado a la manufactura de diversos documentos, con el fin de atender a sus clientes.²¹

Tras el estudio comparativo de los Techialoyan, Castañeda apuntó que los manuscritos se elaboraron en un periodo relativamente corto, de ahí que no haya innovaciones en su estilo o composición, más que las permitidas por don Diego García, tema que defendió Cristhensen.²² Es así que Castañeda señaló la innovación de las láminas de doble registro, a las que Cristhensen catalogó como un subgrupo dentro del *corpus* Techialoyan. Asimismo, Castañeda reflexionó sobre la pregunta: ¿cuál fue la finalidad de realizar los Techialoyan? A la par, mencionó que a su modo de ver los manuscritos no se hicieron por encargo, sino que don Diego se aprovechó de las circunstancias del pueblo para venderle los manuscritos.²³

Por la exploración anterior de los trabajos citados, se hace una comparación de los Techialoyan de doble registro que se tienen identificados. Dentro del *corpus* se tienen registrados nueve códices: *Iztapalapa*, *Calacohuayan*, *Chalco*, *Calpupalpan*, *Coyotepec*, *Zempoala*, *Huyxoapan*, aunque estos dos últimos códices combinan el nivel único y doble; de *Tepexoxouhcan* y *Totolapan* no se cuenta con imágenes, debido a que uno se encuentra en una colección privada y el segundo está resguardado dentro del pueblo.²⁴ Por ende, solo se seleccionaron los primeros cinco códices para realizar el estudio comparativo de las pinturas y glosas que se estudiarán en seguida.

21. María Castañeda de la Paz, *Verdades y mentiras en torno a don Diego de Mendoza Austria Moctezuma* (México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM; Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo; El Colegio Mexiquense, 2017), 252-253.

22. Christensen, "The Codex of San Cristóbal Coyotepec", 257-258.

23. Castañeda de la Paz, *Verdades y mentiras*, 255-262.

24. Raymundo César Martínez García y Miguel Ángel Ruz Barrio, "Elementos para una redefinición del *corpus* Techiloyan", en *Piedras y papeles vestigios del pasado, temas de arqueología y etnohistoria de Mesoamérica* (Zinacantepec: El Colegio Mexiquense, 2017), 279-283.

Los Techialoyan de doble nivel

El primer códice de doble nivel es el 706 *Iztapalapa*, adscrito a la delegación de Iztapalapa en la Ciudad de México y está resguardado en la bóveda de códices del Museo Nacional de Antropología (Ciudad de México), consta de ocho folios y dimensiones de 59.5 x 37 cm.²⁵ El segundo manuscrito es el 710 *Santa María Calacohuayan*, procede de un poblado pereciente a Atizapán de Zaragoza, estado de México y se encuentra en la Biblioteca Sutro de San Francisco California (EUA), consta de tres folios de 47 x 26.6 cm.²⁶ El tercer códice es el 716 *Chalco*, pertenece al municipio del mismo nombre en el Estado de México; está resguardado en el departamento de cerámica y etnografía del Museo Británico (Inglaterra) y se compone de diez folios de 47.5 x 25cm, cabe señalar que hay una copia del códice en el área de microfilm del Museo Nacional de Antropología, en la serie Benjamín Franklin, rollo IV, exp. 3.²⁷

El cuarto códice de doble nivel es el 725 *Calpulalpan San Simón*, pertenece a Calpulalpan en Tlaxcala y está resguardado en la Biblioteca Nacional de Francia, bajo la siguiente clasificación: MS. MEXICAIN 401. Se compone de doce láminas y mide 47 x 22 cm.²⁸ El quinto códice es el 727 *Coyotepec*, Coyonazco, se alberga en el Museo de Brooklin, clasificado con el núm. 38.3, consta de nueve folios, con una dimensión de 42 x 26.8 cm y procede del Municipio de Coyotepec en el Estado de México (véase mapa 6.1 y cuadro 6.1 en los Anexos). Con la identificación de cada uno de los códices como objeto de estudio, se realiza un análisis en torno a su escritura y pintura para determinar su composición.

25. Robertson, "Techialoyan Manuscripts", 267.

26. Robertson, 269.

27. Robertson, 271.

28. Robertson, 273.

Características externas

Se reseñaron las características externas para el estudio con la finalidad de acotar la metodología para el estudio externo de los documentos, ya que, por el contrario, se tendría que hacer la paleografía y traducción de cada códice para analizarlo a detalle.

Para comentar el aspecto del soporte, fue necesario tener a la mano fotografías e imágenes de los cinco códices. El soporte material de los cinco códices es de papel amate, de color café oscuro y de superficie irregular, como otros códices del *corpus* Techialoyan. Sobre el material de las láminas, Vander Meeren identificó que las fibras que componen el Techialoyan de Tototepec son similares a las de la corteza interna de algunos árboles de las variedades *ficus* y *Morus*.²⁹

El formato de los códices es de libro europeo, el número de láminas que compone cada códice oscila desde los tres hasta los doce folios; el códice con menos fojas es el de Calacohuayan, mientras que el más extenso es el de Calpulalpan con doce láminas. La dimensión de los códices oscila entre los 42 y 59 cm de alto por 22 y 37 cm de ancho por cada lámina; el códice de Calpulalpan es el más pequeño y el de Iztapalapa el más grande. El contenido de pinturas y textos se distribuye en láminas de doble nivel, donde cada una está dividida por la mitad mediante una línea negra (fig. 6.1).

Con respecto a la tinta de las glosas, Robertson indicó que es de origen europeo y se ha ido desvaneciendo con el paso del tiempo, a diferencia de la tinta utilizada en los códices del siglo XVI.³⁰ Vander Meeren específica, para el caso del Techialoyan de Tototepec, que se trató de tinta ferrogálica.³¹ Con respecto a la paleta cromática de los códices se identifica el uso de negro, café, verde oscuro, gris, azul y amarillo; sin embargo, se tiene conocimiento de que en otros códices

29. Marie Vander Meeren, "Estudio y conservación del *Códice Techialoyan* de San Pedro Tototepec", en *Códice Techialoyan de San Pedro Tototepec (Estado de México)* (Zinacantepec: El Colegio Mexiquense, 1999), 70-75.

30. Robertson, "Techialoyan Manuscripts", 254.

31. Vander Meeren, "Estudio y conservación del *Códice Techialoyan*", 75.

se emplearon pigmentos como la hematita (rojo), azul ultramar, añil, verdigris, ocre marino y negro de humo.³² Siguiendo el canon de estilo europeo de Robertson, en cuanto al color, observó que el pintor moduló los colores para mostrar contrastes de luz y sombra y moldear formas tridimensionales, en oposición con el estilo prehispánico donde el color era aplicado sin sombreados y de manera uniforme sobre superficies planas,³³ cabe señalar que solo se pudieron apreciar los colores en tres de los cinco códices que se analizaron, debido a que únicamente se contó con imágenes a blanco y negro de los códices de Calacohuayan y Coyotepec.

En cuanto al estado de conservación de los códices, se distingue, a través de las fotografías, que se encuentran en buenas condiciones: exhiben poca destrucción de sus orillas y glosas, las pinturas mantienen un color firme en sus trazos, salvo en algunas láminas donde la tinta se está desvaneciendo. Se desconoce si los códices fueron sometidos a alguna restauración por parte de las instituciones que los resguardan.

La escritura de los Techialoyan

En los códices predomina el uso de letras minúsculas, las cuales son grandes y redondas con inclinación de alzados y caídos hacia la derecha, sin separación entre palabras a lo largo del texto. Esta característica la presenta todo el *corpus* Techialoyan.³⁴ De acuerdo con Gómez de Orozco, el tipo de letra de los códices Techialoyan:

es escritura latina cancilleresca, llamada en España en el siglo xvii, bastarda o grifa. Es una variante de la escritura uncial latina, aunque con

32. Vander Meeren, "Estudio y conservación del *Códice Techialoyan*", 75.

33. Donald Robertson, *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period. The Metropolitan Schools* (Norman: Universidad de Oklahoma, 1959), 195.

34. Federico Gómez de Orozco, "La pintura indoeuropea de los Códices Techialoyan", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 16 (1948): 57-67; Robertson, "Techialoyan Manuscripts and Paintings with Catalog", 1975.

propensión a inclinarse hacia la derecha y como sus letras van sueltas, es decir, sin enlaces y son caligráficas, permite que se trace con claridad y nitidez. Si bien es cierto que esta escritura se extendió en España en los siglos xvii y xviii, y por extranjera la llamaron bastarda, antes no era común en la península ibérica, sino en Italia y en los países bajos y en el norte de Francia, donde se empleaba en la escritura de documentos.³⁵

La comparación de caracteres de alzados y caídos de los cinco códices de doble nivel permite afirmar que fueron escritos cada uno por manos distintas, por lo menos, hubo cinco escribanos que glosaron las láminas de los códices; tal aseveración se construye al comparar las letras h, p, q, tl, tz, x, y, z (véase fig. 6.5 en Anexos), en donde es distinta la manera de representar los trazos de alzados y caídos. Es preciso indicar que únicamente se contrastaron estas letras ya que si se busca ahondar en la comparación, se debe recurrir a la paleografía y traducción para hacer un análisis más detallado. Por su parte, con la comparación realizada, se descarta que el escribano de los Techialoyan de Iztapalapa, Chalco y Calpulalpan sea el mismo.³⁶

Las pinturas de los Techialoyan

El *tlacuilo* plasmó figuras con sentido perceptual y tridimensional, por ejemplo, en la foja uno (fig. 6.1), se representó a un personaje, al fondo árboles y una iglesia, lo que le brindó profundidad y perspectiva. En la mayoría de las pinturas no hay una escala realista debido a que algunas casas son pintadas del mismo tamaño que los personajes o los animales y tienen el mismo tamaño de las montañas.

Respecto a las pinturas se cuenta con tres categorías: figuras antropomorfas, elementos naturales y elementos culturales. En las figuras antropomorfas, de los cinco códices, se estudió una donde la escena

35. Gómez de Orozco, "La pintura indoeuropea", 63.

36. Faivre, "Trois peintres Techialoyan".

presenta a personajes que están en una milpa y siembran algún tipo de grano que pudiese ser maíz (fig. 6.2). Los personajes evocan a individuos de la época colonial por su manera de vestir con camisa, tilma y huaraches, además, tienen cabello largo, barba y bigote; las figuras humanas están representadas en distintas posiciones: de frente o de lado, sentados o de pie. Los personajes simulan movimiento; los humanos aparecen en grupos de dos o más y el gesto de sus manos aparentan una conversación entre ellos o que están trabajando la tierra.

Con respecto a los *tlacuilos* de estos códices, también se considera que fueron cinco pintores distintos, por los detalles en el trazo de los ojos, nariz y boca de los personajes, los cuales varían en cada códice, aunque la vestimenta tiene detalles similares debido al canon que usaban las personas de la época.

La categoría de elementos naturales recupera componentes del paisaje local, por ejemplo, cerros, montes o cuerpos de agua, y regularmente se acompañan de figuras humanas, arquitectónicas o de animales. Con respecto a la fauna plasmada en los códices, el 706 solo tiene pájaros en una lámina, en el 710 se plasmaron venados y en el resto de los códices hay águilas, venados y felinos. Por último, se pintó flora que iban desde árboles con hojas y troncos secos, hasta arbustos, pastizales y magueyes (fig. 6.3). Nuevamente, se reafirma que hubo un pintor distinto en cada códice por la manera de plasmar la flora y fauna.

En los elementos culturales hay representaciones arquitectónicas, tanto civiles como religiosas, y fueron pintadas de manera concisa, donde solo se muestra la fachada y un muro lateral, techos de dos aguas de paja o bien sin techo; se pintaron dos iglesias con campanario y una cruz como remate del mismo; se representó una milpa, quizá con cultivos de maíz; los personajes en el campo portan un par de herramientas para la siembra, podría ser un tipo de azadón o pala (fig. 6.4). Para el códice de Chalco, el pintor representó una especie de chinampas y el oficio de unos carpinteros, que podrían ser una muestra de las actividades, como el cultivo en chinampas, que



A) (706)



B) (710)



C) (716)



D) (725)



E) (727)

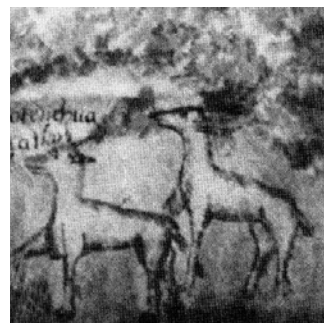
Fig 6.2: Representación de figuras antropomorfas. A) 706-f. 2 vuelta, códice Techialoyan de Iztapalapa; B) 710-f. 3 vuelta, códice Techialoyan de Calcohuayan; C) 716-f. 8 recto, códice Techialoyan de Chalco; D) 725-f. 4 recto, códice Techialoyan de Calpulalpan; E) 727-f. 3 vuelta, códice Tachiaoloyan de Coyotepec.

practicaban desde la época prehispánica y el oficio de carpintero, mientras los otros cuatro códices tienen variaciones mínimas.

Comparando el estilo pictórico y tipo de letra de los códices de doble nivel, se advierte que en la elaboración de este subgrupo de códices intervinieron diez personas, cinco pintores que plasmaron las pinturas en hojas de papel amate, mediante un constante trazo y con variaciones distintas entre los códices de doble nivel en las representaciones de figuras antropomorfas, elementos naturales y culturales. Posteriormente, cada códice fue glosado por un escribano, las glosas fueron colocadas en la parte superior, inferior o a un costado de cada figura para no invadir el área de estas, aunque excepcionalmente en algunas fojas, el escribano asentó las glosas encima de las pinturas.



A) (706)



B) (710)



C) (716)



D) (725)



E) (727)

Fig 6.3: Representación de elementos naturales. A) 706-f. 4 vuelta, códice Techialoyan de Iztapalapa; B) 710-f. 2 vuelta, códice Techialoyan de Calacohuayan; C) 716-f. 4 recto, códice Techialoyan de Chalco; D) 725-f. 4 vuelta, códice Techialoyan de Calpulalpan, ; E) 727-f. 7 recto, códice Tachiaoloyan de Coyotepec.

Un aspecto por puntualizar es que algunos códices tienen añadidos, como el caso de Chalco y Calpulalpan, que cuentan con una paginación, y no se sabe en qué momento se agregó esta numeración al códice, pero quizá se hizo para tener la secuencia de información y la pintura. Un segundo añadido lo tiene el de Calpulalpan que cuenta con la marca de un sello de la Biblioteca Nacional de Francia, en la primera y la última lámina del códice, la cual indica que forma parte de su colección; el de Iztapalapa no se ve que muestre añadidos y con respecto al códice de Calacohuayan y Coyotepec, no se encuentran elementos destacables.



A) (706)



B) (710)



C) (716)



D) (725)



E) (727)

Fig 6.4: Representación de elementos culturales. A) 706-f. 1 vuelta, códice Techialoyan de Iztapalapa; B) 710-f. 3 vuelta, códice Techialoyan de Calacoahuayan; C) 716-f. 2 vuelta, códice Techialoyan de Chalco; D) 725-f. 1 recto, códice Techialoyan de Calpulalpan, ; E) 727-f. 5 vuelta, códice Tachialoyan de Coyotepec.

Reflexiones finales

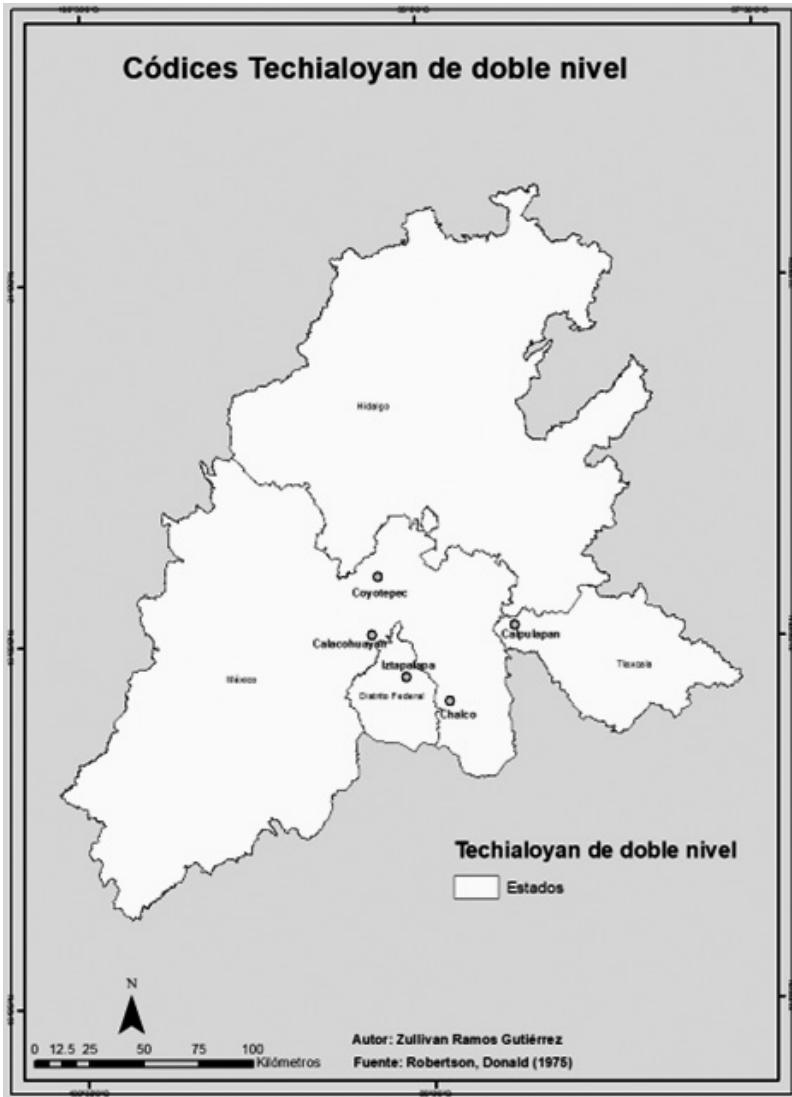
María Castañeda tuvo una hipótesis inicial al señalar que el autor intelectual de los Techialoyan fue don Diego de Mendoza quien tenía a su cargo un taller con escribanos y pintores para la creación de estos documentos y que, dentro de las innovaciones de manufactura de estos documentos, se contaban con los Techialoyan de doble registro, que desde 1997 Cristhensen los catalogó como un subgrupo dentro del *corpus*.

Es así como, con el estudio de los códices de Iztapalapa, Calacoahuayan, Chalco, Calpulalpan y Coyotepec, los cuales comparten el formato de doble registro y el análisis de los caracteres de alzados y

caídos de las glosas, se puede identificar por lo menos a cinco escribanos, y ello refuerza la hipótesis del taller de don Diego.

La comparación de las pinturas de figuras antropomorfas, elementos naturales y elementos culturales, arrojó la presencia de cinco pintores, ya que es distinto el trazo en las figuras, pese a que la mayor parte de las escenas se repiten en los cinco códices. Si bien es cierto que no se llegó al estudio a partir de la paleografía y la traducción de cada códice, el objetivo se cumplió al analizar los códices con las imágenes y fotografías que se recuperaron; se describieron los elementos externos, como el número de láminas, medidas, el repositorio actual de cada códice; hubo mención del lugar de procedencia y fueron ubicados en un mapa, para contrastar la escritura y pinturas de los códices. Sin duda, resulta relevante continuar el estudio del *corpus* Techialoyan para dilucidar su origen y manufactura.

Anexos



Mapa 6.1: Ubicación del origen de los códigos Techialoyan de doble nivel. Elaboración propia con información de Donald Robertson.

| Tabla 6.1: <i>Corpus Techialoyan</i> doble nivel | | | | |
|--|--|---------|-----------------|---|
| Códice <i>Techialoyan</i> | Repositorio | Láminas | Medidas | Lugar de procedencia |
| Ixtapalapa (706) | Biblioteca Nacional de Antropología e Historia | 8 | 59.5 x 37.8 cm. | Delegación Iztapalapa, Ciudad de México |
| Calacohuayan (710) | Biblioteca Suro | 3 | 47 x 26.6 cm | Pueblo de María Calacohuayan, Atizapán de Zaragoza, EdoMéx. |
| Chalco (716) | Museo Británico | 10 | 47.5 x 25 cm. | Municipio de Chalco, EdoMéx. |
| Calpulalpan (725) | Biblioteca Nacional de Francia | 12 | 47 x 22 cm. | Pueblo de Calpulalpan, Tlaxcala |
| Coyotepec (727) | Museo de Brooklyn | 9 | 42 x 26.8 | Municipio de Coyotepec, EdoMéx. |

Tab. 6.1: *Corpus Techialoyan* de doble nivel. Elaboración propia.



Fig 6.5: Comparación de caracteres de los Techialoyan de doble nivel.

Fuentes de investigación

- Carrasco, Pedro. “La transformación de la cultura indígena durante la colonia”, *Historia Mexicana* 25, núm. 2 (1975): 175-203.
https://antropowiki.alterum.info/index.php/La_transformaci%C3%B3n_de_la_cultura_ind%C3%A9gena_durante_la_colonia.
- Castañeda de la Paz, María. *Verdades y mentiras en torno a don Diego de Mendoza Austria Moctezuma*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM / Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo / El Colegio Mexiquense, 2017.
- Christensen, Alexander F. “The Codex of San Cristóbal Coyotepec and its Ramifications for the Production of Techialoyan Manuscripts”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 27 (1997): 247-266.
<https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77950>.
- Faivre, Jean-Baptiste. “Trois peintres Techialoyan: Peintres du Zempoala, du Tepotzotlan et du Calpulalpan”, *Indiana*, núm. 9 (1984): 137-146. <https://doi.org/10.18441/ind.v9i0.137-146>.
- Gómez de Orozco, Federico. “La pintura indoeuropea de los Códices Techialoyan”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 16 (1948): 57-67. <https://doi.org/10.22201/iie.18703062e.1948.16.452>.
- Gómez de Orozco, Federico. “El Códice de San Antonio Techialoyan. Estudio histórico-paleográfico”, *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, Cuarta Época, tomo VIII, núm. 25 (1933): 311-332. http://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/articulo:7885.
- Harvey, Herbert R. “Techialoyan Codices: Seventeenth-Century Indian Land Titles in Central Mexico”. En *Ethnohistory. Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, vol. 4. Austin: Universidad de Texas, 1986.
- Martínez García, Raymundo César y Miguel Ángel Ruz Barrio. “Elementos para una redefinición del *corpus* Techiloyan”. En *Piedras y papeles vestigios del pasado, temas de arqueología y*

- ethnohistoria de Mesoamérica*. Zacatepec: El Colegio Mexiquense, 2017.
- Martínez García, Raymundo César. “Estudio comparativo de un subgrupo de los códices coloniales Techialoyan”. Tesis doctoral. UNAM, 2016.
- Martínez García, Raymundo César. *Códice Techialoyan de San Francisco Xonacatlán*. México: El Colegio Mexiquense, 2007.
- Noguez, Xavier y Raymundo Martínez García. “The Techialoyan Pictorials”. Wiki-Filología, 2019. https://www.iifilologicas.unam.mx/wikifil/index.php/Art%C3%ADculo_Xavier_Noguez_%26_Raymundo_Mart%C3%ADnez.
- Noguez, Xavier. *Códice Techialoyan de San Pedro Tototepec (Estado de México)*. México: El Colegio Mexiquense, 1999.
- Robertson, Donald y Martha Barton. “Catalog of Techialoyan Manuscripts and Paintings”. En *Handbook of Middle American Indian. Guide to Ethnohistorical Sources*, vol. 14, part. 3. Austin: Universidad de Texas, 1975.
- Robertson, Donald. “Microhistoria del siglo xviii en México: Los códices Techialoyan”. En *Historia General del Estado de México*, vol. 2. México: El Colegio Mexiquense, 1998.
- Robertson, Donald. “Techialoyan Manuscripts and Paintings with Catalog”. En *Handbook of Middle American Indians. Guide to Ethnohistorical Sources*, vol. 14, part. 3. Austin: Universidad de Texas, 1975.
- Robertson, Donald. *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period. The Metropolitan Schools*. Norman: Universidad de Oklahoma, 1959.
- Ruiz Medrano, Ethelia y Perla Valle. “Los colores de la justicia, códices jurídicos del siglo xvi en la *Bibliothèque Nationale de France*”, *Journal de la Société des américanistes*, vol. 84, núm. 2 (1998): 227-241. <https://www.jstor.org/stable/24605880>.
- Serralde, Nadia y Miguel Ángel Ruz Barrio. “Los códices Techialoyan y su censo: problemática sobre su número actual”, *Revista*

Española de Antropología Americana 45, núm. 1 (2015): 229-252. DOI: https://doi.org/10.5209/rev_REAA.2015.v45.n1.52363.

Vander Meeren, Marie. “Estudio y conservación del *Códice Techialoyan* de San Pedro Tototepec”. En *Códice Techialoyan de San Pedro Tototepec (Estado de México)*. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense, 1999.

Wood, Stephanie. “El problema de historicidad de Títulos y los códices del grupo Techialoyan”. En *De tlacuilos y escribanos. Estudios sobre documentos indígenas coloniales del centro de México*. México: El Colegio Mexiquense/El Colegio de Michoacán, 1998.

LA RELACIÓN GEOGRÁFICA DE LA
CABECERA DE TEQUIXQUIAC EN
CORRELATO CON EL *MAPA UPPSALA*

ELTON SILVA HERNÁNDEZ

[↪ volver a la tabla de contenido](#)



El arzobispado de México se delimitó geográficamente el 9 de marzo del año 1541, a petición del fraile Vasco de Quiroga obispo de Michoacán por una parte y por la otra por fray Juan de Zumárraga obispo de México. Al ser aprobado y consentido por ambos religiosos, se estableció la distancia de quince leguas para el amojonamiento.¹ La división geográfica de los Arzobispados se estableció con la finalidad de delimitar la distribución de zonas de ganado, el cobro de impuestos, así como la organización de las iglesias y sus estancias contenidas en cada provincia durante la colonia: Michoacán, Oaxaca, Guatzacualco, México, Tlaxcala y Guatemala. Posteriormente el documento estableció la separación e instauración de los arzobispados en México. El manuscrito se firmó a los trece días del mes de febrero de 1546 por el virrey don Antonio de Mendoza, los licenciados Tello de Sandoval, Ceynos, Tejada, Santillán y Antonio Turcios, escribano de la audiencia y cancillería Real

1. Luis Pimentel García, "Límites del Arzobispado de México", en *Descripción de Arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos* (México: José Joaquín Terrazas e hijas, 1897), 20-43.

de la Nueva España, y con ello se encomendó escribir los acuerdos del presidente y oidores.

La división geográfica del arzobispado de la Ciudad de México, quedó establecida por veintiséis mojoneras,² las cuales delimitaron la distribución de las iglesias que fungieron como estancias de cada región eclesiástica del valle de México. Por mandato y obediencia al rey Felipe II, en el año de 1569, se establecieron instrucciones precisas para los religiosos; ellos debían responder 31 interrogantes a la brevedad posible con diligencia y secreto, además de declarar lo que sabían y estos a su vez debían exhibir los nombramientos de cada sacerdote en confidencialidad o de lo contrario serían sancionados. Una vez elaborados los testimonios se recabaron en silencio y bajo juramento, y estos debieron enviarse en un término de veinte días posteriores a la recepción de la encomienda. El plazo se estableció por el obispo de México fray Alonso de Montufar, quien a su vez debía responder y remitir los documentos al Real Consejo de Indias, enviándolos por duplicado en diferentes navíos de una misma flota.

El antecedente histórico de la separación y distribución geográfica-política

Se ubicó al *mapa Uppsala* dentro de los límites del Arzobispado de México de 1541 con base en la consulta de las *Relaciones Geográficas del Arzobispado de México*, que fueron solicitadas por el rey Felipe II al arzobispado de México durante los años de 1569-1570. A continuación, se indagará en el contenido de las instrucciones y memorias que se debían hacer para la descripción del arzobispado, y se analizarán las indicaciones que conformaron las 31 interrogantes, las cuales se clasifican de la siguiente manera:

2. Montículos de piedras construidos con argamasas de cal y arena, recubiertos con pintura de colores claros para ser visible a través de distancias considerables. Fueron utilizadas a principios de la época virreinal para determinar los límites de la propiedad.

Elaboración de informe sobre opiniones de los habitantes de Indias sobre política indiana del consejo de Indias, Interrogantes 1 al 8. Descripción del arzobispado, límites preladados y noticias de la catedral, Interrogantes 9 al 11. Núcleos urbanos y su ubicación. Fundación y número de casas, demografía y modo de elaborar los censos de almas de confesión, Interrogante 12. Número de pueblos de indios, caciques demografía; número de indios cristianos y por cristianizar, Interrogante 13. Iglesias, monasterios y conventos hospitales y colegios, Interrogante 14. Beneficios eclesiásticos y beneficios en la catedral y restantes, Interrogantes 15 y 16. Doctrina y doctrineros, Interrogante 17. Demografía eclesiástica; curas y religiosos, Interrogantes 18 y 19. Estatutos de la catedral, reglas del coro, noticia de sínodos e instrucciones a visitadores y doctrinas, Interrogantes 20 al 25.

Envió de copias del texto de la doctrina cristiana impartida en la diócesis, las actas de los capítulos de las órdenes religiosas, los aranceles de los juzgados eclesiásticos, así como de las rentas y diezmos, Interrogantes 26 al 31.³

Con el análisis de los documentos que integraron las *Relaciones geográficas de la cabecera de Tequixquiac* se logró identificar, en correlato con la imagen representada en el *Mapa Uppsala*, que las respuestas corresponden a ocho interrogantes y no a las 31. Posteriormente, para presentar los resultados obtenidos se ilustraron en componentes geográficos y gráficos.

Relación geográfica del pueblo de indios de Tequixquiac

El pueblo se localizó al norte de la actual Ciudad de México, a una distancia de nueve leguas dentro de la comarca de Teotlalpa. Al interior de esta relación geográfica se identificaron tres pueblos con

3. Francisco de Solano y Pilar Ponce, "Cuestionario de las relaciones geográficas", en *Cuestionarios para la formación de las relaciones geográficas de Indias: siglos XVI/XIX* (Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1988), 12-15.

categoría de cabeceras: Tequixquiac, Apazco y Tetlapanaloia de indios. (fig. 7.1)

Componente político

El 20 de octubre de 1569, el vicario Félix de Peñafiel recibió una carta enviada por el Arzobispado de México, donde se le ordenó lo siguiente:

Por la cual me manda en virtud de santa obediencia dentro de los veinte días envíe la lista y memoria de las cosas que de uso irán referidas con relación cierta, verdadera y con juramento que me mando hacer en forma, que bien y fielmente y con todo secreto haré en forma lo que así me manda hacer y en cumplimiento de ello juro a las órdenes de San Pedro poniendo en mi pecho de hacer lo que, por su Santa Santidad de Roma, me es mandado.⁴

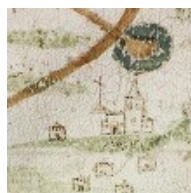
De tal manera, el vicario debía recolectar los testimonios y remitirlos por mandato de su majestad, Santa Señoría de Roma de México, en secrecía y diligencia. El pueblo de Tequixquiac estuvo sujeto a la justicia del corregidor del pueblo de Citlatepec, mientras que el pueblo de Apazco y Tetlapanaloia estuvieron sujetos a la justicia del pueblo de Atitalaquia.⁵ La encomienda de Tequixquiac le fue otorgada a Martín López Gonzalo Portillo, conquistador, mientras que Apazco se le otorgó a Gonzalo Hernández de Figueroa, hijo de Cristóbal Hernández Mosquera, conquistador de la Nueva España, y el pueblo de Tetlapanaloia de indios se le encomendó a Melchor Chávez. Las iglesias ubicadas dentro de esta cabecera, según el vicario Peñafiel, “no tuvieron patronato alguno”, se sustentaron de las

4. Solano, *Cuestionarios para la formación*, 66.

5. Con base en la información registrada por el vicario Félix de Peñafiel, se sabe que llegó pocos días después de expedida la cédula que envió a los pueblos de Tequixquiac, Apazco y Tetlapanaloia, con cincuenta y tres días de residencia en el ejercicio de sus actividades eclesiásticas. Posteriormente le fueron solicitadas las relaciones geográficas de los pueblos antes mencionados.



A)



B)

Fig 7.1: Sección D parte de la derecha de la sección central —detalle del *Mapa Uppsala*, 1550. **A)** Apazco; **B)** Tequixquiac.

limosnas aportadas por indígenas, y “en ellas, no hay ningún hospital, capilla o curato”. En todo el partido, no residió ningún otro clérigo que fuese enviado por su Santa Señoría de Roma de arzobispado de México, ya que no hubo qué sustentar: ni capellanía alguna, ni beneficio simple curato.⁶ Visto de esta manera, los pueblos a su cargo no tuvieron riqueza, solo los habitaron pobladores naturales que vivieron de la siembra, el comercio y servicios; como ejemplo, la cal se producía principalmente en los pueblos septentrionales de Zumpango, Citlatepec, Xaltocan Heypuztla y Tequixquiac, su manufactura y venta ofrecían una fuente de utilidad comercial a las comunidades circundantes.⁷

6. Solano, *Cuestionarios para la formación*, 72.

7. Charles Gibson, “La producción y el intercambio”, en *Los aztecas bajo el dominio español*, 16ª ed. (México: Editorial Siglo XXI, 2007), 343.

Componente social

De acuerdo con los registros, el vicario empadronó a los feligreses de cada pueblo, y separó a los habitantes de habla náhuatl y otomí. Con esto se pretendía controlar a los confesados y a los que faltaban por confesar, además se incluyeron en la lista a los mancebos mayores de 14 años, y mozas mayores de 12 años en edad de confesión; el vicario Félix los llamó mancebos y mozas respectivamente desde el momento en el que habían recibido la doctrina cristiana, y tanto hombres como mujeres se encontraban en la edad de contraer nupcias.

La falta de párrocos asignados a los pueblos y cabeceras provocó, presuntamente, que los indígenas cometieran faltas graves. Según Félix de Peñafiel, entre las infracciones se contaban “borracheras, no acudir a la doctrina cristiana, no confesarse y vivir en amasiato”. Dichos actos se consideraron inmorales por los religiosos, e incluso se le atribuyeron a la escasez de curas para guiar a los indígenas hacia los preceptos del catolicismo romano.

Por otra parte, la organización administrativa del pueblo de Tequixquiac ejemplificó un territorio distribuido por tres pueblos y sus sujetos (tab. 7.3). El pueblo de Tequixquiac estuvo subordinado a la justicia secular y al corregidor del pueblo de Citlatepec, mientras que las comunidades del pueblo de Apazco y Tetlapanaloya lo fueron a la justicia del pueblo de Atitalaquia. En los Anexos se aprecia la información de las estancias sujetas y sus gobernantes e indios principales. Dentro de la *Relación geográfica de Tezayuca*, se registraron los nombres de gobernantes e indios principales, caso contrario en la *Relación Geográfica de Tequixquiac*, que carece de registro de indios.

El total de tributarios, en cada una de las cabeceras, estuvieron organizados por los siguientes conceptos: casas, casados, viudos, mozos, solteros mayores de catorce años y mozas solteras mayores de catorce años, niños y niñas menores de doce años. El orden del registro se debió quizás a la información contenida del libro parroquial. La lengua dominante en las tres cabeceras fue el otomí, seguido del náhuatl, lo cual revela que el cura aprendió ambas lenguas

para confesar y predicar los preceptos establecidos por la iglesia católica en México. Con base en los registros consultados, se identificó que los indígenas estuvieron al servicio y auxilio del padre. Aprendieron los oficios ofrecidos por los religiosos, además de gramática y escritura del idioma latín; lo anterior remite al dominio de más de un idioma.

El salario que recibía el vicario no era suficiente para vivir, lo que provocó crisis entre ellos; frecuentemente se removían de las parroquias, e incluso el crecimiento de abusos por parte de los gobernantes se aunaba a las constantes exigencias extra de lo tasado, las mantas, cacao y maíz. Según el cura, “los naturales fueron sumamente pobres”, vivieron de labrar la tierra, principalmente sembraban semillas de maíz y criaban de aves nativas y de Castilla.

Componente cultural

Los tres pueblos antes mencionados tuvieron la categoría de cabeceras, y en cada una se construyó una iglesia. El cura ofrecía homilías el domingo y realizaba visitas a cada pueblo por semana; en el transcurso de cada una se ocupó de cristianizar a los indígenas mediante la cartilla impresa por su Santa Señoría de Roma, para instruirlos en el catolicismo romano, comenzando por el *Persignum*, *Paternóster*, *Ave María*, *Credo* y *Salve*, seguido de los *Artículos de la Fe*, los *Mandamientos de la Santa Iglesia* y la Confesión general. A los habitantes otomíes les instruyó en su lengua, y a los otros pobladores, en lengua náhuatl. Durante las fiestas de Pascua, Natividad y las patronales, se oficiaron homilías especiales en cada pueblo de acuerdo con el primer y segundo concilio religioso (tabla 6.2).⁸

El pueblo de Tequixquiac se organizó con la categoría de cabecera. Dentro de este pueblo se edificó la iglesia a la advocación de

8. Francisco Lorenzana, “Constituciones del arzobispado y provincia de la muy insigne y muy leal Ciudad de Tenochtitlan México de la Nueva España. Concilio primero”, en *Concilios Provinciales, Primero y Segundo* (México: Imprenta del Br. D. Joseph Antonio de Hogal, 1769), 65-69.

Santiago Apóstol, y la estancia de Hueycalco tuvo por advocación a san Mateo Apóstol, mientras que Tlallacho tuvo la advocación a san Sebastián.⁹ El pueblo de Apazco también fue identificado con la categoría de cabecera, en él se edificó una iglesia de advocación a san Francisco; por su parte, la estancia de Coamilpa tuvo por advocación a Nuestra Señora de la Concepción; y Teltlapanaloya, pueblo de indios, tuvo la advocación a Nuestra Señora de la Asunción (fig. 7.6). La residencia del cura se localizó en el pueblo de Tequixquiac, y de la misma manera permaneció por períodos de una semana para evangelizar por medio de la homilía, predicación, confesión, bautizos y uniones en santo matrimonio. Durante las celebraciones patronales permaneció en las comunidades para atender enfermos y confesarlos, y en casos finales ungirlos para ser sepultados. En los pueblos antes mencionados se localizaron tres vecinos españoles que vivieron de ser labradores y que acudían a misa, quienes eran familiares de los encomenderos.¹⁰

En arquitectura religiosa se identificaron dos imágenes. De acuerdo con los testimonios, en estos pueblos hubo una alta densidad poblacional, además de un importante flujo comercial entre los pobladores y los mercaderes visitantes durante los días de homilía y mercado. Si se compara el contenido con los registros, hay elementos faltantes en los conceptos de casas y tributarios; mientras que en los datos de la *Relación geográfica civil* existe información distinta. Los resultados de la comparación entre las relaciones geográficas civiles y religiosas son muy distantes. El comercio y los servicios les permitieron a los indígenas obtener los recursos para contribuir con el tributo, las fiestas patronales y participar en la contribución de

9. Con base en la descripción del texto, se identificó por la glosa escrita en caracteres latinos el pueblo de Tequixquiac en el *Mapa Uppsala* (sección central derecha D).

10. El vicario recabó información con base en la instrucción que recibió, acerca de las estancias de españoles según el Provisorato de españoles junto con la información requerida por el Arzobispado de México en 1570.

los gastos necesidades y remodelaciones de la iglesia de la cabecera de Tequixquiac.

Reflexiones finales

Al contrastar las 31 preguntas solicitadas por el Rey Felipe II, de acuerdo con el testimonio del arzobispado de México de la RGA de Tequixquiac, el vicario Félix de Peñafiel solo respondió aspectos que partían desde el salario, doctrina, número de tributarios, dato geográfico, número de casas, gobernantes e indios principales, número de cristianos bautizados, los que estaban por cristianizar, iglesias, monasterios, conventos hospitales, colegios, hasta los beneficios eclesiásticos recibidos. También se localizó dentro de la literatura la cartilla de la doctrina impartida por los vicarios, junto con los títulos y los permisos para efectuar sus labores de evangelizadores.

Anexos



Fig. 7.2: Alonso de Santa Cruz (atribuido), sección D parte de la derecha de la sección central —detalle de *Mapa de la Ciudad de México*, 1550. Pergamino, 76,5 x 112 cm. Suecia, Biblioteca de la Universidad de Uppsala.

Tabla 7.1: Gráfico referencial de las advocaciones en la Relaciones geográficas de Tequixquiac de indios

| Nombre | Administración política | Arquitectura religiosa | Categoría religiosa | Advocación | Festividad calendárica |
|-------------------------|-------------------------|------------------------|----------------------|-----------------------------|------------------------|
| Tequixquiac de indios | cabecera | iglesia | santo | San Santiago | 25 de julio |
| Hueyalco | estancia | s/r | santo | San Mateo | 21 de septiembre |
| Tlallachco | estancia | s/r | santo | San Sebastián | 20 de enero |
| Quezcomahuacan | barrio | s/r | s/r | s/r | s/r |
| Apazco de indios | cabecera | iglesia | santo | San Francisco | 4 de octubre |
| Coamilpa | estancia | s/r | Manifestación divina | Ntra. Sra. de la Concepción | 8 de diciembre |
| Tetzontla | estancia | s/r | s/r | s/r | s/r |
| Zoyatla | estancia | s/r | s/r | s/r | s/r |
| Tetlapanaloya de indios | pueblo | iglesia | Manifestación divina | Ntra. Sra. de la Asunción | 15 de agosto |
| Xumeyuca | s/r | s/r | s/r | s/r | |

Tab. 7.1: Gráfico referencial de las advocaciones en la *Relaciones geográficas de Tequixquiac de indios*.

Tabla 7.2: Gráfico demográfico del pueblo de indios de Tequixquiac¹¹

| Estancia | Casas | Casados | Tributarios | Vecinos | Viudos | Viudas | Solteros | Mozos | Mozas | Niños | Niñas |
|-------------------------|-------|---------|-------------|---------|--------|--------|----------|-------|-------|-------|-------|
| Tequixquiac de indios | 162 | 300 | s/r | s/r | 17 | 35 | s/r | 9 | 7 | 319 | s/r |
| Hueyalco San Mateo | 468 | 36 | s/r | 630 | 6 | 92 | 45 | 35 | s/r | 900 | s/r |
| Tlallachco | 360 | 530 | s/r | s/r | 8 | 41 | s/r | 39 | 34 | 614 | s/r |
| Quezcoma-huacan | 150 | 215 | s/r | s/r | 14 | 27 | s/r | 19 | 19 | 307 | s/r |
| Apazco de indios | 582 | 690 | 690 | s/r | s/r | s/r | s/r | 93 | 42 | 426 | 426 |
| Coamilpa | 98 | 200 | 200 | s/r | s/r | s/r | s/r | 30 | 25 | 123 | 91 |
| Tetzontla | 28 | 44 | 44 | s/r | s/r | s/r | s/r | 10 | 9 | 20 | 21 |
| Zoyatla | 46 | 129 | 129 | s/r | s/r | s/r | s/r | 20 | 10 | 53 | 48 |
| Tetlapanaloya de indios | 148 | 209 | 209 | s/r | 1 | s/r | s/r | 35 | 23 | 150 | 131 |
| Xumeyuca | 17 | 33 | 33 | s/r | 1 | 3 | s/r | 4 | 1 | 14 | 15 |
| Total | 2059 | 2386 | 1305 | 630 | 47 | 198 | 45 | 294 | 170 | 2926 | 732 |

Tab. 7.2: Elaboración propia con información de Francisco del Paso y Troncoso, t. I, 207.

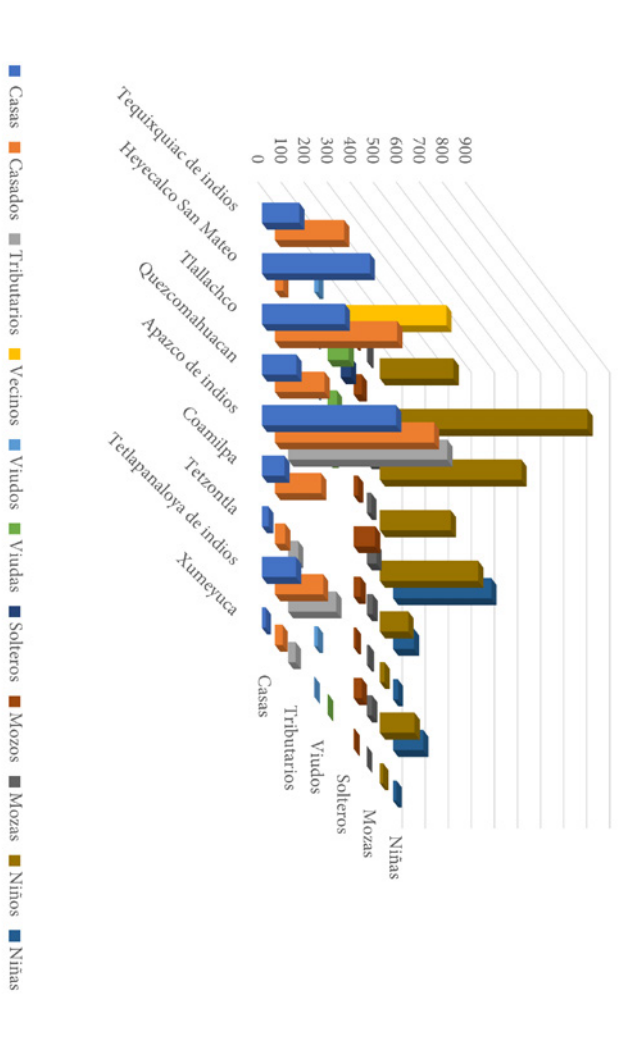
Tequisquiaque [sic] Tequixquiac. Este pueblo tiene 830 casas y en ella hay 1090 hombre casados, 243 solteros y 1267 muchachos de diez años

11. Tequisquiaque, se usará Tequixquiac.

para abajo. Tiene este pueblo de largo legua y media y más de una legua de ancho pasa por el un arroyo de agua todo el año, en el cual se puede un molino; pueden regar mil setecientas brazas de tierra de largo y ciento cincuenta de ancho y antes más o menos. Además de esto tienen dos fuentes que riegan con ellas un poco de tierra y toda la demás tierra es buena para sembrar de seco, en que hay muy buenos pedazos de tierra húmeda; hielan muchas veces allí la semilla. Es tierra muy bien poblada de gente y sementeras, hay piedras para hacer cal y de estos se aprovechan los naturales; hay baldíos en que puede haber 3000 ovejas. Está a nueve leguas de México y a doce de las minas de Yamiquilpa; linda con Hueyputzla, Tlalpaloya, Apazco, Mixtongo y Huehuetoca.¹²

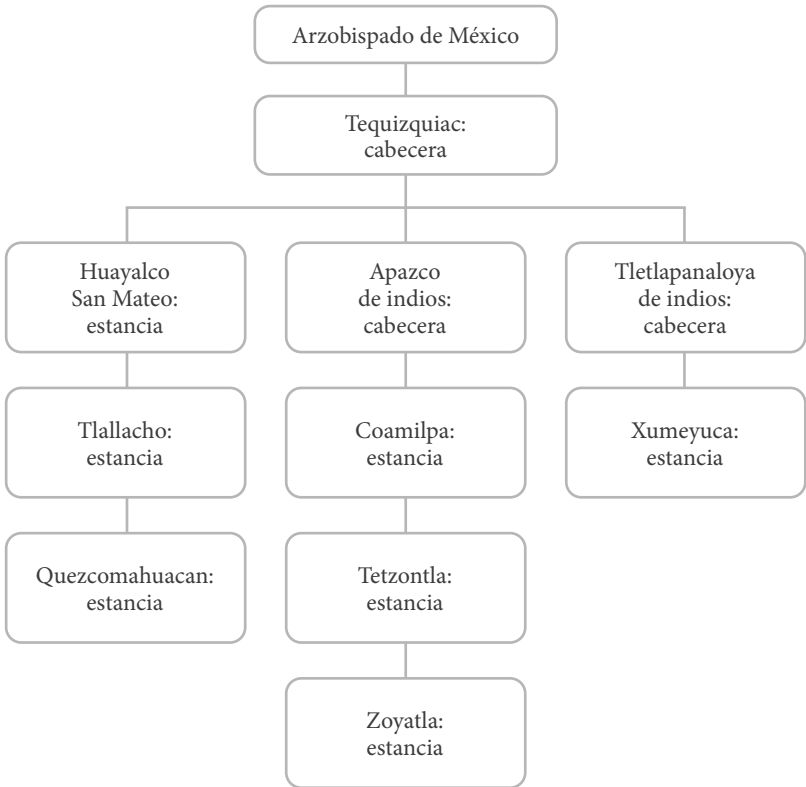
12. Francisco del Paso y Troncoso, *Papeles de la Nueva España, Geografía y Estadística*, tomo 1. (Madrid: Impresiones de la Real Casa, 1905), 207. De acuerdo con la información, se encontró discrepancia entre los registros de información civil y religiosa solicitados durante el siglo XVI por el Consejo de Indias.

Distribución demográfica en la Relación geográfica de Tequixquiac de indios



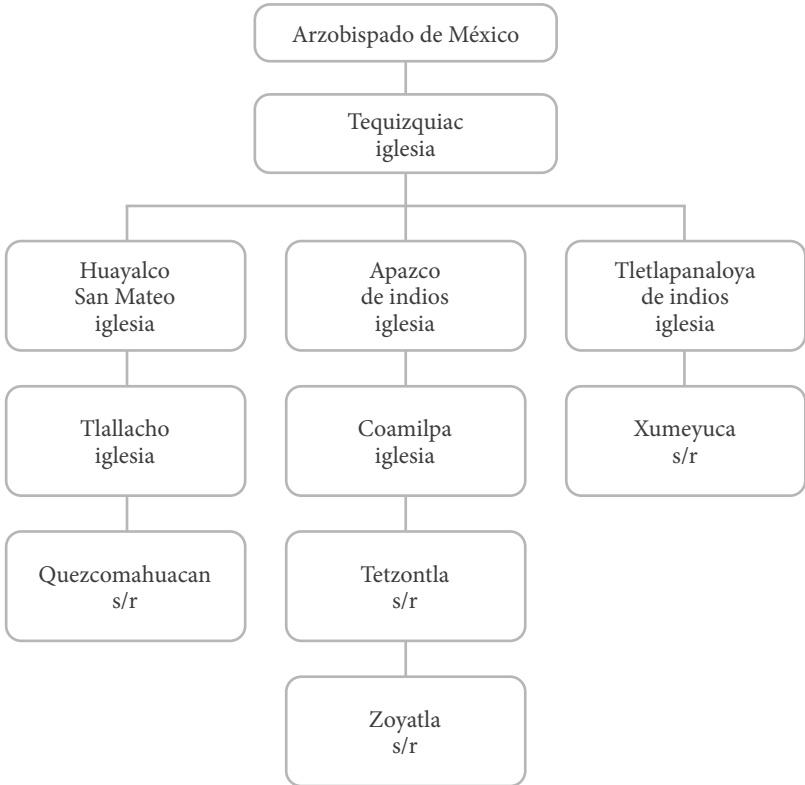
Gráfica 7.1: Distribución demográfica en la Relación geográfica de Tequixquiac de indios. Elaboración propia.

Organización política en la Relación geográfica de Tequixquiac de indios



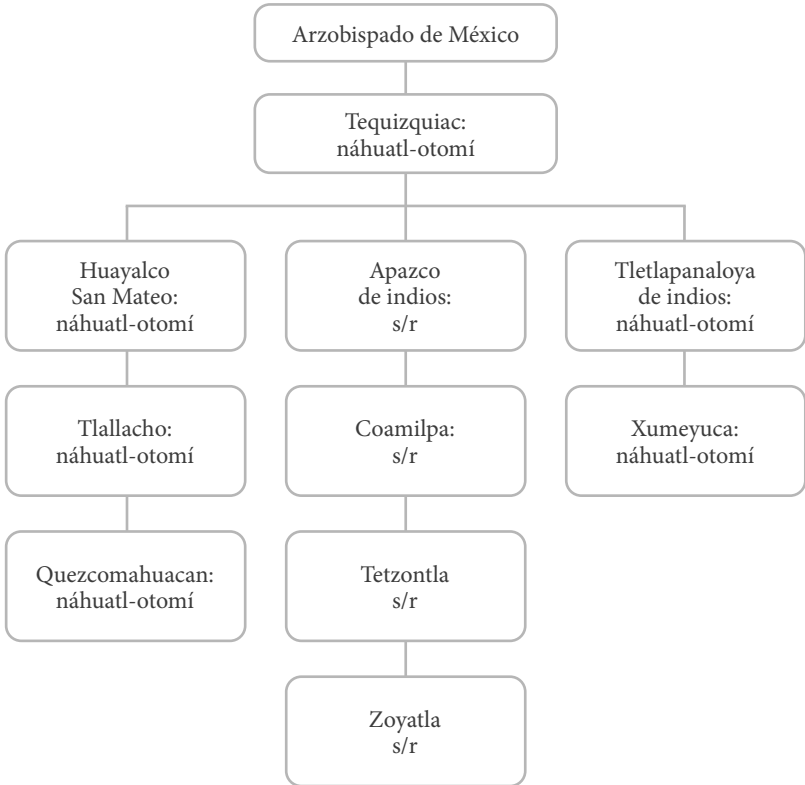
Cuadro 7.1: Organización política en la *Relación geográfica de Tequixquiac de indios*. Elaboración propia.

Organización y distribución de las construcciones religiosas en la Relación geográfica de Tequixquiac de indios



Cuadro 7.2: Organización y distribución de las construcciones religiosas en la *Relación geográfica de Tequixquiac* de indios. Elaboración propia.

Organización y distribución del idioma en la Relación geográfica de Tequixquiac de indios



Cuadro 7.3: Organización y distribución del idioma en la *Relación geográfica de Tequixquiac* de indios. Elaboración propia.

Tabla 7.3: Registro demográfico en la *Relación geográfica de Apazco de indios*

| Estancia | Casas | Tributarios | Casados | Mojos | Mozas | Niños | Niñas |
|------------------|------------|-------------|-------------|------------|-----------|------------|------------|
| Apazco de indios | 582 | 690 | 690 | 93 | 42 | 495 | 426 |
| Coamilpa | 98 | 200 | 200 | 30 | 25 | 123 | 91 |
| Tetzontla | 28 | 44 | 44 | 10 | 9 | 20 | 21 |
| Zoyatla | 46 | 129 | 129 | 20 | 10 | 53 | 48 |
| Total | 754 | 1063 | 1063 | 153 | 86 | 691 | 586 |

Tab. 7.3: Registro demográfico en la *Relación geográfica de Apazco de indios*. Elaboración propia.¹³

Tabla 7.4: Contraste de la *Relación geográfica de Apazco de indios*

| Registro total de la RGA | RGA | Relación geográfica por cabecera | Contraste de información |
|--------------------------|------|----------------------------------|--------------------------|
| Casas | 654 | 754 | 100 (faltantes) |
| Tributarios | 1155 | 1063 | 92 (faltantes) |
| Casados | s/r | 1063 | 0 |
| Niños | 691 | 691 | 0 |
| Niñas | 586 | 586 | 0 |
| Mozos | 153 | 153 | 0 |
| Mozas | 86 | 86 | 0 |

Tab. 7.4: Contraste de la *Relación geográfica de Apazco de indios*. Elaboración propia.

13. La *Relación geográfica del pueblo de Apazco de indios* registró 113 personas viudas en cada cabecera o estancia de indios, lo que implica que sus resultados son diferentes a los descritos por el religioso.

| Tabla 7.5: Contraste de la Relación geográfica de Apazco de indios | |
|---|----------|
| Relación geográfica de Apazco de indios | Cantidad |
| Casas | 231 |
| Casados | 532 |
| Viudos | 62 |
| Muchachos | 251 |
| Niños | 59 |

Tab. 7.5: Contraste de la *Relación geográfica de Apazco de indios*. Elaboración propia, con información de Francisco del Paso y Troncoso, Tomo I, 17.

| Tabla 7.6: Registro demográfico de la Relación geográfica de Teltlapanaloya de indios | | | | | | | | | |
|--|------------|-------------|------------|-----------|----------|-----------|-----------|------------|------------|
| Cabecera | Casas | Tributarios | Casados | Viudos | Viudas | Mozos | Mozas | Niños | Niñas |
| Teltlaapanaloya | 148 | 209 | 209 | 15 | 0 | 35 | 23 | 150 | 131 |
| Xumeyuca | 17 | 33 | 33 | 1 | 3 | 4 | 1 | 14 | 15 |
| Total | 165 | 242 | 242 | 16 | 3 | 39 | 24 | 164 | 146 |

Tab. 7.6: Registro demográfico de la *Relación geográfica de Teltlapanaloya de indios*. Elaboración propia.

| Tabla 7.7: Esquema de contraste de la Relación geográfica de Teltlapanaloya de indios y Xumeyuca | |
|---|-----|
| Casados | 242 |
| Niños | 164 |

| Tabla 7.7: Esquema de contraste de la <i>Relación geográfica de Tetlapanaloja de indios y Xumeyuca</i> | |
|---|------------|
| Niñas | 146 |
| Mozos | 39 |
| Mozas | 24 |
| Total | 615 |

Tab. 7.7: Esquema de contraste de la *Relación geográfica de Tetlapanaloja de indios y Xumeyuca*. Elaboración propia.

Fuentes de investigación

- Acuña, Rene. *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*. Vol. III. México: UNAM, 1986.
- Bravo Rubio, Berenice, Gilberto González Merlo, Marco Antonio Pérez Iturbe. *Guía de documentos novohispanos del Archivo Histórico del Arzobispado de México (1532-1821)*. México: Archivo Histórico del Arzobispado de México, 2002.
- Gerhard, Peter. “Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570. Los pueblos de indios y las comunidades”. En *Historia Mexicana*, núm. 26. México: El Colegio de México, 1977.
<https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/2776/2286>.
- Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español*. Decimosexta edición. México: Editorial Siglo XXI, 2007.
- Lorenzana, Francisco. *Concilios Provinciales, Primero y Segundo*. México: Imprenta del Br. D. Joseph Antonio de Hoyal, 1769.
- Paso y Troncoso, Francisco del. *Papeles de la Nueva España, Geografía y Estadística*. Tomo I. Madrid: Impresiones de la Real Casa, 1905.
- Paso y Troncoso, Francisco del. *Papeles de la Nueva España*. Vol. III. México: Impresiones de la Real Casa Madrid, 1905.
- Pimentel García, Luis. “Límites del Arzobispado de México”. En *Descripción de Arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos*. México: José Joaquín Terrazas e hijas, 1897.
- Solano, Francisco de y Pilar Ponce. *Cuestionarios para la formación de las relaciones geográficas de Indias: siglos XVI / XIX*. Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1988.

JUAN BAUTISTA POMAR

✧ *Una lectura ecocrítica*

LIVIU POPESCU

[↪ volver a la tabla de contenido](#)



Acercamientos y reflexiones teóricas al *ecocriticism* y su misión

El *ecocriticism* apareció y se formó como un movimiento en contra del postmodernismo y posestructuralismo, ya que ambos se enfocaban en el estudio humano, para direccionar la atención especialmente hacia las formas de vida no-humana *in order to repair the harm done by centuries of anthropocentrism*.¹ Sin embargo, este movimiento presenta hoy en día dos corrientes antagónicas: una que sostiene el enfoque ecocéntrico y otra que se pronuncia por un enfoque antropocéntrico (puesto que la naturaleza es un problema humano que debe ser abordado desde esta perspectiva) y que tiene como principal representante a Leo Marx. A estos se suma la nueva visión de entender la cultura y la naturaleza como un conjunto intrínseco en una relación simbiótica, así como lo representaba Alexander von Humboldt en el siglo XIX, al afirmar que “la naturaleza desde siempre ha sido

1. Emmanuelle Peraldo, “Ecocriticism”, en *Rethinking Nature. Challenging Disciplinary Boundaries*, eds. Aurélie Choné, Isabelle Hajek y Philippe Hamman (Nueva York: Routledge, 2017), 75-76.

cultura y la cultura es inimaginable sin la naturaleza”.² Al observar la dinámica diacrónica de esta nueva disciplina, Lawrence Buell sostiene también la inseparabilidad de las dos partes “los entornos sociales y naturales”.³

La mejor mirada —sobre una relación simbiótica naturaleza/humano— sería, tal vez, un camino de ida-vuelta, con un solo punto de partida, desde la naturaleza, hacia lo humano y de regreso, siguiendo esta alternancia como en un verdadero diálogo. Por otra parte, la ecocrítica tendrá que encaminarse, así como afirma el mismo Buell, hacia “una comprensión de la creación de lugares como un proceso culturalmente influenciado en el que la naturaleza y la cultura deben verse como algo mutuo y no como dominios separados”.⁴ Pero el *ecocriticism* no se limita solamente a la visualización de la relación entre el texto y el mundo,⁵ sino que avanza a la implicación, el activismo público, político, que llevan a “la ecocrítica más allá de las cuestiones de representación y al ámbito de las políticas públicas ambientales, donde se encuentran los mayores desafíos a la imaginación ambiental”.⁶ En el mismo sentido se pronuncian también Richard Kerridge y Neil Sammells quienes consideran que “la ecocrítica busca evaluar textos e ideas en términos de su coherencia y utilidad como respuestas a la crisis ambiental”.⁷ En consecuencia, el discurso ecocrítico adquiere, según Greg Garrard, un carácter

2. Ottmar Ette, “Naturaleza y cultura: perspectivas científico-vitales de la ciencia de Humboldt”, *Internationale Zeitschrift für Humboldt-Studien International Review for Humboldt Studies*, núm. 32 (2016): 27.

3. Terry Gifford, “Recent critiques of *ecocriticism*”, en *Earthographies: Ecocriticism and Culture*, núm. 64 (Londres: Lawrence & Wishart, 2008), 22.

4. “An understanding of place-making as a culturally inflected process in which nature and culture must be seen as a mutuality rather than as separate domains”, traducción del autor. Lawrence Buell, *The Future of Environmental Criticism. Environmental Crisis and Literary Imagination* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2005), 67.

5. Buell, *The Future*, 29-61; Lawrence Buell, *The Environmental Imagination. Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture* (Londres: Belknap Press de la Universidad de Harvard, 1995).

6. Gifford, “Recent critiques”, 22.

7. Peraldo, “*Ecocriticism*”, 77.

transformador,⁸ sugiriendo que “existe potencial para la acción en este discurso”.⁹

Así como la reacción ecocrítica no debería limitarse al enfoque exclusivo de la naturaleza o del hombre, tampoco debería limitarse a las consecuencias negativas por excelencia del hombre sobre esta, sino atraer y abrirse hacia las otras disciplinas y visualizar el entero marco dialógico naturaleza/hombre. De igual manera, el *ecocriticismo* no tiene que ser puramente “combativo” sino, así como pasó en la geopolítica con la corriente crítica, un intento de ver, desde el punto de vista estético y científico al mismo tiempo, las relaciones entre el hombre y el medio ambiental acercándose a la historia ambiental. No se trata solamente de concientizar lo que se perdió y lo que se pierde, sino también sobre la manera en que se puede coexistir con la naturaleza en un cierto equilibrio, recíprocamente beneficioso, así como lo observa muy bien Lawrence Buell: equilibrando las necesidades de ambos en el desarrollo de una ética de beneficio mutuo.¹⁰

La ecocrítica debe “integrarse” al mundo científico para evitar el aislamiento y volverse un simple movimiento activista, marginal y marginalizado. La búsqueda de la simbiosis entre naturaleza/hombre generalmente apunta a las obras literarias. Por su parte, en las narraciones de otra índole —relatos de carácter histórico, geográfico, médico, religioso o lingüístico—, la visión del autor se enfoca más en el discurso histórico, religioso, político, económico, en donde los elementos ecológicos revelados por la visión del autor (que intervienen en el texto) pueden ser escasos, pero también pueden tener una gran importancia.

Se puede tratar de dos facetas de la visión expresada por medio del texto: 1) en cuanto los aspectos ecológicos están utilizados o sometidos al interés declarado del texto, y 2) la situación donde los

8. Greg Garrard, *Ecocriticism* (London: Routledge, 2012), 5.

9. Peraldo, “*Ecocriticism*”, 78.

10. Gifford, “Recent critiques”, 22.

elementos de índole ecológica están “escapando” de esta jaula. En el último caso, especialmente, en la medida en la que los elementos de la mirada ecocrítica no están sometidos al tema principal de la narrativa —esto es, no se “ajustan” al interés explícito / implícito de la narración— el valor discursivo ecocrítico aumenta. Sin embargo, el ecocriticismo ya no se entromete en la narrativa por la búsqueda de la “pureza” de la imagen natural, sino que se inclina a admitir “una necesidad de considerar dimensiones del lugar más socialmente construidas y socioeconómicas que dan forma a la experiencia subjetiva del lugar y podrían estar en tensión con ella”.¹¹

Otro aspecto del enfoque ecocrítico de un texto lo constituye la forma del discurso narrativo. Una narración puede evocar una imagen estética de la naturaleza, pero también una visión combinada de la naturaleza y la sociedad humana. Esta última versión se podrá presentar bajo tres formas: en la primera, la imagen de la naturaleza podría ser “atrapada” dentro del discurso narrativo; en la segunda, la imagen del ambiente podría ser puesta en un diálogo abierto (complementario u antagónico) con el cuadro social y, en la tercera, en donde el aspecto ecológico será dominante en cuanto a la presencia humana. El texto, la narración, no constituye en ningún caso una representación fiel de lo descrito, sino solamente una visión, una imagen propia del narrador, pasada por el filtro de sus sentimientos, de su mentalidad y sus experiencias; sea como testigo directo, sea como intermediario. Bajo esta idea, la imagen que toma forma en la visión del autor puede acercarse o incluso alejarse cada vez más de la versión que está presenciando / (re)transmitiendo. Lo anterior ocurre especialmente en el caso de la literatura de ficción o de ciencia ficción, ya que se trata de un proceso de reinención del mundo.

En cuanto a los “ejes” a través de los cuales la visión ecocrítica se puede mover, Buell admite “la posibilidad de imaginar la ubicación en términos multiescalares: local, nacional, regional, transhemisférico;

11. Gifford, “Recent critiques”, 19; Buell, *The Future*, 62-96.

topográficamente, históricamente, culturalmente”.¹² En efecto, la misma característica resalta David Arnold, refiriéndose a la historia ambiental, al hablar de la variedad de los niveles y escalas en las que se puede implementar un estudio específico, para una mayor comprensión de un fenómeno estudiado.¹³

Identificar manifiestos narrativos ecocéntricos puede tener una importancia igual en diferentes periodos de tiempo, al igual que la concientización sobre los peligros que acechan al medio ambiente actual. Y, aunque parte de los investigadores de este movimiento se están manteniendo alejados del aspecto “académico”, considero que es un grave error, puesto que, así como he mencionado más arriba, el ecocriticismo no recibirá mucha atención, ni en plano público, ni político, debido a la falta de “pruebas” y resultados demostrados. Con ello, las “pruebas” se obtienen por vía “académica”, por análisis e investigación, por comparación, planificación y proyección.

Una mirada indigenista

Si desde el punto de vista de una historia ambiental existen varios estudios, por ejemplo, el libro de Elena Lazos y Luisa Paré,¹⁴ la mirada ecocrítica autóctona en cambio es mínimamente explorada. Como parte de un futuro proyecto espacio-temporal y cultural, se propone, como principio, la visión ecocrítica mestiza del siglo XVI del centro de la Nueva España.

El escrito de Juan Bautista Pomar, considerado como uno de los primeros historiadores mestizos tras la conquista española de la Nueva España, se inscribe en la literatura de carácter testimonial.

12. Buell, *The Future of*, 96; véase también la aseveración de Emmanuelle Peraldo, “A diachronic perspective shows that ecocriticism is an evolving method, which can be brought to bear on different geographical areas or time periods”, en *Rethinking Nature*, 78.

13. David Arnold, *The Problem of Nature: Environment, Culture and European Expansion* (Cambridge: Blackwell, 1996), 6-7.

14. Elena Lazos y Luisa Paré, *Miradas indígenas sobre una naturaleza “entristecida”: percepciones del deterioro ambiental entre nahuas del sur de Veracruz* (México: UNAM, 2000).

Su *Relación*, terminada en 1582, representa una respuesta a la solicitud de Felipe II de España y, aunque tiene la estructura de un relato histórico-etnográfico, tiene más bien el carácter de un informe con respecto a la situación del mundo americano recién conquistado por los españoles: “se acabó esta relación de la discrepción della por mí Juan Baptista de Pomar, conforme á la institución [sic instrucción] de S. M.”.¹⁵

Resultado de una unión étnico-cultural, descendiente, por su madre, del linaje nobiliario indígena (nieta de Nezahualcóyotl, el tlatoani de Texcoco) y de un padre español, se podría considerar al autor como un verdadero representante de la cultura mestiza por su modo de pensar, fundiendo en un solo crisol la dos culturas. Aunque fue criado en un ambiente cristiano y estuvo recibiendo una enseñanza cristiana, su madre debió haberlo introducido también en la tradición cultural de sus antepasados.

En cuanto al tipo de actitud, el narrador tiene la posibilidad de inscribirse en tres tipologías: meditativa, interesada (pro-indigenista o colonialista) o desinteresada (presentando de manera escrupulosa una realidad presenciada o percibida indirectamente). En su narración, Pomar da a veces la impresión de “deslindarse”, disociarse de su raíz “idolátrica” (así como la expresa él mismo) indígena, y presenta las cosas desde una perspectiva colonialista, cristiana o, por lo menos, neutral en la mayor parte. Sin embargo, el autor parece más cercano al carácter del personaje invocado por Buell, “el hablante se representa más como un aldeano en el fondo que como un buscador de una posición en la élite colonial”.¹⁶ Las razones para considerar una postura semejante ocurren, en primer lugar, por el uso de una abundante y correcta terminología en lengua náhuatl, relacionada con varios aspectos de la vida y del ambiente natural del periodo prehispánico: nombres de divinidades, terminología con respecto a

15. Joaquín García Icazbalceta y Juan Bautista Pomar, *Pomar y Zurita: Pomar, Relación de Tezcoco; Zurita, Breve relación de los señores de la Nueva España. Varias relaciones antiguas. (Siglo XVI)* (México: Imprenta de Francisco Díaz de León, 1891), 1.

16. Buell, *The Environmental Imagination*, 65.

la jerarquía sacerdotal, instrumentos religiosos, términos referentes a la casta de los guerreros y a los sacrificios humanos, etcétera.

Por otro lado, y aquí nos salimos del tema de la *Relación*, Juan Bautista Pomar nos ofrece una de las pocas y más valiosas recopilaciones de la poesía náhuatl —*Romances de los señores de Nueva España*— que llegaron hasta nuestros días. Aunque, según su afirmación,¹⁷ parece que las dos obras están conectadas —ambas enfocando un mundo autóctono, predilectamente prehispánico— la recopilación no se inscribe en los requerimientos del formulario imperial. Las instrucciones reales para los informes se enfocan específicamente en aspectos cotidianos, de índole administrativa, económica, social y cultural, pero sin requerir y tampoco necesitar una información tan específica como la narrativa indígena. Se trata de un esfuerzo para conservar lo que quedaba y lo que se podría resguardar todavía, sin ser considerada una acción de reinención y resistencia indígena, de la cultura de un pasado sin retorno.

Tomando en cuenta todo esto, difícilmente se podría preferir una narración pensada y redactada desde una perspectiva cristiana, fruto del deseo de cumplir celosamente la solicitud de la Corona española. Más bien, podemos presenciar el apego interior del autor con sus raíces ancestrales, de índole indígena, lo que nos hace pensar que la verdadera visión impregnada en su *Relación* pertenece a una voz mestiza de matiz vernácula.

Una visión de la naturaleza inanimada: el espacio geológico y astral

Como hemos advertido desde un principio, la *Relación* de Pomar no es una elegía, una visión puramente meditativa sobre la naturaleza,

17. “La cual se hizo con la verdad posible y habiendo primero hecho muchas diligencias para ello, buscando indios viejos y antiguos inteligentes de lo que en la dicha institución se contiene, buscando cantares antiquísimos de donde se coligió y tomó lo más que se ha hecho y escrito”, conforme a Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 1.

sino un escrito “moldeado” que corresponde a unos fines político-administrativos. Sin embargo, el escrito sorprende por la presencia de la naturaleza y de la imbricación de los dos tópicos: humano y natural. Aludiendo a una breve definición general de Cheryl Glotfelty, según el cual “el *ecocriticism* es el estudio de la relación entre la literatura y el medio ambiente físico”,¹⁸ se pretende evidenciar los dos niveles de la visión ecocrítica que destacan en la obra de Pomar. La primera será del espacio inanimado que abarca lo astral (el universo, los cuerpos celestes), el espacio geomorfológico e hidrográfico, y la segunda, el espacio animado (plantas, insectos, animales).

Lo que se observa desde un principio, en cuanto al espacio inanimado, es que rara vez la visión reposa en un ambiente salvaje o virgen, en cambio, insiste en la interconexión entre este y la vida humana. A manera de ejemplo, con los “lazos astrales”, Pomar revela la estrecha relación entre el ser humano y ciertos fenómenos naturales o, incluso, celestiales. Si al nacer un niño de realeza o nobleza acontecía algún fenómeno destacado como la caída de un cerro o remanecía alguna fuente de repente —sucesos insólitos en la vida cotidiana— estos fenómenos se reflejaban en el nombre del recién nacido. Pero no solamente los fenómenos naturales o terrestres se interconectan con la experiencia y la vida humana, sino también los celestes. La misma conexión se establecía, por ejemplo, al paso de un cometa, caso en el que el nombre del niño se volvía en “estrella que humea”. El fenómeno mismo está mencionado por Pomar en su forma lingüística indígena, original en náhuatl-Citlalpopoca.¹⁹ De igual manera se procedía en el caso de un eclipse de luna o de sol, puesto que “los reyes y grandes señores tenían respeto a que fuese el nombre conforme a alguna cosa que en aquel tiempo había o sucedía digna de memoria”.²⁰

18. Cheryl Glotfelty, “Introduction: Literary Studies in an Age of Environmental Crisis”, en *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*, eds. Cheryl Glotfelty y Harold Fromm (Londres: Universidad de Georgia, 1996), xv-xxxvii.

19. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 27.

20. García Icazbalceta, 27.

De esta manera, el hombre se situaba en sintonía no solamente con el ambiente terrestre, sino también con el mundo celestial.

Sin embargo, algunas veces el autor deja reposar su mirada-visión estética sobre un espacio ambiental del que emana un sentimiento de paz y de relajación, de suavidad, expresado por medio de una visión de unos caminos más apacibles y por “la frescura de las fuentes de agua dulce de los pueblos”.²¹ Otras veces, la visión sorprende con un paraje muy diferente, en las regiones montañosas, en tiempos de lluvia, zonas muy difíciles de penetrar “por la aspereza de la serranía que se atraviesa en medio”.²² Son visiones que, en cierta medida, se alejan o, incluso, escapan al vínculo con la contingencia humana.

Refiriéndose a la región en donde estaba asentada la ciudad de Texcoco (*Tezcuco* en el texto), la cuna del autor, una zona dominada por la laguna y las serranías ásperas, sobresale otra visión desvinculada de la presencia humana: “no hay cosa notable ni digna de admiración, salvo las grutas y cuevas que en muchas partes de ella hay”.²³ Lo anterior, se lee como una exclamación porque la visión reitera los tiempos pasados, cuando la cueva de Cuauhyacac, y otras semejantes de alrededor, servía “por casa y asiento principal de los señores chichimecas, antecesores de los reyes de esta ciudad”.²⁴ Sin embargo, en seguida, aparece un sentimiento más bien de melancolía que de jovialidad, puesto que ya, en tiempos recientes, todas estas moradas antiguas están vacías, abandonadas; el lazo espacio-humano había sido interrumpido y a los dos no los liga más que un afecto sentimental, la memoria de los tiempos lejanos: “todas ellas el día de hoy están desiertas y despobladas; pero muy tenidas y estimadas de los principales de esta ciudad, sucesores de Nezahualcoyotzin, por la

21. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 3.

22. García Icazbalceta, 4.

23. García Icazbalceta, 59.

24. García Icazbalceta, 60.

memoria de que sus antepasados, hombres tan valerosos y famosos en esta tierra, la hubiesen tenido por casa y morada”.²⁵

La evocación del mundo mineral pone en vista la ambivalencia cultural del autor. Por un lado, está elogiando “las piedras más ricas que podían haber”,²⁶ los llamados “chalchihuites”, apreciación que emana del fondo ancestral cultural indígena, ya que para los españoles conquistadores lo que más importaba era el oro y la plata, con esta denominación las piedras terminan siendo simples piedrezuelas; por otro lado, aparece el alejamiento superficial, consciente o solamente aparente, del autor, al identificarse con la otra cultura, la cristiana del conquistador, en una visión traductora: “eran los más estimados de ellos [indígenas]”, pero “que nosotros llamamos madre de esmeraldas ó topacios”.²⁷ Pomar expresa la visión autóctona para estas piedras, que estimaban tanto, no “porque entendieran de ellas alguna virtud o propiedad natural, sino por la fineza de su color”.²⁸ Representa esta una percepción estética y no mercantil de la naturaleza. Puede evidenciar también una antítesis entre la naturaleza divisada por la cultura indígena y aquella percibida por el mundo colonialista, el de los españoles conquistadores.

El agua al ser un problema sempiterno en la Cuenca de México y al que a veces se le buscaba una resolución por medio de los sacrificios humanos, no tuvo líneas por parte de Pomar. Sin embargo, construye una visión general de la deficiencia en cuanto a las necesidades humanas: “Río principal y caudaloso no hay ninguno”, dice Pomar, y “los arroyos de agua que corren por ella apenas pueden llegar a la laguna en tiempo de seca”.²⁹ Sin embargo, hay una laguna muy extensa, que tiene propiedades y característica extrañas, las cuales todavía no han sido descifradas hoy en día. En primer lugar,

25. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 60.

26. García Icazbalceta, 8.

27. García Icazbalceta, 8.

28. García Icazbalceta, 41.

29. García Icazbalceta, 57.

el lago central destaca por la calidad química del agua, debido, tal vez, a algunos depósitos minerales que se encontraban al fondo de su lecho. Pomar edifica una imagen estéril de la laguna, puesto que aquí la fauna acuática (peces o aves lacustres locales) es muy escasa, ya que, “su propiedad y naturaleza es muy amarga, y muy peor sin comparación que la de la mar”. E incluso, a pesar de que en ella se vierten muchos cursos de agua dulce, “no se mejora ni convierte en la dulzura de ella, antes se está y permanece siempre su amargura natural”.³⁰ Otra extrañeza de esta superficie lacustre consta en la existencia de un sumidero por donde el agua del lago se filtra:

aunque entran en ella otros ríos, y que alguna vez crece por muchas aguas, no sobrepuja de su ser ordinario arriba de una vara de medir, de donde se presume que tiene algunas vías y aberturas por donde se vacía y desagua, porque si algún año es algo falto de lluvias, mengua tanto que yo me acuerdo que por la sequedad del año apenas se podía navegar por ella.³¹

De aquí se podría colegir también que las oscilaciones climáticas representaban un factor perturbador relevante, porque afectaban considerablemente el ambiente local, y no solo en cuanto al carácter ecuménico, sino además en cuanto al carácter faunístico, pensando especialmente en la gran afluencia de aves de paso que migraban desde el norte cada año. Lo que el autor está presenciando con respecto al nivel del agua, se encuentra relatado en otros documentos o narraciones de la época, y se refiere a ella como “una abertura de peña tosca que corría casi por medio de ella de Norte a Sur, y ancha de una braza y en partes más y menos”.³² En la época prehispánica había una cerca construida alrededor de este sumidero, exactamente con el propósito de impedir que el nivel del agua bajase mucho

30. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 58.

31. García Icazbalceta, 58.

32. García Icazbalceta, 58-59.

en periodos poco lluviosos; el vallado fue destruido durante la conquista española y los nuevos dueños de la tierra no se preocuparon.

Todas estas representaciones narrativas inducen la idea de un canto al espacio —las sierras ásperas como son percibidas, las cuevas y grutas, las fuentes de agua, la laguna—, en estrecha vinculación con la mirada del hombre. La misma visión enajenada se localiza en otro representante mestizo, Diego Muñoz Camargo, quien, al referirse a la Sierra de Tlaxcala, escribe:

Llámanla los naturales “faldas azules”, porque es una sierra grande de maravillosa disposición, que, en torno della, está poblada de una montaña hermosísima y espesa de árboles grandes, gruesos, que esta / sierra produce por su gran fertilidad. Y, estando desviados de ella, [parece] una piña de color azul, a n[uest]ra vista de maravilloso parecer, tan bien compuesta y perfeccionada, y tan pareja, que naturaleza fabricó, en este mogote, un capitel tan perfecto, cuanto humano entendim[ient]o puede imaginar.³³

El motivo por el cual el hombre echa sus lazos hacia un espacio inhabitado y, a veces, inhospitalario, obtiene una respuesta con la cultura indígena prehispánica, una de las raíces de la cultura mestiza novohispana, en donde este espacio representa una fuente de poder de la naturaleza, encarnada en sus divinidades, que suelen tener una morada misma de sus divinidades ancestrales, conectadas a la naturaleza.

Una visión animada de la abundancia

Como se ha visto, la terminología representa no solamente un lazo estrecho entre el autor y el mundo cultural indígena, sino también un vínculo entre la naturaleza y el ser humano. Se tiene, en este

33. René Acuña, ed., *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Tlaxcala*, tomo 1 (México: UNAM, 1984), 32v-33r.

sentido, varios ejemplos del reino vegetal: *huiyamatl* (abeto), *zapote*, *chia*, *huauhtli*, *michhuauhtli*, *chayotli*, *aji*, *gitomatl* y *miltomatl*, *picietl*, *cihuapatli*, *xiuhquilitl*, *ololihqui*, *coxamalometl*, *cuauhpatli*, *tecuitletl* y del reino animal: *ezcauhitli*, *ahuauhtli*, *michpitlin*, *cocolin*, *ocotochtli*.

Lo que predomina en la visión del autor es el mundo vegetal con respecto al mundo animal. Al primero se le otorga un espacio mucho más amplio, posiblemente, por ser más imbricado con la vida cotidiana humana. Se constata una jerarquización taxonómica de los elementos naturales presentes: en primer lugar, se empieza por distinguir entre las plantas acuáticas y las terrestres. Como ejemplo de plantas acuáticas, Pomar hace referencia a la espirulina, *tecuitletl*, algas que parecían “unas lamas verdes”,³⁴ y se criaban en el lago de Texcoco. En cuanto al mundo vegetal terrestre, la visión de Pomar lo clasifica en función de su importancia económica: leña / madera para la construcción, artesanías, alimentación y medicinal.

Es muy probable que una gran influencia, no tanto en cuanto a la información, como especialmente en la forma de organizarla, se deba al trabajo anterior, de Francisco Hernández de Toledo,³⁵ médico y botánico español, enviado en la Nueva España por el rey Felipe II en 1571, como protomédico general de las Indias, para dirigir una expedición científica. De hecho, Pomar lo menciona dos veces en su texto y ambas referencias fueron con respecto a las plantas medicinales:

de las cuales el Dr. Francisco Hernández, protomédico de S. M., tomó muy larga y entera razón, que escribió y pintó en unos libros que de estas calidades y naturalezas hizo, en donde se verán sus propiedades y efectos, muy en particular de cada cosa.³⁶

34. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 59.

35. Véase Francisco Hernández, *Cuatro libros de la naturaleza y virtudes de las plantas y animales, de uso medicinal en la Nueva España* (Morelia: Tip. y Lit. en la Escuela de Artes a cargo de José R. Bravo, 1888).

36. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 64 y 67.

En efecto, el propósito del viaje y labor de Francisco Hernández era exactamente estudiar la naturaleza y la medicina tradicional americana, lo que fue mencionado específicamente en las instrucciones recibidas del rey español:

Item, os habéis de informar dondequiera que llegáredes de todos los médicos, cirujanos, herbolarios e indios e de otras personas curiosas en esta facultad y que os pareciere podrán entender y saber algo, y tomar relación generalmente de ellos de todas las yerbas, árboles y plantas medicinales que hubiere en la provincia donde os halláredes.

Otro sí os informaréis qué experiencia se tiene de las cosas susodichas y del uso y facultad y cantidad que de las dichas medicinas se da y de los lugares secos o húmedos o acerca de otros árboles y plantas y si hay especies diferentes de ellas y escribiréis las notas y señales.³⁷

En cuanto a la vegetación silvestre, Pomar menciona las plantas de tallo leñoso y los árboles a los que los divide en tres variedades. Se mencionó el abeto, el pino, madroños (clasificado como arbusto) y álamos. Otro árbol, cuyo nombre no se puede distinguir en el texto, puede ser uno de las familias salicáceas, *Salix bonplandiana*, originario del centro de México “que llaman de la tierra, que difieren muy poco de los de Castilla; pero estos son puestos a mano en el cerro de Tetzuncunco, traídos de los montes de Chalco, donde se crían naturalmente abundancia de ellos”³⁸

El cuadro de la jerarquía del reino vegetal sigue con los árboles y las plantas fructíferas, donde la imagen se metamorfosea. A diferencia de la imagen anterior, de los árboles, cuyas cualidades principales eran estimadas por medio del interés económico, el propósito alimenticio

37. Con respecto a la constitución de la botánica y la materia médica modernas, véase Piñero López, José María y José Pardo-Tomás, *La influencia de Francisco Hernández (1515-1587) en la constitución de la botánica y la materia médica modernas* (Valencia: Universitat de València, C.S.I.C.; Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia, 1996), 42-43.

38. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 61.

permite una visión más amplia, “viva” y tangible de verdadera abundancia. Las imágenes narradas emanan una amplia gama de sensaciones visuales, táctiles, olfativas y gustativas. Así, los cerezos dan unas frutas “de mucho sabor y gusto”; los manzanos “dan una fruta amarilla y algo encendida”;³⁹ los tunales ofrecen frutas de “muchos colores, como son las blancas, que son las mejores, y encarnadas, amarillas y coloradas, muy dulces y de muy singular sabor y olor”.⁴⁰ La evocación del joconostle, especie de la familia cactácea, induce en la memoria sensorial del autor-lector una doble emoción y efecto, ya que genera una sensación de agrura y al mismo tiempo de dulzura: “tienen la cáscara agra, que quitado solamente el hollejo y comida con lo de dentro, que es muy dulce, hace un muy singular sabor”.⁴¹

En otro plano, se identifican plantas alimenticias de uso cotidiano, de granos y semillas, hortalizas y verduras. Entre estos destacan el maíz y el frijol como plantas de importancia primaria en la alimentación. Las imágenes evocan sensaciones de diferente índole, al igual que en el caso de las plantas frutales. Los frijoles se presentan en una gran variedad y en diferentes colores;⁴² el chian es una semilla “muy menuda, algo mayor que la de la mostaza, pero prolongadita y ovada, blanca y pardita”.⁴³ A veces, estas sensaciones se mezclan en una imagen comparativa, traductora, entre lo autóctono y lo forastero: cercano/lejano, por ejemplo, *huauhtli*, “una semilla como de nabos, y de su propia color, salvo que es chatilla como lantejas”;⁴⁴ “calabazas grandes y dulce ... del talle, hechura y color, dentro y fuera, de los melones de Castilla, salvo que tienen cáscara”;⁴⁵ el *chayotli*, que da frutos “espinosos como erizos ó castañas, del tamaño de

39. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 61.

40. García Icazbalceta, 61.

41. García Icazbalceta, 61.

42. García Icazbalceta, 62.

43. García Icazbalceta, 62.

44. García Icazbalceta, 62.

45. García Icazbalceta, 63.

grandes membrillos ... dulce y apacible... que resisten la sed por ser aguanosas”.⁴⁶

El siguiente segmento de la panoplia imaginaria ofrece un cuadro restringido de la flora y remedios vegetales medicinales. Entre todas estas destacan dos ejemplos: el *picietl* y el maguey.⁴⁷ La primera planta, conocida como *Nicotiana rustica*, una pariente del tabaco, es comparada con el beleño de España, la “hierba de las brujas” o “ungüento de las brujas”. En el medioevo, el beleño era una planta utilizada en la medicina popular y ritual porque se relacionaba con el uso mágico para preparar brebajes, bálsamos y ungüentos, pociones amorosas y fumigaciones.⁴⁸ La visión del mundo vegetal culmina con una verdadera “oda” al maguey, una planta símbolo del ámbito natural y humano autóctono, al lado del maíz; una quintaesencia del cuadro complejo y simbiótico de la complicada articulación entre el hombre y la naturaleza.

La jerarquización se observa también en la categoría de las formas de vida del reino animal. En este sentido, Pomar esboza un marco conceptual tomando en cuenta dos puntos de referencia: el medio ambiente, agua / tierra, y la complejidad orgánica del animal. El primer medio ambiente natural considerado, quizás, como el más antiguo y primitivo, es el acuático. Entre las especies acuáticas, Pomar aplica el mismo esquema, enfocándolas en función de su nivel de desarrollo. El peldaño más bajo en este croquis concentra a las algas –“*tecuítlatl*, que hacen de unas lamas verdes”⁴⁹, *cocolin*–⁵⁰ y los gusarapos, formas larvarias o embrionarias que se crían en el medio acuático, como

46. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 63.

47. García Icazbalceta, 64-65.

48. Arturo Morgado García, *Demonios, magos y brujas en la España moderna* (Cádiz: Servicio Publicaciones UCA, 1999), 148.

49. García Icazbalceta, 59.

50. Viscosidad que se desarrolla entre las plantas del agua según *Gran Diccionario Náhuatl*, <https://gdn.iib.UNAM.mx/diccionario/cocolin>.

ezcauhitli, (huevecillos de moscas), *ahuauhtli* (huevecillos de chinches de agua), *michpitlin* (posiblemente huevos de pescado).⁵¹

La siguiente categoría de animales lacustres (ya que se trata específicamente de la zona del lago Texcoco) en un rango superior, está representada por los peces. Sin embargo, la visión en este caso es mucho más pobre; no presenta la misma característica de abundancia y vivacidad como en el caso de la vida vegetal y larvaria. “No cría ningún género de pescado —dice Pomar— si no es á las bocas de los ríos, del agua de los que en ella entran, y esto es poco y pequeño y ruin”.⁵² Esto ocurre principalmente por la calidad del agua del lago.

El siguiente nivel en la categoría de los animales acuáticos tiene la misma presencia limitada, ya que en la zona lacustre tampoco hay aves autóctonas “porque los géneros de patos y ánsares y otras aves de agua que en ella hay, vienen, según dicen, de la Florida, y no duran más de cuánto dura el invierno”.⁵³ Sin embargo, esa misma imagen no deja entrever la abundancia de esta clase de animales, en un verdadero éxodo periódico que llenan de vida el cielo y las aguas del centro de México durante la temporada seca del final y principio del año. En efecto, según un análisis presentado por William T. Sanders para el periodo prehispánico, “dado el tamaño mucho mayor del sistema lacustre precolombino (alrededor de 1000 km²), el número de aves acuáticas que visitaban anualmente la cuenca debe haber ascendido a millones”.⁵⁴

Pasando al ámbito terrestre, la clasificación zoológica de Pomar sigue las mismas normas: presentar el mundo animal desde los organismos más pequeños y menos complejos hasta los más grandes y pluricelulares. Empieza por la imagen de la “grana”, conocida

51. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 59.

52. García Icazbalceta, 59.

53. García Icazbalceta, 59.

54. Robert S. Santley, “Animal Domestication, Hunting and Gathering”, en *The Basin of Mexico: Ecological Processes the Evolution of a Civilization*, Vol. 1, edit., William T. Sanders, Jeffrey R. Parsons y Robert S. Santley (Nueva York: Academic Press Inc, 1979), 284.

también como grana cochinilla, un insecto parásito de las plantas,⁵⁵ de una gran importancia económica y ritual para los pueblos prehispánicos. De hecho, Diego Muñoz Camargo, un contemporáneo y representante de esta “esfera” cultural mestiza, dedica en su narración páginas enteras a la descripción de la planta y su “huésped”.⁵⁶

Entre los mamíferos terrestres se menciona a los que llegaron a ser domesticados, unos “perros pelados y mudos, porque no ladraban”.⁵⁷ Sin embargo, esta raza, llamada *xoloitzcuintli* en lengua náhuatl, no presentaba todas estas características, ya que otros autores antiguos y estudios recientes, muestran que la falta de pelo se debe en algunos ejemplares a una anomalía genética.⁵⁸

Los animales salvajes mencionados en la narración son específicos de la zona de la meseta central de México, recorrida por sierras y cadenas montañosas. Pomar menciona cuatro géneros de venados, 1) mamíferos propios de las zonas de bosque y serranía, 2) “ciervos, de grandes cuernos y aspas, que se crían en serranías peladas, 3) otros algo menores, que llaman rabudos, que se crían en montes y espesuras, y otros que llaman corzo y 4) otros que llaman berrendos”.⁵⁹ La fauna se completa con la liebre, el conejo, “leones pardos y tigres”. Los “leones” mencionados por Pomar deben ser una referencia a la especie de puma americana; en cuanto al “tigre”, debe haberse tratado del jaguar que, hoy en día, aún ocupa un lugar muy importante en las tradiciones de los pueblos indígenas.

En cuanto al *ocotochtli*, “un género de gatos pintados”,⁶⁰ posiblemente se trató de una especie de gato montés, como el margay o el ocelote, ya que estos tienen manchas, mientras que el jaguarundi no tiene estas

55. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 64.

56. Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala* (Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala [en adelante UAT], 1998), § 484-§ 493.

57. García Icazbalceta, 67.

58. Mercedes de la Garza, “El carácter sagrado del *xoloitzcuintli* entre los nahuas y los mayas”, *Arqueología mexicana* 125, (2014): 59.

59. García Icazbalceta, 67.

60. García Icazbalceta, 67.

marcas distintivas. Cuando Pomar menciona a “zorras que llaman coyotes, y lobos como los de España”,⁶¹ seguramente se equivoca, ya que, si bien existía, y persiste actualmente, una especie autóctona de lobo (gris), también había zorros y coyotes, como dos especies de la familia *canidae*, pero de diferente género. Posiblemente, identifica a los coyotes con los zorros porque el hábitat de los últimos se encuentra en las zonas norteñas, más áridas, de la Nueva España, y del México actual.

Por último, aparece el puercoespín enano peludo mexicano, “un género de puercos que tienen el ombligo en el espinazo”,⁶² y es considerado hoy en día como una especie amenazada en México. A diferencia de Pomar, uno de sus contemporáneos, Diego Muñoz Camargo, expresa vivazmente la visión situada entre dos mundos y dos épocas distintas, y exalta el retrato natural faunístico, refiriéndose al Valle de Atzompan:

muchos tiempos después de conquistada esta tierra, se tuvieron estos llanos por inútiles y sin provecho, porque en ellos había muchas animalias fieras de lobos, y leones pardos y adives, y gran cantidad de víboras ponzoñosas y culebras, y muchedumbre de venados, ciervos, corzos, y gamos que llaman “venados berrendos”, en tanto/número, que parecían grandes manadas de ovejas.⁶³

La naturaleza como espacio (material y espiritual) intrínseco de la vida humana

La visión de Juan Bautista Pomar se somete a un objetivo de carácter administrativo y, en consecuencia, se centra específicamente en la relación hombre-naturaleza. Concerniente a este aspecto, Greg Garrard hace una afirmación muy pertinente, que considero es el fundamento de cualquier tipo de estudio ambientalista: “habitar no es

61. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 67.

62. García Icazbalceta, 67.

63. Acuña, *Relaciones Geográficas*, 46r-46v.

un estado transitorio; más bien, implica las imbricaciones a largo plazo de los humanos en un paisaje de memoria, ascendencia y muerte, de ritual, vida y trabajo”.⁶⁴ Esta visión coexistencial está orbitando en tres puntos de atracción: el ámbito administrativo-político, el ámbito cotidiano y el ámbito sagrado.

Toponimia como orientación e inserción humana en el entorno natural

El primer punto de intersección entre la naturaleza y el hombre, la dimensión administrativo-política, se expresa mediante la toponimia; es un cimiento que crea lazos fuertes entre el hombre y el espacio, y se imprime en la memoria social. Por ejemplo, *Chiauhtla*, en lengua náhuatl, “cenegado”, debe su nombre a las ciénagas que había y todavía hay en aquel sitio. Pero el espacio patronímico no coincide siempre con la ecúmene. A veces, el topónimo se forma como consecuencia de las características geológicas ambientales. De este modo, el nombre del pueblo Tetzuyucan se remite a la abundancia de *tetzontli* en la zona, una piedra colorada, esponjosa y liviana, utilizada con predilección en las construcciones, mientras Tepetlaoztoc deriva su nombre de las sierras (*tepetla*) y las cuevas (*oztoc*) que se encontraban en la zona.⁶⁵ En muchos casos como este, el aspecto geomorfológico interviene en establecer el nombre del lugar como un marcador ambiental, como en el caso de Yahualihucan, “un cerro redondo en cuya falda están asentados y poblados los indios”.⁶⁶

En este caso, la toponimia podría considerarse como una antropomorfización del paisaje y una posesión del espacio por el ser humano. Una toma de posesión del espacio engloba los actos oficiales y los rituales ejecutados por los primeros españoles al pisar el territorio del Nuevo Mundo. Sin embargo, en el caso de los autóctonos,

64. Greg Garrard, *Ecocriticism*, 117.

65. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 5.

66. García Icazbalceta, 5.

la toponimia no es más que un intento de acercarse e integrarse en el medio ambiente para manifestar que ellos pertenecen a aquel espacio, con el cual, debido a las raíces temporales, se fusionan en una memoria sempiterna. El entorno ambiental deja su marca en la vida humana, en sus asentamientos y el hombre, a su vez, deja su huella en el paisaje, pero imprime también en su memoria un pasado sin retorno y un presente lleno de incertidumbres.

El espacio inanimado se torna distinto e intrínseco al mundo animado. Un ejemplo ilustrativo para la visión postrera es la toponimia que los conecta. Así, afirma el autor, “el significado de Huexutla es de lugar donde hay sauces, porque huexutl es sauz.”⁶⁷ Pero, no solamente el reino vegetal está propenso a este acercamiento, sino también el reino animal: Cohuatlichán significa “casa de culebra” y el nombre viene de una cueva en donde antiguamente se encontró una serpiente “de extraña grandeza”, “por cuyo respecto el pueblo tomó este nombre”.⁶⁸ Otro ejemplo de un tipo semejante de proyección toponímica lo representa Mazapan, que “quiere decir en nuestro romance ‘agua de venados’”.⁶⁹

El nombre de la ciudad Texcoco, según Pomar, deriva del vocablo *Tezcoatl* con la cual los antiguos pobladores chichimecas designaban un pequeño cerro de la región, vocablo retomado por los nuevos moradores para dar el nombre al asentamiento y al cerro local Tezcotzinco.⁷⁰ De manera que, cada grupo humano en su deseo de estrechar los lazos con el nuevo entorno natural ecuménico, por un lado, se apropia de las toponimias locales antiguas con el propósito de respetar la multitud de los espíritus y las divinidades naturales locales, pero también procura reivindicar este espacio para sí mismo

67. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 5.

68. García Icazbalceta, 5.

69. García Icazbalceta, 5. Probablemente, “maza” del náhuatl *mazatl* que significa ciervo, “a” del náhuatl *atl* que significa agua, y pan, el locativo prefijo que significa en, sobre.

70. García Icazbalceta, 4.

y legitimar su presencia con la finalidad de imponer su propia huella distintiva toponímica.

La dimensión cotidiana de la subsistencia

El aspecto cotidiano, profano, de la conexión hombre-naturaleza está ilustrado en el dominio de la alimentación, en la salud (medicina), en la artesanía, en la obra de construcción y en la intervención humana con el propósito de adaptar el entorno natural a sus necesidades, caprichos y deseos.

La carne como alimento proteico se obtenía especialmente de la caza de venados —hay que recordar la diversificación de las especies de venados presentados y en concordancia con los descubrimientos y análisis zooarqueológicos— y la cría de perros, posiblemente de la especie de *xoloitzcuintli*:

un género de perros del tamaño de perdigueros que engordaban para comer la gente plebeya. Eran estos perros pelados y mudos, porque no ladraban, y engordaban tanto como puercos, porque los cebaban con pan de maíz y con el yzcahuitli.⁷¹

A esto se le asociaba la “carne de gallina” (guajolote), conejo, liebre o aves de caza⁷² preparada en modo “asado ó cocido”, lo que pone de relieve aún más la dicotomía naturaleza / cultura, así como la estudia Claude Lévi-Strauss en su obra.⁷³

Destaca, sin embargo, otro aspecto peculiar que consta en una diferenciación social en cuanto a la utilidad de los recursos naturales en la alimentación basada en proteína animal. En este sentido, aparece una imagen polarizada entre la gente del pueblo y la gente con un rango. Por un lado, los privilegiados tenían acceso exclusivo a la

71. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 67.

72. García Icazbalceta, 42 y 53.

73. Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques 1: Le Cru et le cuit* (Paris: Plon, 1964); Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques II: Du miel aux cendres* (Paris: Plon, 1966).

carne de animales de caza como venados, aves salvajes, liebres, conejos “y esto no lo alcanzaban sino los ricos”,⁷⁴ afirma Pomar. Del otro lado, los plebeyos apenas tenían acceso a la fuente de proteína animal porque “la [alimentación] del común era mucho menos, porque caza no la alcanzaban, y cuando comían gallina era por fiesta”.⁷⁵

En cuanto a la alimentación que les ofrecía el medio acuático lacustre de la Cuenca Central de México y, especialmente, el lago de Texcoco, esta era bastante escasa. Relativamente a la fauna piscícola, la imagen es desoladora, de acuerdo con la visión del autor enfocada, de manera antropocéntrica, en la fuente de sustento que esta podría ofrecer: “No cría ningún género de pescado... y esto es poco y pequeño y ruin”.⁷⁶ Además, la laguna no presenta una fauna local de aves autóctonas (comestibles) en abundancia, ya que “tampoco cría ningún género de aves, porque los géneros de patos y ánsares y otras aves de agua que en ella hay, vienen, según dicen, de la Florida, y no duran más de cuánto dura el invierno”.⁷⁷ Según se observa, la visión del autor muestra una percepción de la naturaleza —en esta región lacustre— poco generosa, cuando se refiere a la imagen pasada por el filtro antropocéntrico, como fuente de “subsistencia humana” y bajo la expresión “con toda su maldad”.⁷⁸

Sin embargo, a pesar de la percepción de un ambiente escasamente bondadoso en cuanto a las necesidades humanas, la imagen de la cohabitación del hombre con el entorno natural es distinta; el indígena aprovecha al máximo cualquier fuente nutritiva, superando esta “desdicha/ infortunio” aparente, que saca del contacto con el ambiente local faunístico el sumo beneficio para su subsistencia y vida:

74. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 53.

75. García Icazbalceta, 42.

76. García Icazbalceta, 59.

77. García Icazbalceta, 59.

78. García Icazbalceta, 59.

la mucha caza de aves que toman con redes”, “el pescadillo que cogen, de que se mantienen casi todo el año”, “un género de comida que llaman *tecuiltlatl*, que hacen de unas lamas verdes que cría, lo cual hecho tortas y cocido, queda con un color verde oscuro”, “unos gusanillos como lombrices, tan delgados y tan cuajados por su multitud y espesura, que apenas se puede juzgar si es cosa viva ó no”, “*ahuahtli*... que son unos huevecillos de unas mosquillas”, “*michpitlin* y *cocolin*.”⁷⁹

La misma imagen polarizada socialmente interviene también, ya que, según afirma Pomar, “las más de estas no comían ni al presente comen personas principales, sino pobres y gente miserable”;⁸⁰ lo bueno comen los ricos, lo ruin comen los pobres. Todo esto no se traduce en un consumo exagerado y una intervención desastrosa por parte del hombre en la región ambiental que pudo conllevar a una reducción en la población faunística. Si hubo una disminución, a esta se podrían sumar también otros factores, como los cambios climáticos, la escasez del débito de agua y la concurrencia de los depredadores no humanos, como los pumas y coyotes, especialmente en el caso de la población de venados.

El estudio de Sanders considera que del total de los venados que habían podido ser consumidos anualmente, solo un 44 % pudo adjudicarse a los humanos.⁸¹ De hecho, una de las principales conclusiones de su estudio es que “el papel de la caza en el México central prehispánico ha sido muy exagerado”.⁸²

Si la imagen de la alimentación faunística no se muestra muy generosa, las plantas sí ofrecen una gran variedad y abundancia. Al igual que en otros casos, la visión de Pomar parece organizar la naturaleza según un modelo muy bien definido. Las primeras plantas que aparecen en la escena son los árboles y las especies de

79. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 59.

80. García Icazbalceta, 59.

81. Santley, “Animal domestication”, 475-490, 479.

82. Santley, 489-490.

arbustos frutales, entre los cuales destacan los cerezos, manzanos, morales, aguacates, zapotes, tunales o el joconustle. Algunos de ellos ya están domesticados, como el manzano o el cerezo: “Los árboles de fruta naturales de esta tierra y que se dan bien en ella son cerezos, que labrados y en tierra cultivada dan muchas y buenas cerezas, de mucho sabor y gusto, y razonable mantenimiento”.⁸³ Son frutas que ocupan un lugar importante en la alimentación del indígena ya que “pasan los indios y las guardan para comer por regalo en tiempo de invierno”;⁸⁴ son frutas que están secados al sol o al calor durante el verano para abastecerlos y consumirlos durante la temporada de secas.

La clasificación de las frutas de los árboles-arbustos continúa con dos especies de cactáceas: el tunal y el joconustle que, como vimos arriba, despierta en la visión del autor una gama diversa de sensaciones visuales y olfativas.⁸⁵ Además, esas cactáceas representan para ciertas poblaciones asentadas en regiones más áridas (los chichimecas de Zacatecas, región más al norte de la Cuenca Central) el sustento principal, “á lo menos por todo el verano”.⁸⁶

El siguiente tipo de plantas alimenticias está representado por aquellas que ofrecen granos y semillas como sustento para el ser humano. Después de mencionar al maíz y al frijol como las principales plantas nutritivas autóctonas, la visión de Pomar se enfoca en algunas especies primordiales de uso común que son empleadas para preparados peculiares, como el *chían*, el *huauhtli* o *michhuauhtli*. La imagen que despliega Pomar parece un pequeño recetario de cocina. La semilla *chía* es utilizada como “sustento muy principal y de mucha sustancia, que beben tostada, molida y deshecha en agua, muy fresca y muy asitosa”;⁸⁷ del *huauhtli*, también molido y amasado

83. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 61.

84. García Icazbalceta, 61.

85. García Icazbalceta, 61.

86. García Icazbalceta, 62.

87. García Icazbalceta, 62.

“hacen unos bollos metidos en hojas de maíz, que cuecen en ollas, / ó haciéndola tortilla cocidas en un comal”⁸⁸ y del *michhuauhtli* hacen bollos como de la semilla anterior (*huauhtli*) y también la “suelen beber después de tostada y molida y deshecha en agua miel”.⁸⁹

La clasificación termina con la presentación de algunas verduras, plantas perennes, de corta duración. Las primeras imágenes hacen referencia a dos importantes plantas dicotiledóneas, pertenecientes a la familia cucurbitácea: la calabaza y el *chayotli*. La imaginación gastronómica continúa con las calabazas que se comen tanto cocidas, como asadas, de las cuales se aprovechan incluso las semillas, “que comen en muchos y diferentes guisados, y sirven de engrasillos por ser muy aceitosas”.⁹⁰ Otras plantas perennes utilizadas en la alimentación autóctona y que ofrecen una visión desbordante de la riqueza de la cocina indígena son los bledos, berros, cebolletas y verdolagas o los solanáceas como el *ají* (el chile), el *gitomatl* (el tomate rojo) y el *miltomatl* (el tomate verde), “que sirven de especia con el ají, de que hacen salsas y apetitos para comer”.⁹¹

Naturaleza como fuente de remedio para el cuerpo humano

Una estrecha conexión establece el humano con la naturaleza en la búsqueda y el uso de diferentes remedios para contrarrestar afecciones del cuerpo humano. El principal motivo por el cual el rey Felipe II envió en las posesiones españolas de América a Francisco Hernández, fue exactamente la investigación de los remedios tradicionales utilizados por los pueblos autóctonos, porque llegó al Viejo Mundo la noticia sobre los nuevos y maravillosos recursos naturales medicinales existentes en el Nuevo Mundo.

88. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 62-63.

89. García Icazbalceta, 63.

90. García Icazbalceta, 63.

91. García Icazbalceta, 63.

Pomar pone de relieve solamente algunos ejemplos específicos, puesto que los autóctonos “tienen otras muchas plantas, raíces, yerbas buenas y malas, de que no se trata por no hacer largo proceso en esta relación; especialmente porque de ellas y de sus propiedades escribió muy largo el Protomédico de S. M.”.⁹²

Entre las pocas menciones que hace se encuentra *cihuapatli* “que quiere decir medicina de mujeres, la cual bebida les hace luego parir y echar las pares, y ayuda á limpiarlas presto”.⁹³ Puede que la referencia tenga relación con el interés que tal medicina representaba en la Europa medieval-renacentista, ya que en el Viejo Mundo se registraba una alta mortandad, tanto de mujeres como de recién nacidos durante el parto.⁹⁴ Otras plantas con fines terapéuticas, *xihuahquilitl* (jiquilite) y *ololiuhqui* (*Turbina Corymbosa*), molidas y hechas masa se utilizaban para quitar dolores corporales, hinchazones y “el moliimiento del cuerpo”.⁹⁵

El mundo indígena aparece como uno humano entrelazado con la naturaleza y con el medio ambiente, que busca descubrir sus secretos para utilizarlos en su beneficio y para la sobrevivencia. La naturaleza del Nuevo Mundo parece un campo lleno no solamente de maravillas en sí (cerros, cuevas, fuentes de agua, animales, plantas), sino también de obsequios, de tesoros medicinales para el hombre. “Raíces tienen muchas para purgar todo género de humores, y muy buenas, a opinión de los que lo entienden”,⁹⁶ pero el indígena, sin un entendimiento fundamentado en la ciencia, se dice que no supo poner en su verdadero valor estos regalos: “salvo que no las saben aplicar, y así se curan por acertamiento y ventura y a poco más o menos”.⁹⁷ Es un ejemplo de una visión eurocéntrica, que coloca la cultura del hombre

92. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 67.

93. García Icazbalceta, 65.

94. Jeffrey L. Singman, *Daily life in medieval Europe* (Westport: Greenwood Press, 1999), 18-19.

95. García Icazbalceta, 65.

96. García Icazbalceta, 65.

97. García Icazbalceta, 65.

europeo sobre el conocimiento y la experiencia tradicional de cientos de años.

Toda esta farmacopea al alcance del ser humano es percibida como una verdadera obra maravillosa de la madre naturaleza. Refiriéndose al maguey, Pomar advierte que es “tan maravillosa su virtud y efecto, que se hacen curas con él que a juicio de médicos son tenidas por milagrosas”.⁹⁸ Entre los árboles silvestres, una especie de abeto, *huiyametl*, sirve para obtener una pomada, ya que de él sacan un aceite “que es un licor tan blanco y claro como miel de abejas muy blanca”, del que “en muchas enfermedades se aprovechan los indios y españoles”.⁹⁹

La visión del autor descansa más sobre las propiedades de dos plantas, especialmente por el impacto y la difusión que hubo tanto en la sociedad española, como en la sociedad indígena: el *picietl* y el maguey. Aunque está comparada con el “beleño”, la “planta de las brujas”, la visión que el autor ofrece sobre el *picietl* no entrevé ningún acercamiento o característica maligna, demoniaca. Se resalta especialmente su lado curativo y regenerador en una gran variedad de padecimientos y en varias modalidades de uso; para dolores en diversas partes del cuerpo o fatiga general se aplican las hojas tostadas en la parte doliente o la hoja seca, molida y mojada “y envuelta con una poca de cal en la boca”, se coloca entre el labio y las encías “al tiempo que se van á dormir ó á trabajar”.¹⁰⁰ Sin embargo, este remedio, utilizado por los que realizan una actividad física prolongada, al igual que la *coca* en el antiguo Imperio incaico, lo utilizan especialmente los “hombres rústicos y trabajadores”.¹⁰¹ En cambio, la otra forma de usar esta planta, chupando el humo, fue apropiada con más entusiasmo por los mismos españoles. He aquí una visión que parece sacada de Thomas de Quincey:

98. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 65.

99. García Icazbalceta, 60.

100. García Icazbalceta, 64-65.

101. García Icazbalceta, 65.

toman de esta yerba por humo en cañutos de caña, envuelta con liqui-dámbar, porque atestados de ella los encienden por el un cabo, y por el otro lo chupan, con que dicen que enjugan el cerebro y purgan las reumas por la boca; y está ya tan admitido de los españoles que padecen estas enfermedades, que la usan para su remedio, y se hallan muy bien con ellos.¹⁰²

La apología del maguey, planta emblemática de la cultura autóctona de los pueblos de la Nueva España, empieza con la mención de la variedad en cuanto a las especies existentes y su uso diverso. Entre los principales usos de esta planta se encuentra, normalmente, el uso medicinal, expuesto a la manera de un verdadero tratado de especialidad del Viejo Mundo:

un género de maguey que llaman *coxamalometl*, con que se curan todo género de heridas, porque toman una penca y la asan en el rescoldo, y con el zumo de él caliente lavan la herida y le ponen encima la penca, y con esto la aseguran de pasmo.¹⁰³

Con lo anterior, la mayor calidad del maguey, certificada por el mismo autor en unas pocas palabras, es que es “de mucho aprovechamiento para sustento de la vida humana”.¹⁰⁴ Para algunos pueblos, como los otomíes, esa planta representa, en su forma natural —sin la intervención humana, ya que estos indios son “muy poco labradores”— la principal fuente de subsistencia.¹⁰⁵ Además de ser un buen remedio medicinal, del maguey se obtiene una miel “virgen y pura” muy deliciosa, porque “la cuecen hasta espesarse y tornarse de la color de un arrope muy encendido”. Derivado de esta miel, se

102. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 65.

103. García Icazbalceta, 65.

104. García Icazbalceta, 66.

105. García Icazbalceta, 66-67.

obtiene también el azúcar no refinado *chiancaca*¹⁰⁶ y *candi*. De la misma miel se obtienen dos tipos de bebidas fermentadas: una, con la ayuda de dos plantas, *cuauhpatli* y *ocpatli*, y la otra, con la pura miel.¹⁰⁷

Sin embargo, el maguey como fuente alimenticia todavía no agota todas sus posibilidades prácticas: el maguey ofrece aún otras formas de sustento puesto que su “tronco tierno y pencas cocido en barbacoa es buena comida y dulce”.¹⁰⁸ Otros usos que se le da al maguey se sitúan en el campo de la artesanía: hacen todo tipo de “sogas y cuerdas, hilo para coser cosas” y del hilo y nequen de las pencas se confeccionan mantas;¹⁰⁹ las púas del maguey:

arrancadas de sus pencas, salen con cada una las hebras de su hilo, con que se cosen muchas cosas groseras; de manera que para este proveyó naturaleza de hilo y aguja en un sujeto, sin usar de artificio ni industria humana.¹¹⁰

Es la imagen más ejemplar de una creación de la naturaleza con el fin de otorgar al ser humano un “utensilio” ya preparado especialmente para su uso. No solo la artesanía se beneficia del uso del maguey: los troncos y las pencas son utilizados para construir chozas y bohíos;¹¹¹ es un buen material combustible; su ceniza es muy buena para el proceso de afinamiento de la plata; la lejía “que de ella se saca es muy buena para los cabellos, y para otros muchos efectos”.¹¹²

Como se observa, el cuadro induce también —junto con la imagen anterior, de don natural especial para el ser humano— la idea de

106. De hecho, *chancaca*.

107. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 66.

108. García Icazbalceta, 66.

109. García Icazbalceta, 66.

110. García Icazbalceta, 66.

111. Cabaña en América, hecha de madera y ramas, cañas o pajas y sin otro respiradero más excepto la puerta.

112. García Icazbalceta, 66.

que nada se desperdicia en la naturaleza, sino que se consume y se transforma en y por la existencia y cultura humana.

Se incorpora una breve inserción con respecto a una planta específica llamada *cuauhpatli*. Lo que en el Gran Diccionario Náhuatl¹¹³ se describe como una planta solamente de uso medicinal, en el texto de los *Primeros Memoriales* parece identificarse con uno de los principales ingredientes en la preparación del vino de maguey, que se utiliza en el proceso de la fermentación junto con una raíz llamada *ocpatli*:

otra planta, que llaman *cuauhpatli*, con/ cuya corteza hacen el vino blanco, y el mejor que ellos tienen, porque echado en la miel que sacan de los magueyes, y puesto en botijas y parte abrigada le hace hervir y convertir en vino.¹¹⁴

Naturaleza. Fuente de la civilización humana: artesanía y construcción

El dominio de las artesanías, la construcción y el uso doméstico de varios elementos de la naturaleza, campo abierto por el uso del maguey, se ilustra, siguiendo a Pomar, no solamente como una naturaleza bondadosa, sino también un ambiente local que no ofrecía al ser humano ningún apoyo en algunas de sus necesidades, como el transporte o el cargamento, puesto que no “tenían ningún género de animal para su servicio”;¹¹⁵ incluso el agua de la laguna, no solamente que es inadecuada para criarse peces, sino que tampoco es buena para sacar sal o buen salitre.¹¹⁶

En el arte se logra también una triple conexión: naturaleza animada, inanimada y ser humano. Esta visión adquiere una forma ejemplar en la representación artística indígena, donde la combinación de

113. Gran Diccionario Náhuatl, “*Cuauhpatli*”, UNAM, <https://gdn.iib.unam.mx/diccionario/cuauhpatli/46981>.

114. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 65-66.

115. García Icazbalceta, 67.

116. García Icazbalceta, 69.

los elementos de la naturaleza resulta en unos artefactos “a semejanza de animales, pájaros y sabandijas”.¹¹⁷

Los árboles son vistos a través de su utilidad económica y práctica para el ser humano en una visión pre-capitalista. Pomar pasa en revista los principales árboles, fuentes de material leñoso para fines artesanales o de construcción, evidenciándolos en una escala descendiente en cuanto al provecho que se puede obtener de ellos. Así, el abeto, “que los indios llaman *huiyametl*” representa la mejor materia utilitaria. Ofrece una buena madera para construir “grandes canoas para navegación de la laguna”, también para elaborar puertas, mesas y cajas, vigas y enmaderamientos o mástiles para los navíos españoles.¹¹⁸ El pino es “madera fofa y de poca fuerza y muy liviana, “de poco provecho, porque no sirven ni aprovechan más que para leña y carbón, y eso no bueno por su poca fuerza”; el comentario anterior denota poca apreciación utilitaria. Sin embargo, su madera se emplea para puertas y ventanas y la resina que sacan de estos árboles la utilizan para hacer pez.¹¹⁹ En la última categoría de árboles entran los madroños y los álamos, cuya madera no es “de ningún provecho, si no es para entallar, por ser laborable y liviana”.¹²⁰

El medio ambiente y la intervención humana

El tercer aspecto del nexo entre la naturaleza y el ser humano, el propio fruto de la naturaleza se traduce en la imagen de la intervención humana en el ambiente natural que lo aloja. Algunas de estas intromisiones al espacio ambiental tienen un carácter menos intrusivo, mientras otros suponen un impacto severo. La zona de la ciudad

117. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 41.

118. García Icazbalceta, 60.

119. García Icazbalceta, 60. La *pez* en este contexto se refiere a una sustancia resinosa, lustrosa, quebradiza y de color pardo amarillento, que se obtiene de la trementina y que, mezclada con estopa y otros materiales, sirve para calafatear embarcaciones de madera.

120. García Icazbalceta, 60-61.

de Texcoco y la laguna de México, muy escasa en agua dulce, con ciertos ríos de poco caudal, sufre un proceso de ajustes a las necesidades humanas durante los últimos reyes texcocanos. En este sentido, Pomar menciona la obra de reducción de un cierto número de fuentes de agua “de sus propios nacimientos, quitándolos de sus cursos y corrientes naturales, recogiénolos en caños y acequias”.

Y eso no por una necesidad imperiosa, puesto que, como dice el narrador, “no tanto para beber, porque tenían agua e pozos para esto”, sino por pura vanidad y gusto estético, “para regar sus huertas y jardines y otras posesiones y casas de placer”.¹²¹ Esa obra pudo haber sido una acción de impacto grave en las zonas adyacentes a las cuencas naturales de estos pequeños ríos, tanto en cuanto a la flora, como a la fauna silvestre.

De esta imagen se vislumbra también una segunda manera de intervenir en el paisaje natural, induciendo cambios de menor impacto ambiental a través de edificar y plantar jardines particulares, como lo hicieron los reyes de Texcoco, Nezahualcoyotzin y Nezahualpitzintli, por poner ejemplos. Estos direccionaron algunos ríos pequeños de su cuenca natural para regar “unas montañuelas y cerros pequeños... en donde los señores de esta ciudad tenían muchas y diversas plantas de flores de muchas y varias colores y muy singulares olores”.¹²²

Una tercera acción de injerencia en el hábitat natural local que se deriva de la imagen presentada por Pomar es la naturalización en la zona elegida como jardín particular de plantas forasteras: “así de las propias y que naturalmente se dan y crían en esta tierra, como otras de tierras templadas y calientes, que criaban con mucho regalo y beneficio”.¹²³

121. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 57-58.

122. García Icazbalceta, 57-58.

123. García Icazbalceta, 58.

***Espiritualidad y ritualidad:
vínculos naturales / ecológicos***

El campo de la vida espiritual del ser humano, que pondera el ritual como aspecto performativo por excelencia, están por completo bajo el signo del eco-ritualismo. La toponimia o la onomástica sagrada es un gesto ritual que marca una sensibilidad [ritual] en concordancia con el medio ambiente por medio del cual “los participantes del ritual creen que la actividad ritual les permite cultivar un vínculo con animales y plantas, incluso rocas, montañas, cuerpos de agua y lugares específicos”.¹²⁴

Un ejemplo ilustrativo de onomástica y toponimia lo constituye en este sentido el dios Tláloc —*tlalli*, en náhuatl significa tierra—, “que dizque quiere decir abundador de la tierra”, y representa a la divinidad que ofrecía el soporte para toda vida vegetal, animal o humana, ya que era el dueño de las “lluvias y temporales”.¹²⁵ La efigie de esta divinidad estaba colocada en la cumbre más alta del “monte mayor y más alto de esta ciudad” y el mismo cerro recibía el nombre de Tláloc.¹²⁶ Todos sus ornamentos y su traje estaban relacionados con la abundancia y la lluvia. Por ejemplo, el cuerpo del ídolo, al igual que en las representaciones gráficas de los códices, era “tiznado y untado de un licor de un árbol que llamaban olli”.¹²⁷ El *olli* (el hule) simboliza en el pensamiento náhuatl las gotas de lluvia. La misma estatua tenía en la cabeza un vaso tipo lebrillo, dentro del cual vertían *olli* y ponían también:

de todas semillas de las que usan y se mantienen los naturales, como era maíz blanco, negro, colorado y amarillo, y frijoles de muchos géneros y colores, chía, *huauhtli* y *michhuautli*, y ají de todas las suertes

124. Ronald L. Grimes, “Ritual Theory and the Environment”, *The Sociological Review*, vol. 51 (2003): 31-45.

125. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 11, 14-15.

126. García Icazbalceta, 14.

127. García Icazbalceta, 11.

que podían haber los que lo tenían á cargo, renovándole cada año á cierto tiempo.¹²⁸

Huitzilopochtli, otro dios principal de los mexicas, derivaba su nombre de un pequeño pájaro autóctono, *huitzitztlí*, y su efigie vestía de ornamentos que integraban varios elementos de la naturaleza: plumas ricas, bezote de caracol blanco, orejeras de turquesas, plumería de águila, capelete de plumas azules o compostura de plumería a la semejanza de la cabeza del pájaro *huitzitztlí*.¹²⁹ Como veremos, los elementos eco-rituales de vestimenta y ornamentación presentes, tanto en la compostura de las efigies sagradas, como de los actantes religiosos, abarcan una amplia variedad, desde el mundo mineral, hasta el vegetal o animal, del ámbito terrestre o acuático: “bezote de caracol blanco”, “plumería rica”, “manta de plumas de águila”, “hojas de oro”, “ventador de plumas de garza y cuervo”, “plumas azules”, “labor tejida de pelos de liebre y conejo”, “sarta de chalchihuites”.¹³⁰ Todos estos tienen, cada uno, su propio significado, que marcan una correlación específica con el mundo natural, por ejemplo, el “capelete de plumería blanca y verde” que significaba “los frutos verdes y frondosos”,¹³¹ o las juncias que colocaban en ciertas ocasiones en templos y casas reales y que significaban el ayuno.¹³² Otras veces, estos elementos se constituyen al mismo tiempo en receptáculos rituales y en marcadores de jerarquía social. Este es el caso de los cuatro guerreros que participaban en el ritual del sacrificio de los cautivos de guerra, en el así llamado sacrificio gladiatorio, sobre el *temalácatl*:

cuatro indios los más valientes y escogidos que había en toda la ciudad y su provincia, los dos con hábito y traje de valientes y grandes tigres,

128. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 14-15.

129. García Icazbalceta, 10-11.

130. García Icazbalceta, 9-11.

131. García Icazbalceta, 11.

132. García Icazbalceta, 23.

porque vestían sus pellejos, y los otros dos en figura de dos grandes águilas de muchas y grandes plumas.¹³³

Otro complemento destacable son los animales representativos como el águila y el jaguar, los cuales son de presa por excelencia, por vía aérea y terrestre respectivamente, ambos poseen un espíritu depredador que se vinculan con los seres humanos que los personifican, y son la categoría más destacada de guerreros.

Por otra parte, el ritual del sacrificio para el dios Tláloc se hacía en el monte sagrado con el mismo nombre, enfrente de la estatua del ídolo. Maria Nita menciona dos tipos de lugares rituales: uno evocado, que puede ser “sacado a luz” de la memoria social/colectiva, y un lugar ritual invocado, por lo general, un lugar transcendental e imaginario. En cuanto al ritual, lo considera “como un intento de armonizar y ‘centrar’ el lugar a través del lenguaje y el significado”, con el fin de conferir seguridad al espacio, cuando se trata de un lugar evocado o imbuirlo de sacralidad, cuando se trata de un lugar invocado.¹³⁴ Sin embargo, hay que advertir que el cosmos es para el indígena del México central prehispánico el lugar sagrado por definición, que “derrama” su sacralidad sobre el mundo, mientras que el espacio “cotidiano” o profano sí debe recibir una santificación temporaria más intensa durante el ritual. El espacio ritual en donde se realizaba el culto dedicado a Tláloc se encuentra, en este caso, en un lugar situado entre las dos variantes. El sacrificio consta de “diez ó quince niños inocentes de hasta siete ú ocho años de edad” a los cuales “los llevaban al monte... y allí con un pedernal agudo los degollaba un sacerdote... y degollados por la garganta, los echaban en una caverna y abertura natural que había en unas peñas junto al ídolo, muy oscura y profunda”.¹³⁵

133. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 19.

134. Maria Nita, *Praying and Campaigning with Environmental Christians. Green Religion and the Climate Movement* (Nueva York: Palgrave Macmillan US, 2016), 74.

135. García Icazbalceta, 18 y 15.

La ofrenda humana ha sido desde siempre considerada como el más precioso regalo entregado a la divinidad, la cual es una “personificación” de la naturaleza. La montaña en la tradición prehispánica del México central constituye la sede de las nubes y del agua y la cueva representaba un símbolo de la abundancia, donde se guardaban todos los frutos de la tierra.¹³⁶

Un papel importante en los rituales de autosacrificio, también llamados penitenciales, lo desempeñaban los instrumentos utilizados, que consistían en piezas vegetales y los cuales eran ejecutados por determinadas categorías de sacerdotes indígenas. De esta manera, los sacerdotes se punzaban varias partes del cuerpo, incluso la lengua, por la cual, tomando “juncos ásperos y nudosos, los colgaban y pasaban por la herida hecha en la lengua”.¹³⁷ Tras esta tormentosa mortificación, untaban con la sangre “[dos púas] de magüey frescas, que con sus pencas cada día ponían en los templos los sacerdotes que llamaban tlamacazque, sobre ciertas ramas de abeto también frescas”¹³⁸.

Pomar afirma que “eran muy supersticiosos y agoreros... teniendo mucha cuenta con los cielos y sus mudanzas, y con todo género de aves nocturnas que generalmente las tenían por prodigiosas y señal de males venideros, adivinando por ellas los sucesos”.¹³⁹ El ser considerado agorero o creer en señales adivinatorias que implican varios elementos de la naturaleza y del cosmos en una interpretación de la dimensión espiritual, religiosa, de la ecología, también exigía concebir una imagen contundente de la interdependencia entre el hombre, la vida humana y la naturaleza. “En los ritos —y no solamente, diría yo—, los animales, las plantas y los lugares se les dirige con respeto como iguales, incluso como superiores”, afirma Grimes.¹⁴⁰ Podría

136. Véase Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan* (México: FEC, 1994).

137. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 22.

138. García Icazbalceta, 22.

139. García Icazbalceta, 36.

140. Ronald L. Grimes, “Ritual Theory”, 33.

añadir que, incluso, son temidos por algunas consecuencias nefastas que podrían resultar de una interacción humana indebida con ellas.

En cuanto a la relación entre la naturaleza y la cultura se podría indagar sobre la existencia de una brecha entre las dos dimensiones: si existe, si no es muy pronunciada (si es temporal o permanente) o si no existe. Para responder a esta cuestión, se trata el caso entre lo sagrado y lo profano, por ello se plantean dos posibilidades: 1) en la cual sí hay una brecha de manera “natural” entre las dos dimensiones, que se cierra o desaparece durante el ritual, pero que se abre de nuevo paulatinamente entre el momento que está marcando el final del ritual y un periodo de tiempo ulterior. Esto, porque se supone que un ritual no acaba repentinamente, sino que se necesita transcurrir un tiempo hasta difuminarse sus efectos (de fuerte sacralidad). Y 2) será que una brecha entre las dos dimensiones siempre existirá, pero poco perceptible, o no muy pronunciada y que el hombre (religioso en especial, pero no solamente él) convive en un mundo dual; solo que, durante el ritual, esta brecha casi desaparecería por completo. El ser humano viviría en este caso al mismo tiempo en un espacio / tiempo profano que, a su vez, está incluido e imbuido de sacralidad cósmica.¹⁴¹

Ahora, creo que la relación naturaleza/cultura se puede considerar en los mismos términos que en el caso de la dualidad sagrado / profano.

Los científicos que tratan el tema de la conexión entre el ser humano y la naturaleza, y en especial el tema del ritual ecológico, enfocan su mirada básicamente en el espacio, el entorno natural / imaginario en donde tiene cabida o se proyecta el ritual o la acción performativa del ser humano. Sin embargo, hay que mencionar que, además del espacio, el ritual tiene también otro eje dimensional principal: el tiempo. Este se puede presentar como un tiempo mítico, imaginado, inexistente,

141. *Lo sagrado y lo profano* estarían mezclados, no separados en dos capas distintas, con la capa sagrada como una burbuja cósmica que cubre la esfera de lo profano.

una proyección del tiempo “deseado” o aspiracional, pero también puede ilustrar un tiempo de un estado pasado de un entorno natural favorable o perfecto-sublime para el ser humano y sus actividades.

Naturaleza en una versión colonial

La conquista española de la Nueva España trajo consigo, como en cualquier intromisión del hombre forastero en un territorio ajeno, cambios en la naturaleza ambiental y cultural, siendo algunos más drásticos que otros. La principal forma de cambio se registra en la configuración faunística. Como en la Nueva España no había animales de carga para transporte o trabajos rudos y la fuente de proteína animal en la alimentación era escasa para la mayoría de la población indígena, los españoles trajeron especies de animales como vacas, ovejas, puercos y caballos.

La visión de Pomar insiste especialmente en el aspecto positivo de este cambio en la configuración del ambiente natural. Durante el periodo prehispánico, la imagen de la alimentación del indígena se mostraba bastante pobre en proteína animal, pero en la Nueva España se produce un cambio significativo porque “ya la gente común el día de hoy goza de vaca y carnero, especialmente los que más tratan y conversan con los españoles”.¹⁴² Para complementar la visión, Camargo ejemplifica estos cambios:

Aunque el día de hoy hay tan poca caza destes animales, que todo se ha menoscabado con la nueva poblazón que los españoles han hecho, que todo lo han asolado; y, en lugar destas animalias fieras, se han poblado estancias de ovejas.¹⁴³

142. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 53.

143. Acuña, *Relaciones Geográficas*, 46v.

Además, muchas de estas especies domésticas introducidas en el ambiente local fueron adoptadas por los propios indígenas, y se beneficiaron de un hábitat mucho más favorable y benéfico que el de su lugar de origen, ya que no padecían de “las enfermedades que comúnmente tienen en España”.¹⁴⁴

A los nuevos animales se les creó un nicho ecológico específico con algunos efectos en el desplazamiento o extinción (en caso de adaptación a determinados terrenos para cultivos o pastos requeridos para la crianza de las nuevas especies alógenas) de otras especies de su hábitat natural. Esto se podría reflejar en el espacio que está destinado ahora a la crianza del ganado europeo puesto que, así como lo enfatiza Pomar, “en todos los lugares de ellos tienen edificios, haciendas y granjerías de pan, ganados”.¹⁴⁵

Pero no solamente la fauna local sufrió una invasión alógena, sino también la flora, ya que los españoles introdujeron en el Nuevo Mundo especies provenientes tanto de Europa, como de Asia. Los conquistadores realizaron ese traslado con dos propósitos: para abastecerse de los ingredientes de su propia cocina tradicional y también para aprovechar los extensos terrenos que el clima tropical beneficiaba a las especies naturalizadas. La imagen que ofrece Pomar es aquella de una verdadera invasión vegetal, especies destinadas a la alimentación que comprende cereales, frutas y verduras. Los principales cereales alógenos mencionados son el trigo y la cebada que “se da muy maravilloso en labranzas y heredades de españoles”.¹⁴⁶ Entre las verduras traídas por los españoles, un lugar importante ocupan la col, el rábano, la cebolla, la lechuga, la yerbabuena, el perejil, el cilantro, el nabo, la chirivía y la zanahoria,¹⁴⁷ muchas de las cuales están incluidas por los mismos indígenas en su horizonte ecológico de cultivos. Lo que más abunda en la visión de Pomar, en

144. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 67.

145. García Icazbalceta, 55, 67.

146. García Icazbalceta, 63.

147. García Icazbalceta, 63.

cuanto a la invasión vegetal, son las plantas frutales: “duraznos¹⁴⁸ de todos géneros y melocotones, priscos y albarcoques, y los que llaman de Damasco, peras mayores y cermeñas, manzanas gordas que llaman de invierno, y de las de por S. Juan, y membrillos”.¹⁴⁹

Si para algunas plantas, el nuevo ambiente es más beneficioso incluso que el de su lugar de origen, como en el caso del membrillo,¹⁵⁰ para otros, sin embargo, las condiciones climáticas y el suelo, no son muy propicios: “las granadas y ciruelas se crían muy mal, y la poca que se da es muy ruin y cocosa;” lo mismo pasa con las berenjenas, higueras, olivas y parras, mientras que “las naranjas, limas, cidra y sus semejantes se dan medianamente”.¹⁵¹

Los materiales para explotar no se limitaron a la flora y a la fauna, ya que los colonizadores tuvieron la ferviente convicción de explotar los metales preciosos como el oro y la plata, el procesamiento del azúcar y los materiales de construcción. De este modo, la tierra de la Colonia estaba “sembrada” con numerosas “minas y ingenios de azúcar, caleras y otras muchas maneras y suertes de ellas”.¹⁵² Todo esto se traduce también en otro cambio, más radical y violento aún, desde el punto de vista humano: la destrucción de la población autóctona por medio del trabajo forzado. La imagen que comparte Pomar es muy impactante y emotiva:

se han consumido y menguado de tal suerte, que dicen los indios viejos y antiguos con quien esta relación se hace, que pueblos y lugares pequeños sujetos á esta ciudad que tenían en su infidelidad más de á quince mil vecinos, no tienen al presente á seiscientos; y otros que no eran tan grandes están del todo despoblados y desiertos.¹⁵³

148. El durazno y el melocotón son dos denominaciones para una misma fruta de un mismo árbol; se dice que el melocotón es más grande.

149. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 62.

150. García Icazbalceta, 62.

151. García Icazbalceta, 62-63.

152. García Icazbalceta, 55.

153. García Icazbalceta, 54-55.

Y el hecho de dispersar, desparramar y disminuir la mano de obra indígena tiene otra repercusión y complementaria en la estructura del ambiente natural. Los campos de cultivo indígena, antes muy extensos y prósperos, ahora estaban en ruinas “por la mucha tierra que [los indígenas] labraban y cultivaban, que hoy día parece acamellonada generalmente en todas partes, la mayor parte de la cual está desierta y eriaza”.¹⁵⁴

Un problema principal en la zona del centro de México tras la conquista española, al igual que en el periodo precolonial, fue el agua tanto para uso doméstico como para riego. Durante la Colonia, el agua de los pequeños ríos que afluyeron hacia la Laguna se utilizó para regar las cementseras de maíz o trigo y para los molinos y batanes de los españoles.¹⁵⁵ Sin embargo, la visión de la ruina interviene también, en cuanto a ciertas obras de canalización de los antiguos habitantes. Un río que Nezahualcoyotzin había desviado cerca de Acatetelco, ya no llegaba a su destino “por estar en muchas partes rompido y correr por diferentes vías, porque después que se acabó el poder que tenían los sucesores de estos señores, se han caído y venido en gran disminución y ruina todas sus cosas”.¹⁵⁶ El mismo efecto lo recupera Pomar en el caso del sumidero de la Laguna; antes, cercado para guardar un nivel específico constante de agua, durante la Colonia, sin ninguna mención de la cerca (destruida probablemente, ya que el autor pudo ver el lugar del desagadero) “llena de cieno, por donde debe sumirse el agua de ella”.¹⁵⁷ Como se observa, la colonización trajo consigo no solamente un nuevo orden social, político, administrativo, cultural, sino también uno ambiental.

154. García Icazbalceta, *Pomar y Zurita*, 54.

155. García Icazbalceta, 57.

156. García Icazbalceta, 58.

157. García Icazbalceta, 58-59.

Reflexiones finales

El relato de Pomar que se concibe inicialmente como de carácter oficial más que personal, sorprende por una densidad asombrosa en fragmentos de visiones, miradas fulgurantes pero muy penetrantes, especialmente en cuanto a la conexión entre la naturaleza y el ser humano. La visión de Pomar no construye en su narración una degradación general de la naturaleza, sino una imagen de “ajustes” ambientales; la degradación en la Colonia se revela al ser humano autóctono dentro de su hábitat natural. En cuanto al ambiente natural, la Colonia se traduce especialmente en un trastorno repentino e impactante.

El hombre es un fruto más de la creación, en simbiosis y dependiente de la naturaleza; es un ser que se levanta a veces contra ella y que influye más que otros factores naturales, pero, en esencia, es un producto. Dado que el hombre es una creación especial, porque posee conciencia, tiene la obligación y el compromiso de hacer uso de esa facultad para disminuir su influencia negativa con respecto al equilibrio que puede afectar a los otros frutos de la naturaleza y a la naturaleza misma en conjunto, por lo que debería adoptar una postura equilibrada. Dentro de sus enjambres de acciones y actuaciones, el ritual tiene todavía una gran importancia, ya que, así como afirma Grimes, “la realización de rituales es una forma principal de sintonizarse con el planeta y que, en sintonía, las personas se comportan de manera más receptiva, por lo tanto, de manera más responsable”.¹⁵⁸ Según el mismo Grimes, el ritual ayuda a las personas a descifrar y construir un cosmos,¹⁵⁹ y añadiría yo, para estabilizarlo también. Por eso, no es de extrañar que la Naturaleza, especialmente el espacio físico (la cueva, la montaña), ocupa un lugar central en la mitología del ser humano, con la cual se relaciona y sitúa su origen y sus hazañas prodigiosas.

158. “Ritual performance is a primary way of becoming attuned to the planet and that, attuned, people behave more responsively, thus more responsibly”, conforme a Ronald L. Grimes, “Ritual Theory”, 33.

159. Grimes, “Ritual Theory”, 44.

El ritual es un instrumento benéfico, en la mayoría de los casos, para el medio ambiente, dado que crea lazos estrechos entre el ser humano y la naturaleza que promueven el concientizar sobre su lugar especial en este mundo, así como sus acciones y los efectos que estas desencadenan. A la pregunta sobre si el ritual puede tener una función ecológica, se podría responder afirmativamente, ya que despierta un valor expresivo, emotivo, y representa un poder formativo que se fija en la memoria colectiva-social.

Antes de concluir quisiera reiterar la necesidad de una visión dinámica y diacrónica en el estudio de la ecocrítica, ya que solo así se podría configurar el trayecto de las relaciones humanas con la naturaleza en tiempo y en espacio, los saltos que impulsaron cierto cambio en estas relaciones y se podrían configurar y prefigurar las vías de respuesta en el diálogo del hombre con su entorno natural.

Considero, en este sentido, la necesidad de una mirada comparativa dentro del mundo prehispánico (en códigos pictográficos, cerámica o gráfica rupestre), como también entre este mundo y las visiones coloniales tempranas de la conquista, emitidas por españoles de oficios diferentes —guerreros, letrados, religiosos— como resultado de un choque intercultural. Un resultado del choque cultural tras la conquista puede ser reflejado en la obra misma de Juan Bautista Pomar (incluyendo su recopilación de poesía náhuatl), el mismo un “producto” de este encuentro.

Unas fuentes muy importantes para un cuadro adecuado de la visión ecocrítica del Nuevo Mundo son los escritos redactados en los primeros años de la conquista por Sahagún, Duran o Motolinía (y no solamente). Estos, aunque recolectores de información, probaron ser escrupulosos indagadores en las culturas autóctonas del centro de México, poniendo en evidencia tanto la cotidianeidad, como la espiritualidad de estas culturas y su modo de relacionarse con su mundo. No obstante, es esta visión la que llega a Europa, en un flujo y reflujo continuo y constante, que pone su impronta tanto sobre la visión americana, como la europea.

Fuentes de investigación

- Acuña, René, edit. *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Tlaxcala*. Tomo I. México: UNAM, 1984. <http://ru.iaa.unam.mx:8080/handle/10684/101>.
- Arnold, David. *The Problem of Nature: Environment, Culture and European Expansion*. Cambridge: Blackwell, 1996.
- Buell, Lawrence. *The Environmental Imagination. Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Londres: Belknap Press de la Universidad de Harvard, 1995.
- Buell, Lawrence. *The Future of Environmental Criticism. Environmental Crisis and Literary Imagination*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2005.
- Muñoz Camargo, Diego. *Historia de Tlaxcala*. Tlaxcala: UATX, 1998.
- Ette, Ottmar. “Naturaleza y cultura: perspectivas científico-vitales de la ciencia de Humboldt”, *Internationale Zeitschrift für Humboldt-Studien International Review for Humboldt Studies*, núm. 32 (2016): 29-51. DOI: <https://doi.org/10.18443/235>.
- Garibay, Ángel María. *Poesía Náhuatl I. Romances de los señores de la Nueva España*. Manuscrito de Juan Bautista de Pomar, Tezcoco, 1582. México: UNAM, 2000.
- García Morgado, Arturo. *Demonios, magos y brujas en la España moderna*. Cádiz: Servicio Publicaciones UCA, 1999.
- Garrard, Greg. *Ecocriticism*. Londres: Routledge, 2012.
- Garza, Mercedes de la. “El carácter sagrado del *xoloitzcuintli* entre los nahuas y los mayas”, *Arqueología mexicana XXI*, núm. 125 (2014): 58-63.
- Gifford, Terry. “Recent Critiques of *Ecocriticism*”. En *Earthographies: Ecocriticism and Culture*, núm. 64. Londres: Lawrence & Wishart, 2008.
- Glotfelty, Cheryl. “Introduction: Literary Studies in an Age of Environmental Crisis”. En *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*. Editado por Cheryl Glotfelty y Harold Fromm. Londres: Universidad de Georgia, 1996.

- Grimes, Ronald L. "Ritual Theory and the Environment", *The Sociological Review* 51 (2003): 31-45. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-954X.2004.00449.x>.
- Hernández, Francisco. *Cuatro libros de la naturaleza y virtudes medicinales de las plantas y animales de la Nueva España*. Morelia: Tip. y Lit. en la Escuela de Artes a cargo de José R. Bravo, 1888. <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044086950433&seq=7>.
- Lazos, Elena y Luisa Paré. *Miradas indígenas sobre una naturaleza "entristecida": percepciones del deterioro ambiental entre nahuas del sur de Veracruz*. México: UNAM, 2000.
- Lévi-Strauss, Claude. *Mythologiques I: Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964.
- Lévi-Strauss, Claude. *Mythologiques II: Du miel aux cendres*. Paris: Plon, 1966.
- López Austin, Alfredo. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: FCE, 1994.
- López Piñero, José María y José Pardo-Tomás. *La influencia de Francisco Hernández (1515-1587) en la constitución de la botánica y la materia medica modernas*. Valencia: Universitat de València-C.S.I.C. / Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia, 1996.
- Nita, Maria. *Praying and Campaigning with Environmental Christians. Green Religion and the Climate Movement*. Nueva York: Palgrave Macmillan US, 2016.
- Peraldo, Emmanuelle. "Ecocriticism". En *Rethinking Nature. Challenging Disciplinary Boundaries*. Editado por Aurélie Choné, Isabelle Hajek y Philippe Hamman. Nueva York: Routledge, 2017.
- García Icazbalceta, Joaquín y Juan Bautista Pomar. *Pomar y Zurita: Pomar, Relación de Tezcoco; Zurita, Breve relación de los señores de la Nueva España. Varias relaciones antiguas. (Siglo XVI)*. México: Imprenta de Francisco Díaz de León, 1891.
- Santley, Robert S. "Animal Domestication, Hunting and Gathering". En *The Basin of Mexico: Ecological Processes the Evolution of a Civilization*. Vol. 1. Editado por William T. Sanders, Jeffrey

R. Parsons y Robert S. Santley. Nueva York: Academic Press Inc, 1979.

Singman, Jeffrey L. *Daily life in medieval Europe*. Westport: Greenwood Press, 1999.

LAS MUJERES INDÍGENAS EN EL ORDEN COLONIAL

*✿ Una aproximación desde la obra
de Bartolomé de las Casas*

MARÍA DEL CARMEN ORIHUELA GALLARDO

[↪ volver a la tabla de contenido](#)



La obra de fray Bartolomé de las Casas permite hacer lecturas que dan contexto social a lo ocurrido en la conquista y al establecimiento del nuevo orden político.¹ Las Casas refirió una gran diversidad de temas, entre los que detalló algunas prácticas y características de la relación social y afectiva de las mujeres con su gente. Las descripciones del cronista aproximan a distintas dinámicas que tenían los pobladores de las tierras americanas durante los primeros años de la llegada de los españoles. Esto desde, por lo menos, tres dimensiones de interacción: la familiar, la comunitaria y la cosmológica. El fraile abordó la irrupción violenta de los conquistadores, que afectó fuertemente a la población nativa y en gran medida a las mujeres. Esto derivó en el establecimiento de una dinámica de interacción, evidentemente, entre los españoles y las mujeres indígenas definida por la violencia contra ellas.

Con el establecimiento de la Colonia en la Nueva España se generaron y emplearon diversas estrategias para reducir la capacidad

1. Alexander Ávila Martínez, “El iusnaturalismo de Bartolomé de las Casas: una defensa a la dignidad individual del indígena”, *Magistro* 6, núm 11 (2012): 103-113.

de defensa de los pueblos nativos. Además de la conquista militar y la evangelización católica, otra estrategia fue colocar la figura de la mujer en un nivel social inferior al hombre. En 1550, una reunión en Valladolid entre los cronistas fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, realizada para debatir sobre las condiciones de humanidad de los indios, continúa ofreciendo elementos para estudiar, entre múltiples temas sobre la conquista, la forma en que se colocó a las mujeres en la estructura social respecto a las concepciones de los dominadores. En el establecimiento de esta estructura social los religiosos tuvieron un papel central. No solo en el adoc-trinamiento cristiano para hacer respetar el nuevo orden político, sino que tuvo implicaciones sociales y económicas. El orden de la *ley natural* consolidó una nueva representación social de hombres y mujeres indígenas, nociones que se perciben centrales en el establecimiento de la desigualdad social.

Ante esto surge la importancia de revisar el proceso histórico y las conceptualizaciones sobre las mujeres indígenas que se crean desde las primeras décadas de la llegada de los españoles a tierras americanas. Es decir, es preciso retomar y mirar la posición de vulnerabilidad y subordinación, que, aunado a esto, se encuentra arraigada en una discriminación a las mujeres indígenas en la construcción social establecida históricamente. Esta discriminación no solo es una conceptualización sobre las mujeres indígenas, sino que cobra una dimensión de práctica social.

Esta investigación está planteada desde una metodología etnohistórica, y tiene como objetivo identificar y analizar la forma en que fray Bartolomé de las Casas se refirió a las mujeres indígenas. Asimismo, busca evidenciar, a partir de la obra del fraile y el debate sostenido con Juan Ginés de Sepúlveda, aquellas concepciones establecidas desde la llegada de los españoles a tierras americanas que caracterizaron la figura de las mujeres indígenas desde la noción de cuerpo, estrato social y la legitimación de la violencia contra ellas. Se tiene la intención de que esta propuesta provocará la reflexión

sobre la conceptualización de la mujer indígena entre la población mexicana que tuvo su origen a partir de la conquista española.

Fray Bartolomé de las Casas y el contexto de su obra

El fraile dominico Bartolomé de las Casas nació el 11 de noviembre de 1484 en la feligresía de San Lorenzo, Sevilla. Fue misionero y pacificador en América,² además de cronista y defensor de los indígenas. El 15 de agosto de 1514 fray Bartolomé de las Casas anunció públicamente en la predicación que iba a dedicar su vida a la defensa de los indios. Hizo una crítica a la institución de la encomienda designándola como injusta y él mismo afirmó que “considerará a los indios como los únicos y legítimos dueños de las tierras del Nuevo Mundo”.³ Las Casas se pronunció a favor del respeto a los indios porque son ellos los herederos de estas tierras.⁴

Fray Bartolomé de las Casas se refiere a las mujeres de forma diversa. En su obra se identifica un panorama amplio respecto a lo abordado sobre las mujeres indígenas en otras crónicas de la época. En su escrito *La historia de las indias*, que comenzó a escribir en 1527 y que retomó en 1552, aborda los aspectos de interacción entre la población nativa y ofrece su testimonio e información sobre la forma de vida de los indios y de las mujeres. En su otro escrito, *La brevísima relación de la destrucción de las indias* publicada en 1552, relata la crueldad y brutal violencia que emplearon los conquistadores españoles hacia las mujeres, hombres y niños para tomar el control del territorio. En adelante se retomarán las descripciones de Las Casas que

2. Bartolomé de las Casas, Edmundo O'gorman y Jorge Alberto Manrique, *Los indios de México y Nueva España. Antología*, 2ª ed. (México: Porrúa, 1971).

3. Emilio García García, “Bartolomé de las Casas y los derechos humanos”, en *Los Derechos Humanos en su origen. La República Dominicana y Antón de montesinos*, coord. M. Maceiras y L. Méndez (Salamanca: Editorial San Esteban, 2011), 4.

4. García, “Bartolomé de las Casas”, 4.

muestran ambos aspectos lo cual permitirá dimensionar lo ocurrido contra las mujeres durante la conquista. Por último, en su texto *Apologética Historia Sumaria* (1555-1559) presenta, a partir de un método sistemático, la naturaleza de la población amerindia desde generalizaciones del cuerpo y carácter moral para presentarlos en debate.⁵

Las diosas, vírgenes y mujeres en el pensamiento indígena

Fray Bartolomé de las Casas describió las creencias en las diosas y la devoción que se le tenía a las mujeres. Lo que manifestaba diferentes implicaciones en diversos aspectos de la organización social. Por ejemplo, a las figurillas de deidades se les mostraba con rostros de mujeres; muchas de estas “diosas” se encuentran asociadas a los cerros.⁶ En la concepción de los mayas se consideraba que algunas entidades femeninas habitaban en estos montículos, de tal manera que existen espacios tomados por los conquistadores como los santuarios definidos como aparicionistas, porque en esos espacios simbólicos aparecían advocaciones de la Virgen María. Asimismo, el cronista menciona la diosa que en forma de figurilla con cara de mujer hablaba para transmitir sus mensajes.⁷ Era “una diosa a la que se le rogaba para pedirle sus beneficios, le hablaban como un oráculo”; se vestían de forma adecuada, no comían carne para hacerle las peticiones a la diosa: “Las diosas eran consideradas abogadas de las mujeres y niños, dando a resaltar la capacidad de las mujeres de mantener el cuidado”.⁸ El fraile se refirió a la forma en que las muje-

5. Cristián Roa de la Carrera, “El “indio” como categoría antropológica en la *Apologética Historia Sumaria* de Fray Bartolomé de las Casas”, *CONFLUENCIA: Revista Hispánica de cultura y literatura* 25, núm. 2 (2010): 81.

6. Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, vol. 1 de 5 (Argentina: EDUCAR, 1867), 49.

7. Las Casas, *Historia de las Indias*, 641.

8. Las Casas, 657.

res expresaban la sexualidad de forma abierta entre sus amigas, por lo que describió que:

Puso en este templo, para servicio del sol, gran número de mujeres y doncellas, hijas de señores, unas, las más principales, consagradas para mujeres del sol; otras, para criadas y sirvientas suyas; otras, para criadas de sus mujeres; otras, para criadas de sus criadas. Sus mujeres y criadas le servían haciéndole ropa muy rica labrada por maravilla, y vino y las comidas que le ofrecían. Todas estas mujeres y criadas eran doncellas vírgines, y guardábase con tanto rigor, que se quebrantara se tuviera por incrisexpiable delito y no se castigara con menos que con crudelísima muerte.⁹

Bartolomé de las Casas continuó observando las actividades y forma de vida de algunas mujeres en su ámbito religioso. Las definió como “las diosas hembras, Venus, inventora del oficio de las mujeres públicas pecadoras”.¹⁰ Ubicó a las mujeres dentro de una estructura social describiendo su participación en diferentes actividades, por lo que en *La historia de las indias* detalló que:

son de muy linda estatura, andan desnudos, son belicosos, traen los cabellos muy largos como las mujeres en Castilla, traen arcos y flechas con plumas, y al cabo dellas un hueso agudo con espina.¹¹ Ellas llevan sus rodela todos pintados del cuerpo. Ellas eran percibidas como ovejas o corderos, por su nobleza. Grandes nadadoras, más que los hombres. “las mujeres preñadas no por eso dejan de trabajar; cuando paren tienen muy chicos y cuasi insensibles dolores. Si hoy paren, mañana se levantan, tan sin pena, como si no parieran; en pariendo, vánse luego al río a lavar, y luego se hallan limpias y sanas. Son limpísimos en todos sus cuerpos ellos y ellas, por lavarse muchas veces.”¹²

9. Las Casas, *Historia de las Indias*, 662.

10. Las Casas, 664.

11. Las Casas, 442.

12. Las Casas, 631.

Las Casas incluyó en sus descripciones rasgos físicos y sociales tanto de hombres como mujeres. A través de estas se puede decir que las mujeres formaban parte integral de la vida comunitaria. Participando en diversos ámbitos sociales, políticos, económicos y hasta de guerra. La población hizo despertar en el cronista un plano sensible en el que se detenía para referir el buen trato y cuidado que tenían los nativos entre ellos para llevar su vida social. De la misma forma, describió mucho de los rasgos sociales y representaciones que se crearon sobre los indígenas a partir de las interacciones que los conquistadores le dieron a la población en general, pero particularmente asociado a las mujeres.

La construcción de los indios a partir de su defensa por fray Bartolomé de las Casas

Fray Bartolomé de las Casas defendió la diversidad humana entre la población de las tierras americanas con un discurso científico y teológico de la tradición medieval, sostenido por los planteamientos de Aristóteles y el pensamiento lascasiano.¹³ El “esencialismo lascasiano consiste precisamente en asumir que se puede definir al “indio” como una clase de humanos que comparten rasgos comunes en su constitución corporal y características morales”.¹⁴ Las Casas conforma una argumentación sobre la capacidad física y racional como “características universales” para ser considerados con un cuerpo y alma, es decir, seres con una sustancia común,¹⁵ por lo que podían ser considerados humanos y no bárbaros, por no tener formas de vida comparables a la sociedad europea. De forma que la población amerindia no debía sufrir la violencia con la que fue tratada.

13. Roa de la Carrera, “El “indio” como categoría antropológica”, 85.

14. Roa de la Carrera, 82.

15. Roa de la Carrera, 84.

El nivel de violencia que los conquistadores ejecutaron en algunos de los pueblos originarios refleja el pensamiento deshumanizante con que los miraban. Así lo deja ver la siguiente descripción de fray Bartolomé de las Casas:

Otra vez, este mismo tirano fué a cierto pueblo que se llamaba Cota y tomó muchos indios e hizo despedazar a los perros quince o veinte señores e principales, y cortó mucha cantidad de manos de mujeres y hombres, y las ató en unas cuerdas, las puso colgadas de un palo a la lengua, porque viesen los otros indios lo que había hecho a aquéllos, en que habría setenta pares de manos; y cortó muchas narices a mujeres y a niños.¹⁶

La brutal violencia ejercida contra los indios durante los actos de conquista se mantuvo, en exceso, al término de estos, al colocar a la población en una situación de servidumbre o “mozos”, “oprimiéndolos con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas”.¹⁷ Al obligar a los indios a realizar actividades por demás abusivas se justificaba el apoderarse de territorios indígenas:

Que mostraron los cristianos quién eran a los indios, fue tomarles las mujeres y las hijas por fuerza, sin haber respeto ni consideración a persona ni dignidad, ni a estado, ni a vínculo de matrimonio, ni a especie diversa con que la honestidad se podí violar, sino solamente a quien mejor le pareciese, y más parte tuviese de hermosura: tomábanles también los hijos para se servir, y todas las personas que habían menester, teniéndolas siempre en su casa.¹⁸

16. Las Casas, *Historia de las indias*.

17. García, “Bartolomé de las Casas”, 17.

18. Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias 1*, ed. Agustín Millares Carlo (México: FCE, 1995), 406.

Las Casas describe cómo los conquistadores trataban a golpes a los “señores de los pueblos” para debilitar a los que estaban en el liderazgo comunitario, así “un capitán cristiano le violó por fuerza su propia mujer”.¹⁹ Constantemente se tomó a las mujeres como objeto para manipular a los señores y sustituir a las poblaciones.²⁰ Lo anterior refleja que las violaciones a mujeres se realizaron con un propósito de dominación y posesión del territorio.

Los evangelizadores consideraban que los indios tenían un nivel inferior a los conquistadores. Mario Hernández destaca que en el pensamiento del siglo xiv y xv se “yuxtaponen conceptos de Cristiandad, Occidente y Europa”.²¹ Los conceptos se apegaban al actuar de los españoles en su conquista de las tierras americanas, posterior al descubrimiento del Nuevo Mundo. Hernández apunta que “hay un cruce entre el poder del Estado, de la Iglesia y la fuerza del pensamiento humanístico”,²² poderes amalgamados para dirigir los principios e intereses de la conquista española.

Las Casas actuó en defensa de quienes consideró más débiles: los indios. Sobre la defensa de Las Casas se considera que “si la naturaleza humana es universal e igual para todos los hombres, se ha de reconocer esa dignidad ontológica en todos, sean europeos, indios o negros”.²³ Como defensor de los indios, adoptó una postura de respeto a su derecho natural. Asimismo, enfrentó a los conquistadores que se dirigían por ideas que negaban la capacidad de los indios para vivir por sí mismos monástica, económica y políticamente, es decir, propiamente rechazó que los indios carecieran de razonamiento para adherirse al cristianismo.

19. Las Casas, *Historia de las Indias I*, 63.

20. Las Casas, 63.

21. Mario Hernández Sánchez-Barba, “Poder político y pensamiento cristiano: Juan Ginés de Sepúlveda en el orto de la modernidad”, *Mar Oceana. Revista del Humanismo Español e Iberoamericano*, núm. 8 (2001): 43-64.

22. Hernández, “Poder Político”, 43

23. García, “Bartolomé de Las Casas”, 5.

El actuar de fray Bartolomé de las Casas se entiende a partir de lo que él defiende y lo que enfrenta; fue una empresa de conquista apegada a principios teológicos sobre la concepción de la naturaleza no humana de los indios, para debilitar conceptualmente a la población que habitaba los territorios que buscaron dominar. Como reacción a este orden de dominación se legitimaba la conquista violenta. Ante esto, los postulados del padre Las Casas cobran una dimensión importante, pues vio formas de vida que el discurso de conquista ocultaba. Las Casas consideraba a los indios también hijos de Dios, aunque esto no convenía a los intereses de conquista. El fraile sabía que el rechazo a reconocer que los nativos no tenían semejantes condiciones sociales que los conquistadores contravenían al propósito de quedarse con las tierras. Más bien, estas nociones establecían las condiciones para mantener a los indios subordinados a los españoles.

Criticado por tener una mirada utópica, Bartolomé de Las Casas suponía que se podía permanecer en las tierras americanas y avanzar en la conquista sin dañar a los naturales y sin hacerles la guerra. Igualmente, propuso que la población nativa se mantendría bajo tutela religiosa hasta que alcanzara la madurez política. Esto definiría el tipo de relación que se mantendría durante la colonia entre los españoles, donde los indígenas permanecerían en una situación de menores de edad y se mantendrían sujetos a la autoridad de los blancos europeos. Estas ideas estaban apoyadas en un orden divino, en el que dios así lo disponía, lo cual estaba basado en raíces del medievo y con una perspectiva del humanismo renacentista; fue así como la sumisión a lo divino se mantuvo muy clara en las representaciones de los santos católicos que la población indígena creó y ha mantenido hasta la época contemporánea.²⁴

24. Dorantes Gómez Arzapalo, *Fray Bartolomé de las Casas en el proceso evangelizador en Mesoamérica. Conciliación y denuncia ante la devastación indígena* (Alemania: Editorial Académica Española, 2012), 108.

Bárbaros y, en consecuencia, esclavos: el debate sobre la ley natural de los indios y la justificación de la guerra

Ante el discurso teológico que generó la perspectiva de las mujeres indígenas en inferioridad a los hombres, es posible identificar de qué manera fue justificada la violencia con que fueron tratadas las mujeres durante la conquista. Algunos elementos de la percepción de Bartolomé de las Casas sobre las mujeres indígenas se muestran en el debate que mantuvo con el humanista y cronista real Juan Ginés de Sepúlveda²⁵ entre 1550 y 1551 en torno a la conocida controversia de Valladolid.²⁶ El debate entre ambos cronistas evidenció la posición confrontada sobre la humanidad de los indígenas americanos. Se ha calificado este debate como “el testimonio apasionado de un hecho decisivo en la historia de la humanidad”.²⁷

Así como se requería debatir por problemáticas no planteadas con anterioridad sobre la defensa de los indios para detener la violencia que se realizaba contra ellos, se tenía como antecedentes las argumentaciones de Aristóteles sobre las características de la “barbarie” y la condición para ser *esclavos* dominados por otros. Por su parte, Juan Ginés de Sepúlveda sustentaba que la guerra era justa a partir de los planteamientos de Aristóteles, y defendía que la guerra contra los indios estaba en consonancia con la ley natural, apegado a la compatibilidad entre el cristianismo y la milicia.²⁸ El cronista afirmaba que “si rehúsan el imperio de éstos y no queda otro recurso, sean dominados por las armas, pues tal guerra es justa”. Esta “guerra

25. Filósofo, teólogo, cronista y traductor del griego al latín; Sepúlveda es uno de los principales exponentes del humanismo del siglo XVI y del Renacimiento. Santiago Martínez Castilla, “Juan Ginés de Sepúlveda y la guerra justa de la conquista de América”, *Pensamiento y Cultura* 9, núm. 1 (2006): 111-136.

26. Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, “Controversia entre Las Casas y Sepúlveda”, en *Obras Completas de Fray Bartolomé de las Casas 1552. Tratado Segundo*, Vol. 10, ed. Lorenzo Galmés O.P. (España: Alianza Editorial, 1992).

27. Alfonso Maestre Sánchez, “‘Todas las gentes del mundo son hombres’. El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1593)”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 21 (2004): 91-134.

28. Martínez, “Juan Ginés de Sepúlveda”, 117.

justa”, justificada por teoría, se definía por la búsqueda de someter lo imperfecto a lo perfecto, es decir, es legitimar el dominio a los otros.

La discusión que se establece en los textos de Las Casas cobra vigencia ante la relevancia que tiene la carga conceptual que envuelve a la mujer indígena entre la población no indígena. Los conquistadores actuaron con categorías comprendidas sobre el otro. Una de estas fue la de los *bárbaros*, con la cual establecieron los principios de relación con los indios. A través de la conceptualización de *bárbaro* entendieron a los indios, categoría que fundamentó la idea del indio como no racional y propio para trabajos forzados. Es decir, se deshumanizó conceptualmente a los indios para justificar la violenta actuación de los españoles ante los nativos.

Sin embargo, personajes como el humanista Bartolomé de las Casas tuvieron la capacidad de distinguir en los habitantes de las nuevas tierras cualidades humanas que no solo se alejaban del concepto de *bárbaro* para aplicarlo a los indios americanos.²⁹ Más bien, Las Casas tuvo como principal argumentación en la defensa de los indios que no se podía aplicar esta categoría de *bárbaros*, ya que no correspondía a los indios. Por lo que colocó en la discusión diversos elementos para defender la naturaleza humana de los nativos. El defensor de los indios expuso las medidas físicas, las capacidades de raciocinio, y la capacidad de vivir organizadamente.

En una de sus argumentaciones sobre la humanidad de los indios refería a la felicidad con la que los indios mantenían sus dinámicas de convivencia. En ello, señala constantemente que las mujeres estaban incorporadas en las actividades de la población; aunque generaliza refiriéndose a ambos géneros, cita a cada uno. Estas características son descritas por Las Casas de la siguiente forma:

29. Jorge Medina Delgadillo, “Dignidad humana y barbarie en Francisco Xavier Clavijero”, en *Arte, cultura y poder en la Nueva España*, ed. Robin Ann Rice (Nueva York: IDEA/IGAS, 2016), 34.

dije felices porque verdaderamente así lo eran, pues solo tomando de este mundo lo que necesario les era para vivir lo tenían en abundancia, sin cuidados y sin zozobras...antes en toda quietud y sosiego, amor y paz y en alegría vivían... a los mismos españoles que maltractaban y trataron estas gentes oí decir, no pudiendo negar la tranquila y modesta y alegre vida de estas gentes.³⁰

En las apreciaciones generalizadas a ambos sexos destacaba que “eran nobles y mansos” con capacidad de regir su entorno doméstico y comunitario, por ejemplo, cuando Las Casas menciona que mujeres y hombres eran domésticos, pacíficos y muy razonables.³¹ Esta parte puede observarse como retórica, sin embargo, tiene mucha relevancia, porque el fraile se enfocó en diversas características de la vida de los indios para hacer conocer rasgos de las relaciones que se establecían entre mujeres y hombres. Además de formas para su participación social. Así lo refiere Las Casas en la cita de 1995 en la *Historia de las Indias*.

Entre ellos no hay mujer mala ni adúltera, ni ladrón se lleva a juicio, ni jamás se halló que uno matase a otro; viven castísimamente, no padecen malos tiempos, no pestilencia; a la mujer preñada nunca hombre la toca ni cuando está en el tiempo dé su purgación; no comen carnes inmundas, sacrificios ningunos tienen; según las reglas de la justicia, cada uno es juez de sí mismo, viven mucho y sin enfermedad pasan desta vida, y por esto los historiadores los llaman santísimos y felicísimos.³²

Las mujeres casadas cubrían su cuerpo con ropa de algodón y las doncellas no se cubrían. Decía que “entre ellos no hay mujer mala ni adúltera”.³³ Además menciona que:

30. Las Casas, *Historia de las Indias*, Vol. I.

31. Las Casas, 307.

32. Las Casas, 201.

33. Las Casas, 160.

a la mujer preñada nunca hombre la toca ni cuando esta en el tiempo de su purgacion; no comen carnes inmundas, sacrificios ningunos tienen; según las reglas de la justicia, cada uno es juez de sí mismo, viven mucho y sin enfermedad pasan desta vida, y por esto los historiadores los llaman sanctísimos y felicísimos.³⁴

Las Casas detalla la convivencia armoniosa en las sociedades indígenas y la confronta con relatos tan brutales como en el que describe el actuar de las mujeres para defenderse durante la conquista con la finalidad de escapar y esconder a sus hijos entre las matas,³⁵ por el terror que vivieron ante la violencia dirigida hacia los indios. Por su parte, fray Bartolomé de las Casas refirió sobre las mujeres indígenas la dinámica de grupos sociales con los que tuvo un acercamiento. Asimismo, hizo una crítica a la forma en que los conquistadores trataban a las mujeres nativas. En sus descripciones se identifican los métodos empleados por los conquistadores para someter a los indios: unos con actos de violencia y crueldad; los otros al colocarlos como salvajes que no alcanzaban la categoría de humanidad.

Relata cuidadosamente en *Historia de las Indias* cómo las mujeres, ante desconcierto del cuerpo de los españoles, los cuidaban. Federico Navarrete refiere que las mujeres curaron, alimentaron y ofrecieron descanso a los conquistadores españoles, quienes establecieron relaciones con ellas de forma oculta debido a que no estaban bautizadas:

¿Por qué tantas maniobras y declaraciones que se nos antojan hipócritas? En contra de ellas, sabemos que desde que llegaron a América era muy frecuente que los colonos españoles cohabitaran con las mujeres nativas, y que en muchos casos, ellas no solo compartían su lecho sino también preparaban su comida, organizaban su espacio y sus tiempos

34. Las Casas, *Historia de las Indias*, 160.

35. Las Casas, 129.

domésticos, los curaban de sus enfermedades y atendían las diferentes necesidades de sus cuerpos. Por eso podemos suponer que la convivencia íntima con las nativas terminó por cambiar a sus “amos” españoles, por seducirlos, incorporarlos a las prácticas, las dietas, las corporalidades indígenas, atraparlos en un mundo que no era el suyo.³⁶

En esta argumentación, Navarrete agrega que los conquistadores incorporaron la figura de la mujer como “dama de compañía” durante la conquista. Además, se buscó cristianizar a las mujeres para que los hombres mantuvieran cercanía con ellas sin perder los privilegios y conservar su “pureza”. Los conquistadores establecieron dos formas de apropiarse y utilizar a las mujeres en su beneficio al ratificar su superioridad sobre ellas.

Contexto de las representaciones sociales instauradas desde la conquista

Con el establecimiento de la colonia en la Nueva España se generaron y emplearon diversas estrategias para reducir la fuerza de los pueblos nativos. Una de estas fue colocar a la mujer en un nivel social inferior al hombre y, más bajo aún, de los blancos. Ante esto, los religiosos tuvieron un papel central, no solo en el establecimiento de las normas que se debían seguir para asentar el nuevo orden político, social y religioso, sino que también fungieron como actores en la construcción de una percepción de la mujer, la cual solo puede entenderse desde una dimensión relacional entre españoles-conquistadores-blancos e indígenas. Los preceptos religiosos católicos defendían que:

no eran bestias, ni esclavos por naturaleza, no como niños con un entendimiento limitado o estático, sino hombres que son capaces de llegar

36. Federico Navarrete, “Los españoles y las mujeres indígenas”, *Noticonquista* (2019).

a ser cristianos, que tienen pleno derecho a gozar de sus bienes, su libertad política y su dignidad humana.³⁷

Con lo anterior, se instaura también un deseo de llegar a ser “buenos cristianos” a partir de acciones apegadas a la obediencia.

En general, los conquistadores definieron la percepción del cuerpo de las mujeres desde sus actos hacía ellas. Sin embargo, la violencia debía ser legitimada ante los ojos de los propios conquistadores. Esta configuración sobre la mujer indígena, objeto de actos violentos y justificación teológica de dominación, impactó fuertemente y consolidó una nueva imagen de ellas. Fray Bartolomé de las Casas describió la forma en que los conquistadores utilizaron a las mujeres como objetos para beneficiarse de su cuerpo y trabajo. Además, es posible percibir en la obra que las mujeres fueron conceptualizadas como bondadosas, ideas insertadas en la colonia. De esta manera, se establecieron arquetipos para reconocer en la mujer: bondadosa, desconocida y mala.³⁸

Bernardo Rengifo afirma que “Las Casas resalta la abnegación y carencia de maldad, el ingenio y la prudencia de los indígenas, en quienes encuentra más indicios de cristianismo idealizado que entre los conquistadores, a quienes acusa de la peor barbarie”.³⁹ Para el padre los hombres y mujeres se relacionaban de forma no entendida por el pensamiento de los conquistadores sobre las prácticas de cuidados de los indios. En cambio, la distinción entre hombres y mujeres se estableció a partir de la estructura social establecida por los europeos, sosteniendo que las mujeres debían estar bajo el resguardo de la autoridad y protección de los hombres.

37. Maestre, “Todas las gentes del mundo son hombres”, 92.

38. Hanna R. Abrahamson, “En la tinta del vencedor: la representación de la mujer indígena en las crónicas de las indias de Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de las Casas”, *Chasqui; Tempe*, tomo 47, núm. 1 (2018): 51.

39. Bernardo Rengifo Lozano, *Naturaleza y etnocidio. Relaciones de saber y poder en la conquista de América* (Bogotá: Editorial Tercer Mundo, 2007), 22.

El alcance de lo que fray Bartolomé de las Casas defendió para evitar la violencia con que se trataba a la población nativa fue más claro ante la controversia que sostuvo con Juan Ginés de Sepúlveda. En esta se confrontan las representaciones sobre lo indígena y sobre la mujer que habrían de operar durante la colonia española, las cuales partían de la conceptualización de la imperfección de los indios por no alcanzar la categoría de humanos ante los ojos de los conquistadores. Abrahamson destaca el uso de metáforas como la oveja para referirse a la debilidad asociada a lo femenino, en contraste a la de los lobos, asociado a lo masculino y poderoso, en cuanto al uso de la fuerza física y armamentística.⁴⁰ De forma que es sorprendente, Las Casas tuvo la pericia de incluir con precisión la participación social de la mujer en su obra, sin velo de los elementos heredados de la edad media que opaca la mirada hacia las mujeres en un contexto social más amplio.

Sepúlveda defendía la violencia con que se trataba a los naturales y se tomaba a las mujeres, como estrategia de evangelización. A las mujeres se les vio como personas incapaces, a las que se les debía dar un padre o conducirse bajo la tutoría de los padres y subyugadas al dominio de sus esposos. Por otro lado, a partir de la teología se justificaba la violencia que mancillaba a las mujeres, ya que las violaciones con las que procedían los conquistadores fueron justificadas por los preceptos que se tenían de los pueblos originarios y, de forma más clara, por la posición en la que se colocó a las mujeres para mantenerlas sometidas a un poder y control político. Al ubicar conceptualmente a las mujeres indígenas de esa manera se ocultó toda capacidad de observarla como participante activa con una dimensión social, económica y política.

40. Abrahamson, "En la tinta del vencedor", 58.

La controversia que mantuvo Bartolomé de las Casas con Juan Ginés de Sepúlveda

La controversia de Valladolid que mantuvo Bartolomé de las Casas con Juan Ginés de Sepúlveda y los planteamientos que se expusieron permitieron revelar la dimensión de lo que ocurría con el establecimiento de los españoles en su empresa de conquista. La idiosincrasia de Sepúlveda definía mucho de lo que fundamenta el pensamiento patriarcal que refiere a la subordinación de las mujeres ante los hombres; para el humanista a los hombres de conquista los dirigía un ánimo “varonil y esforzado, y prenda de *valor ingénito y adulto*, según enseñan los grandes filósofos”.⁴¹ Mientras que Las Casas venía a develar lo que escondían frases y concepciones que enaltecía el actuar violento y cruel de los conquistadores.

Las argumentaciones en contraposición, como la racionalidad y humanidad de los indios, hacen evidentes las diferencias del pensamiento de Las Casas con otros ideológicos de la época, principalmente con Juan Ginés de Sepúlveda. El pensamiento de Las Casas planteaba que a los indios se les diera profundidad espiritual por la nobleza con la que se conducían. Es decir, los nativos tenían la posibilidad de ser convertidos a la fe cristiana. El fraile defendió a los indios basándose en la percepción que surgió desde su convivencia con ellos, además, recalcó las características humanas de la población. Las Casas puntualizó que las mujeres eran violadas por los españoles para poblar aquellas tierras con su propia descendencia con las mujeres indias. Por su parte, Juan Ginés de Sepúlveda decía lo siguiente:

La naturaleza y costumbres de ambos pueblos, que con perfecto derecho los españoles ejercen su dominio sobre esos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio y todo género de virtudes y humanos sentimientos son tan inferiores a los españoles

41. Mario Zúñiga Núñez, “Juan Ginés de Sepúlveda: la guerra justa; como ejercicio patriarcal para la fundación de modernidad”, *Pasos*, núm 132 (2007): 25.

como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, los crueles e inhumanos a los extremadamente mansos, los exageradamente intemperantes a los continentales y moderados.⁴²

Desde esta perspectiva se ubican a las mujeres como seres inferiores a los hombres. Sepúlveda emplea estos adjetivos asociados a las mujeres para explicar el grado de cobardía de los indios al no defenderse de los conquistadores en la frase los indios “huyendo como mujeres” cuando fueron derrotados por un grupo de españoles que apenas llegaban al centenar;⁴³ incluso, sostenía que se alimentaban de los cuerpos humanos, siendo por lo demás tan cobardes y tímidos que apenas pueden resistir la presencia hostil de los nuestros.⁴⁴ Se formularon alianzas entre los conquistadores y algunos grupos originarios con los españoles, como sucedió con los tlaxcaltecas.

La discusión se decantó sobre el feminismo comunitario, que estuvo presente en el siglo XXI, y el cual está asociado a una discusión sobre las categorías de patriarcado, poder asumido por los hombres, y colonialismo, estructura social impuesta por el dominio de los conquistadores blancos. El patriarcado y el colonialismo, se caracterizan por un proceso histórico iniciado en 1492 y establecen una construcción histórica del pensamiento y acciones de la sociedad marcados por una separación entre la población indígena de la que no lo es. Desde ese punto temporal se ha visualizado y entendido a las mujeres indígenas desde una dimensión relacional en que se desenvuelven frente al otro, y esta relación las coloca en una situación de desigualdad.

Existe la pertinencia de retomar los elementos que se unieron para generar un nuevo planteamiento sobre el cuerpo de la mujer como una forma de dominación al territorio conquistado. En esta

42. Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los Indios*, ed. y trad. Ángel Lozada (Madrid: Instituto Francisco de Vitoria, 1951), 443.

43. Sepúlveda, *Demócrates segundo*, 35

44. Sepúlveda, 33-34.

dominación, el poder para controlar y dominar a los *otros* cobra fuerza a partir del control del territorio. Los actos de los conquistadores para relacionarse con las mujeres indígenas estuvieron basados en el ejercicio de diferentes formas de violencia. La forma en que se utilizó a las mujeres refleja una tercera forma de dominación y control territorial de tres importantes formas: el dominio militar, el religioso y la utilización de las mujeres debilitando su imagen ante sus propios pueblos y, definitivamente, ante el nuevo orden político establecido en la colonia española.

El carácter patriarcal de la empresa de conquista y establecimiento de la colonia española queda expresado en una larga tradición de pensamiento que sostuvo la base de la conformación de la dominación de hombres sobre mujeres. Lerner considera que el papel de la conquista, y específicamente de la guerra, fue fundamental para concebir a lo diferente como desigual y apropiarse del cuerpo de mujeres e infantes como objetos.⁴⁵ De acuerdo con Zúñiga, durante este período el patriarcado fue establecido al colocar a las mujeres por debajo de los hombres y además refuerza la idea de considerar el cuerpo de las mujeres y hombres como objeto, y no como personas.⁴⁶ Específicamente se observa este proceder de apropiarse, el utilizar a la mujer indígena y debilitar a la población a partir del uso sexual de sus mujeres, como una de las estrategias para consolidar la conquista.

Por su parte Rita Segato hace evidente que la utilización de las mujeres en las guerras es un fenómeno atemporal. Muestra como en el procedimiento de conquista y establecimiento de una guerra justo para dominar a los indios se utilizaron las mujeres como “botín de guerra” y “objeto sexual de los soldados”.⁴⁷ De acuerdo con la autora, se creaba una extensión de la ejecución del poder que si bien se realiza de forma sexual tiene una finalidad de dominación de “territorios

45. Gerda Lerner, *La creación del patriarcado*, trad. Mónica Tusell (España: Editorial Crítica, 1990).

46. Zúñiga, “Juan Ginés de Sepúlveda”.

47. Rita L. Segato, *La guerra contra las mujeres* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2016), 63.

y cuerpos, y de los cuerpos como territorios, y, por otro lado, la pedagogía de la crueldad es la estrategia de la reproducción del sistema. Con la crueldad aplicada a cuerpos no guerreros”.⁴⁸

La contraposición de Las Casas con Sepúlveda: trato dado a las mujeres durante la conquista

En el fondo, la postura de Juan Ginés de Sepúlveda ante lo indígena dilucida una discusión entre las ideas de la época, en donde se cuestiona la humanidad de los indios. Deshumanizar a los indios creaba y justificaba la violencia. Ante esto, Sepúlveda sostenía que los indios no alcanzaban las características propias de los humanos, por lo que los españoles los ayudarían a adquirir dicha condición. Considerar a los indios siendo personas con otra condición física y de razonamiento se inserta en las representaciones sociales y culturales sobre los indígenas. Además, bajo este argumento de inferioridad, al establecer que los indios no eran humanos, se pretendía justificar el nivel de crueldad con que actuaron los conquistadores españoles durante su empresa. De esta manera, la crueldad ante los indios fue justificada por el teólogo por medio de los conceptos que legitimaban el proceder violento de los conquistadores ante la corona española.

Sepúlveda aseguró que las causas de guerra justificaban que el someter por las armas era correcto si por otro camino no era posible, “á aquellos que por su condición natural deben obedecer á otros y rehúsan [*sic*] su imperio”.⁴⁹ El pensamiento de Sepúlveda muestra la construcción del pensamiento patriarcal. Para este autor los hombres de conquista asumían un ánimo “varonil y esforzado, y prenda de *valor ingénito y adulto*, según enseñan los grandes filósofos”.⁵⁰ De forma que para Ginés de Sepúlveda el nivel de violencia que se

48. Segato, *La guerra contra las mujeres*, 61.

49. Sepúlveda, *Démocrates segundo*, 81.

50. Zúñiga, “Juan Ginés de Sepúlveda”, 25.

produjo contra los indígenas estaba justificado por los grandes valores que se distinguían entre los soldados españoles.

Sepúlveda argumentó que los indígenas no eran suficientemente humanos por comer carne humana. Por su parte, Las Casas aseguró que su conducta se desarrollaba mediante principios de cordialidad, respeto entre ellos y no consumían carne humana. De forma contraria a lo establecido para justificar tanto la violencia con que se trató a los nativos, como el que se les colocara a los indios como persona que no alcanzaban el concepto de ser humano por no contar con la posibilidad de comprender la doctrina cristiana. Por tal razón, Sepúlveda defendía que los indígenas no podían ser considerados humanos. En contraposición, Las Casas consideraba que tanto hombres como mujeres debían vivir en libertad pues tenían esas facultades.

Las Casas, al haber convivido con los indios, escribe diversas situaciones sociales en las que las mujeres y niños se muestran felices en su convivencia. Las Casas pasó 50 años buscando detener el abuso colonial a los pueblos indígenas e intentó convencer a la Corona española para cambiar la estrategia de conquista, y aunque no lo logró completamente, sí se modificaron algunas normas. En este período pudo haber disminuido la violencia con que se buscaba reducir la capacidad indígena de su defensa.

De acuerdo con Cristián Roa de la Carrera, la diversidad étnica está caracterizada por su ubicación geográfica. Sin embargo, la población de indios tenía semejanzas que proponen un fundamento natural para caracterizarlos como una totalidad antropológica.⁵¹ En la categorización de lo humano no incorpora la diversidad étnica. Propone que los cuerpos y almas son generalizables a los diversos grupos humanos. La incógnita estaba en que si era posible que mantuvieran su forma de vida con una alimentación y capacidad de razonamiento destacable, sin necesitar las nuevas condiciones de

51. Cristian Roa de la Carrera, "El indio", 83.

subordinación. El pensamiento de los indios resultaba complejo. Roa de la Carrera concreta lo dicho por La Casas al apelar a que:

son luego estas gentes todas universalmente de buenos sentidos exteriores y en especial de muy temperados y delicados tactos y, por consiguiente, argumento es claro y aun necesario... tener cuerpos de libres y nobles ánimas, que es decir que tienen naturalmente buenos entendimientos y son ingeniosos y bien razonables.⁵²

Hay una separación conceptual sobre el cuerpo y el alma. Si el cuerpo cedía a las peticiones que demanda, es el alma lo que se debe trabajar para cambiar las necesidades del cuerpo. A partir de la obra de Sepúlveda en la que se recupera la imagen de las mujeres a partir de los principios teológicos sustentados en Aristóteles, y pone en relieve la superioridad e inferioridad de los sujetos, cabe el principio de:

la oposición dicotómica y de la jerarquización de lo real, en los niveles físico (bestias/hombres), antropológico (esclavo/hombre libre, bárbaro/griego. Niño/adulto, mujer/varón), ontológico (sensible/inteligible) metafísico (materia/forma) y ético-teológico (imperfecto/perfecto, insuficiente/autosuficiente).⁵³

De acuerdo con estos principios la mujer permanecería en la estructura social bajo la tutela de los hombres como un ser inferior. Sepúlveda buscó demostrar la superioridad de los españoles ante la barbaridad acaecida sobre los indios y sus acciones durante la conquista. Además, ponía en relieve la religiosidad y sentimientos humanitarios que eran insuperables;⁵⁴ justificó sus ideas en las particularidades de los indios y los sacrificios que practicaban, y

52. Roa de la Carrera, "El indio", 436.

53. Martínez, "Juan Ginés de Sepúlveda", 131.

54. Martínez, 127.

proponía que el actuar de estos no podía entenderse por lo racional.⁵⁵ Para Sepúlveda la Conquista se definió por un deber humanista y se constituía por cuatro aspectos: superioridad, cultura, inobservancia de la ley natural, presentación de los inocentes de los sacrificios y predicación religiosa. Había que obligarlos a que los cumplan.⁵⁶

Fray Juan Ginés de Sepúlveda y su noción sobre la alteridad

Juan Ginés de Sepúlveda remarca la superioridad del adulto varón sobre la infancia y las mujeres.⁵⁷ Requerían ser gobernados y las mujeres debían estar bajo el cuidado de sus maridos con la reducida población que dejó las batallas. Las Casas explica que los jóvenes, mujeres y niños fueron utilizados como fuerza de trabajo para su enriquecimiento, simulando repartirlos para instruirlos en la fe católica. Pilar Gonzalvo describe los trabajos a los que eran sometidos los indios en los obrajes donde trabajaban en régimen carcelario.⁵⁸ Incluso, Las Casas percibe como un “trabajo intolerable” el que los españoles, una vez terminada la guerra, pusieran a las mujeres a labrar y cultivar las tierras. Tal era lo duro de este trabajo que era designado a hombres fuertes y recios.

La asociación del territorio con el cuerpo de la mujer es evidente, puesto que “en los argumentos de Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas se la representa como una metáfora de la Conquista de América, es decir, su cuerpo equivale a la tierra americana”.⁵⁹ Posiblemente esta asociación no sea del todo una metáfora sino una metonimia, la cual consiste en tomar una parte por el todo de manera tangible.

55. Martínez, “Juan Ginés de Sepúlveda”, 128.

56. Martínez, 131.

57. Francisco Fernández Buey, “La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Una revisión”, *Boletín Americanista*, núm. 42 (1992): 301-347.

58. Pilar Gonzalvo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena* (México: El Colegio de México, 1990), 59.

59. Abrahamson, “En la tinta del vencedor”, 52.

Entonces, se tomó a la mujer como un objeto de violaciones conceptualmente que ayudó a crear una relación de propiedad y sometimiento del territorio, por ende, a lo vinculado a la población y recursos.

Los españoles establecieron una alteridad religiosa para colocar a los indígenas como el otro, como sociedad de barbarie religiosa que planteaba la desigualdad entre los grupos sociales que se encontraban ahora en el mismo territorio.⁶⁰ Con esto se iniciaba una relación de subordinación. En este orden social, las mujeres estaban designadas a un papel aún más bajo, había una distinción en su ubicación social. Ellas fueron colocadas en un nivel de subordinación hacia los hombres y conceptualizadas en función a las actividades domésticas, sexuales e incluso sanadoras, a través de sus cuidados, al servicio de los hombres, especialmente de los españoles.

Aura Cumes,⁶¹ al abordar las diversas actividades económicas de las mujeres y el proceso histórico que las designó como dedicadas a las actividades domésticas, hace una argumentación sobre la aún persistente mirada hacia las mujeres indígenas que las ubica en las actividades de servidumbre, lo cual oculta las formas sociales, económicas y políticas en las que las mujeres son el centro. Además, la autora identifica que para que los varones puedan realizar sus actividades laborales detrás se encuentra el trabajo doméstico y de cuidados que realiza la mujer y es invisibilizado, y en muchas ocasiones esa labor no es remunerada.

¿Cómo se genera la imagen de la mujer en la colonia?

Los españoles hicieron uso de la fuerza cruel y despiadadamente contra los indígenas, y fray Bartolomé de las Casas continuó con la

60. Eloy Benito Ruano, *De la alteridad en la historia: discurso leído el 22 de mayo de 1988 en la recepción pública de D. Eloy Benito Ruano y contestación por el Excmo. Sr. Antonio Rumeu de Armas* (Madrid: Real Academia de la Historia, 1988), 17.

61. Aura Estela Cumes, "Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio", *Anuario de Hojas de Warmi*, núm 17 (2012): 1-16.

descripción del actuar inhumano contra las mujeres y niños. Se relataron actos como el ahorcamiento de sus hijos para que no fuesen devorados y destrozados; o las constantes violaciones de las mujeres frente a sus esposos. Ante estos hechos, se manifiesta la saña en el uso de la fuerza sobre las mujeres para que los hombres la reconocieran, además de mostrar que las mujeres se deshumanizaron para mostrarlas como objetos de traición y utilización sexual, esto aunado a la violencia con que trataron a los indios, para vulnerarlos haciéndolos saberse débiles. Nuevamente, violaban a las mujeres como una de las estrategias de conquista, de sometimiento y de debilitamiento hacia los indios. Se buscaba generar una nueva población con el embarazo de las mujeres, y Segato definió la violación, en contexto de dominación, como un acto eficaz de limpieza étnica, lo que también es un ataque y humillación a los vencidos por no poder defender a “sus” mujeres.⁶²

Esta violencia descarnada, que observa y describe fray Bartolomé de la Casas, parece ser insólita. El fray narra que las familias son felices, ya que aprovechaban lo que tenían y lo usaban para su sustento; consideró que los indios son seres felices y llenos de amor. De acuerdo con la Controversia que mantuvo con Sepúlveda, se confronta la humanidad de los indios. Sepúlveda fue un personaje que buscó justificar y defender el actuar de los conquistadores ante los indios debido a que no consideraba que fueran humanos, ni mucho menos dignos de un trato alejado de la violencia. Esta justificación se mantuvo en el imaginario social no solo de los españoles, sino que logró penetrar fuertemente entre las sociedades indígenas.

Sepúlveda defiende un pensamiento de subordinación de las mujeres, puesto que el procedimiento era común y él no conocía de cerca a la población india. En cambio, fray Bartolomé de las Casas puede reconocer la injusticia realizada en contra de los indios porque convivió con ellos y le enseñaron su forma de organización social,

62. Segato, *La guerra*, 63.

distinta a las conocidas y propias. Se adentró en las ideas y cosmología de su actuar, el cual se sostenía con una sustancia conceptual procedente de su pensamiento ontológico. Asimismo, se trataba de un comportamiento que estaba de acuerdo con sus principios éticos sobre lo humano que involucra a las entidades conceptualizadas. Entre la población indígena se tiene esta otra percepción de las mujeres, que se identifica entre las líneas de fray Bartolomé de las Casas. Mario Zúñiga refiere que la contraposición de lo femenino no está propiamente relacionada con las mujeres, sino con las representaciones asociadas.

El alejamiento del “otros” de la formación del sujeto predilecto de la modernidad es una característica básica de la conformación patriarcal. El autor refiere que el inmenso abanico de oposiciones a lo masculino que resalta en el texto de Ginés de Sepúlveda, permite afirmar que “lo femenino” no pasa únicamente por lo que alude de forma directa a las mujeres, sino lo que el patriarcado ha dotado de “feminidad”, en este caso: la materia, lo imperfecto, lo desigual, el apetito, el cuerpo, los hijosas, los-as siervo-as, los ciudadanos-as, los pueblos, los-as desposeídos-as y los-as indígenas.⁶³

La argumentación de Zúñiga ofrece claridad a la dimensión que adquirió el rechazo a todos los elementos físicos-sociales-conceptuales asociados directa o indirectamente a lo femenino e indígena establecidos en lo cotidiano. Por lo consiguiente establecido en lo dinámico pero permanente y constante que sería transmitido en la dinámica de convivencia de la población por un largo período de tiempo.

Por su parte, Aura Cumes⁶⁴ ha reflexionado sobre el origen y permanencia de formas de discriminación que las mujeres indígenas viven constantemente y argumenta que en el tiempo de conquista se

63. Zúñiga, “Juan Ginés de Sepúlveda”, 29.

64. Cumes, “Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo”.

tomó a las mujeres como personas dedicadas al cuidado doméstico de los conquistadores, en la elaboración de los alimentos, cuidados de curación de las heridas y atención en lo general. Esto ha construido en la población indígena el pensamiento de que este trabajo es el destinado para ellas y que deben aceptar con dedicación. A las mujeres, con la nueva relación con los españoles, se les encasilló en el trabajo doméstico y cuidado de los otros. Esta representación de la mujer oscureció toda la capacidad de organización comunitaria y social de la que fueron parte cada una de ellas.

Las mujeres y la noción de cuerpo y alma para definir la estructura social

En su discurso, Bartolomé de las Casas reconocía a los indios como humanos. Había elementos que resultaban determinantes como la capacidad indígena de alcanzar una adecuada asimilación social. Así, lo que se mantuvo en la lógica de la naturaleza de lo humano fue “postular el carácter natural de una relación social de subordinación”,⁶⁵ y que todos son hombres porque son racionales.⁶⁶ Además surgía el problema para Las Casas de mostrar que los indígenas tenían incapacidad de asimilar la religión cristiana. Ante la incapacidad de los indios asumida por los españoles surgía para estos la necesidad del adoctrinamiento en la fe católica como un requerimiento para demostrar su racionalidad y así aceptar la humanidad de los indígenas, de manera que la empresa se dio en seguimiento de esa tarea.

Lo que observaba Las Casas es que las condiciones en que vivían los indios pudieran no ser las conocidas por los españoles. Sin embargo, compendió que tomaban y aprovechaban lo que la naturaleza les daba y eran felices. Además de mostrar amor hacía los otros: “si son verdaderamente christianos...aquella ciudad...tienen por felices...

65. Roa de la Carrera, “El indio”, 86.

66. Las Casas, *Historia de las Indias*, 536

en la cual, los que viven, más sin impedimentos de su salvación y con más adminículos para alcanzar la caridad y las otras virtudes pueden vivir”.⁶⁷ Se destacaba la carencia de los indígenas en la fe católica, para lo cual no hay salvación, y se acompañó y mantuvo con la constante acción de tomar a las mujeres como elemento de control, no solamente a partir de los actos de violación, por ejemplo, sino de tomarlas y embarazarlas para mostrar a estos pueblos que estaban dominados porque los hijos serían ya hijos de españoles.

Como señala Roa de la Carrera, Las Casas no se escapa a la lógica administrativa de la empresa de conquista,⁶⁸ porque son representaciones conceptuales de la época de las cuales es complicado alejarse, puesto que acepta que los indios deben estar sujetos a los españoles. Las Casas predica la nobleza de alma, mansedumbre y pobreza como características naturales en el indio. Sin embargo, el imperialismo eclesiástico le impedía demostrar que los indios mostraban un apego a la fe católica, lo cual, al no suceder, se mantenía la justificación a mantener bajo la tutela de los españoles a los indios, y de forma más acentuada a las mujeres. Esto implicaba la justificación a tener a los indígenas bajo su dominio, el cual fue impuesto con rigor constante.

Las mujeres indígenas en el último nivel de la estructura social: en el trato y orden establecido en la conquista

A partir de la desigualdad social que introdujo la conquista, cobran relevancia las categorías con que se describían a la población indígena para insistir en la insuperable separación social que se creó y se conformó en la estructura de los períodos históricos que continuaron tanto en México como en el Virreinato. La estructura social impuesta de dominantes/subordinados continuaría siendo la base

67. Las Casas, *Historia de las Indias*, I, 6:489.

68. Roa de la Carrera, “El indio”, 91.

de las concepciones sobre los indígenas como lo define Eloy Benito Ruano: miserables, desposeídos y pobres.⁶⁹

Es importante mantener un reconocimiento histórico del daño social que produce el rechazo o la desigualdad social, ya que “neutralización, superación y dominio, excomunión, combate y eliminación”.⁷⁰ Al reconocer que se generó en las poblaciones un daño que las violentaba es posible pensar cómo reducirlo a la “convivencia, comprensión, tolerancia, conversión, absorción”.⁷¹ Los principios raciales que identifican a los indígenas para los conquistadores no solo eran distintos físicamente, sino también negativos, por lo cual se mantuvo un rechazo al involucramiento de los españoles con lo indígena. Con esos elementos se conformó una alteridad que instauraba por las características físicas, pero sus alcances eran amplios, porque la alteridad religiosa, tiene que ser tratada a la vez que los fenómenos económicos y raciales.⁷²

La obra de fray Bartolomé de Las Casas por sí misma permite distinguir algunas características de la inserción, dado que muestran que en el evento de conquista estaba de fondo un pensamiento que colocaba a las mujeres en una condición inferior a los hombres, que, además, las tenía como botín de guerra en el que se utilizó la violencia a su cuerpo para mostrar una situación de relación distinta: la población nativa como propiedad. La relevancia que adquirió ese pensamiento se estableció y permeó en las representaciones sociales de lo femenino y de las mujeres en las relación con la población indígena propiamente.

El fraile no buscó referir las costumbres y sus explicaciones de los pueblos y la forma en que los confrontó el nuevo orden político. Más bien, registró las características de nuevas formas relacionales establecidas durante la Colonia. Esto permite contraponer, a la distancia

69. Benito, *De la alteridad en la historia*, 97.

70. Benito, *De la alteridad en la historia*, 18.

71. Benito, 18.

72. Benito, 97.

temporal, su percepción sobre las mujeres indígenas con el pensamiento patriarcal de otros actores en la conquista española en tierras americanas, por ejemplo, Juan Ginés de Sepúlveda. Los postulados de Las Casas tuvieron resultados favorables, puesto que la Corona española estipuló que no se actuaría con violencia durante la conquista. Aunque el pensamiento de dominación permaneció y se concretó en la estructura social.

¿Al interior de las comunidades indígenas cambio la figura de la mujer? El caso de un relato maya

Se asume que las mujeres se quedaban en sus casas durante el Virreinato y a ese nivel se limitaba su participación social. Sin embargo, el nivel de participación de las mujeres en la construcción de la estructura social es indispensable para entender las sociedades. Más bien, lo que caracterizó a las mujeres yerbateras en la época novohispana fue un gran dinamismo para comunicar y transmitir el conocimiento de sus sociedades, con “una participación activa en la vida de las comunidades”.⁷³ A la vez que las mujeres yerbateras tomaban acción, el resto de las mujeres en la dinámica comunitaria tuvieron un papel activo en la continuidad de la identidad, en la transmisión del conocimiento ancestral, en el establecimiento de normas éticas y en la permanencia de las prácticas que estrechan el tejido social.⁷⁴

Las modificaciones sociales se dieron al interior de las comunidades indígenas con respecto a la percepción de las mujeres entre sus propios grupos sociales. Después de una convivencia prolongada con los españoles, las poblaciones mayas indígenas consideraron a las mujeres como susceptibles a ser seducidas por los blancos y ricos

73. Estela Roselló Soberón, “El mundo femenino de las curanderas novohispanas”, en *Mujeres en la Nueva España*, coords. Alberto Baena Zapatero y Estela Roselló Soberón (México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2017), 235.

74. María del Carmen Orihuela Gallardo, “El papel de las mujeres ante la transición cultural de Cuentepec, Morelos”, *Disparidades. Revista de Antropología* 76, núm. 2 (2021): 1-18.

señores, por lo cual ellas podían abandonar a sus maridos y continuar con los cuidados a sus familias. Un ejemplo de esto se revela en un relato registrado en la época actual. En este se identifican elementos propios del período de las haciendas en la zona maya de Campeche o “época de la esclavitud”, como llaman a este tiempo los mayas. En dicho periodo, la población recuerda haber recibido un trato muy violento sobre cada trabajador y sus familias, puesto que el hacendado pasaba la primera noche con la mujer que elegía, para casarse con algún muchacho maya. El relato mencionado fue registrado en 2009 y narra lo siguiente:

[...]decía el finado de mi abuelito, ya tiene edad cuando murió. — Es malo desear a un hombre rico. Todo tiene su compañero los feos, bonitos, ricos o pobres—. Una vez una señora, se casó con un K’ank’abiok. El K’ank’abiok diario iba al monte. Él le dice a su esposa —a las diez de la mañana me llevas la comida—. Eso diario, pero un día ella se fastidió, [y dijo] —yo quisiera casarme con un rico—. De repente, en el callejón donde ella doblaba, vio al rico. Era muy guapo, y le dijo —llévale la comida [a tu esposo] y déjasela—. Si quieres dinero, con dinero te vas a fastidiar. Le llevó la comida [al] marido y su agüita. El pobre K’ank’abiok cuando vio su comida empezó a llorar a su esposa —¿dónde estás?, ¿te llevaron o qué te pasó?—. K’ank’abiok estaba llorando, y un señor le preguntó —¿qué lloras?—. —A mi esposa— [le respondió]. ¿A tu esposa? Se la llevó un muchacho muy guapo, más guapo que tú, [el] es rico. —¡Ah, nunca me dijo!—. —Es que ella ya se fastidió de ti—. Es que se la llevaron [por el muchacho rico], y [el K’ank’abiok] se puso a llorar. Que le dijo una culebra blanca. Habla como persona, [la culebra] es persona así. Me llevas y en el último cuarto [de la cueva] la vas a encontrar, cuando [ella] te diga —¡ay esposo!—, tú no le vas a contestar. Si le contestas te van a tragar allá. Ahí está, entró ahí en el fondo, y la cosa que se la llevó en su barriga la está andando. Allá en el fondo de su barriga,

[la culebra], la tiene tragada. No es bueno, desear un rico. Es malo, si te tocó un pobre así te debes de quedar.⁷⁵

Además, esta narrativa retrata las actividades de las mujeres que fueron restringidas al cuidado de sus esposos y quieren estar con un hombre blanco y rico, puesto que el castigo sería ser tragada por una serpiente. También se hallan elementos sobre aspectos de la cosmovisión maya que se ajustan a un mensaje de control social sobre las actividades que le son propias a las mujeres mayas. Además, se reconoce en las descripciones la subordinación, ubicación de asociación y sumisión de las implicaciones de pensarse pobres, como un designio cristiano. Esto crea la noción de no poder cambiar esta condición.

La relevancia que adquirió la percepción de la mujer bondadosa y mala generó una representación conceptual de las mujeres apegada a una forma de control social, la cual permeó en la cosmovisión indígena propiamente. La mujer se encontraba ante normas sociales estrictas, que debía mantener para no ser rechazada por traición a su gente y a sus maridos. Lo anterior, se puede encontrar en la narrativa registrada en la época contemporánea, en la cual se expresa la noción ambivalente de mujer bondadosa que cumple con sus tareas domésticas de cuidado a su familia, elabora los alimentos y da servicio para la continuidad de la vida y, por el otro lado, la noción de mujer mala que se establece por la posibilidad contente de “entregarse” a los otros: blancos, ricos y poderosos.

Reflexiones finales

Fray Bartolomé de las Casas en la convivencia cercana con la población indígena tuvo la capacidad de defender la humanidad de los indios, incluso, por encima de los españoles. En sus referencias fue

75. María del Carmen Orihuela Gallardo, “El simbolismo agrícola en la narrativa maya” (tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2015), 59. El relato fue registrado en Nunkiní, Campeche por la autora.

incluyente tanto con mujeres como con hombres, por lo que describió algunos eventos de manera particular en los que participaron ellas. La percepción que tenía de Las Casas sobre las mujeres reconoce su integración y participación en diferentes ámbitos, que van desde ser guerreras y defensoras de sus pueblos, hasta las concepciones de diosas con expresiones culturales muy particulares, puesto que dialogaban con ellas para solicitarle “beneficios” asociados con la salud principalmente. La perspectiva que el fray tiene de la figura de las mujeres ofrece una mirada distinta a la que proporcionan las crónicas de la época, que se apegan a describir el papel de las mujeres como esclavas o servidumbre al cuidado y servicio, incluso sexual, de los hombres, principalmente de los conquistadores.

Durante la conquista y como una primera forma de dominación, se ejercieron violaciones y violencia sexual a los cuerpos femeninos como objetos que permitían la expansión en la dominación del territorio. Posteriormente, en la dinámica de convivencia establecida en la colonia, dada por la subordinación de los indios ante los españoles, estuvo marcada por la conformación del otro, tanto en la conceptualización de lo humano como en su condición social. Al indio, por ejemplo, no se le trató de comprender ni aceptar, más bien, se le designó su papel en la estructura social. Juan Ginés de Sepúlveda, con quien Las Casas polemizó, sostenía que los indios no alcanzaban la condición de humanidad. Esta concepción generó un distanciamiento conceptual entre los indígenas y los españoles, que se tornó amplio y destructivo. La obra de Las Casas, en sus argumentos en la controversia contra Juan Ginés de Sepúlveda, permite distinguir los elementos ideológicos que configuraron la desventaja en que se colocó a las mujeres respecto a los hombres y, también, respecto a los mismos españoles.

Las mujeres fueron pensadas por los españoles como personas al servicio de los ellos y al cuidado de sus familias, lo cual se establece desde la violencia con que las trataron a la llegada de los conquistadores; dejando detrás el velo de la representación de las mujeres,

establecida desde el inicio de la Conquista, se asume la instauración de una estructura social en que ellas quedan bajo la tutela de los hombres y evangelizadores. Eloy Benito destaca que las relaciones que establecieron los españoles generaron un desequilibrio social. El cual se puede describir de la siguiente manera: los conquistadores españoles eran los señores-dominantes-blancos-rationales y, por el otro, estaban los bárbaros indios asumidos como servidumbre-subordinados-físicamente inferiores-débiles y mansos. Además, las mujeres fueron consideradas bajo la dicotomía malas/bondadosas.

Pese a esto, en el contexto indígena las mujeres continuaron realizando sus prácticas comunitarias de forma no evidente para los españoles, por medio de estrategias de defensa a sus costumbres al procurar seguir comunicándose en su idioma y realizaban prácticas rituales en espacios alejados de presencia española. Las mujeres pudieron tener su potencial social en la palabra, en los discursos y la actividad dialógica. A partir de esta se generaron estrategias para continuar la vida de costumbres y conocimiento propio que escapaba a la mirada española.

Fray Bartolomé de las Casas describió la forma diferenciada en que los conquistadores trataron a mujeres y hombres indígenas. Con esto dejó un legado imprescindible para la comprensión de lo que caracterizó la configuración de la figura de las mujeres en la estructura social a lo largo de los cinco siglos posteriores a la Conquista. La percepción que la población tiene de las mujeres y, más acentuado, de las mujeres indígenas, ha repercutido en la sociedad mexicana al perpetuar la discriminación y rechazo social que lastima profundamente a toda la sociedad.

Al recapitular queda claro que a partir de la Conquista, por la misma carga conceptual que adquirió la categoría de *indios*, se generó que la población nativa, al ser llamada de esa forma, se percibiera a sí misma en un estrato social de subordinación, desigualdad, pobreza, esclavitud, violencia y humildad. Esto fue escalando y fue recibido con mayor dureza por las mujeres, aunque contra ellas

se articularon otros actos que incrementaron la violencia de la que eran sujetas: las violaciones sexuales y su “condición natural” a ser utilizadas como objeto, ser sometidas a trabajos pesados, ser asociada a los trabajos de servicio y ser colocada bajo la tutela de los hombres. Podría proponerse que las mujeres, en este contexto, cobran una extensión de lo propio del hombre, es decir, dejan de ser reconocidas por ellas mismas y pasan a definirse de acuerdo con lo que es propio del dominador.

Finalmente, cabe señalar que es necesario continuar con la exploración histórica de los fundamentos de la instauración de la desigualdad social que han padecido los indígenas. Esto resulta de suma importancia para desmontar las formas inequitativas en que se establecen las relaciones mujeres/hombres e indígenas/blancos. Asimismo, la sensibilización actual de la población sobre las representaciones de la figura social de la mujer indígena fue moldeada durante la Colonia a partir de los principios éticos que los conquistadores mantuvieron como prioritarios y heredados del medievo.

Fuentes de investigación

- Abrahamson, Hannah R. “En la tinta del vencedor: la representación de la mujer indígena en las crónicas de las indias de Juan Ginés Sepúlveda y fray Bartolomé de las Casas”, *Chasqui; Tempe*, Tomo 47, núm. 1 (2018): 51-67. <https://www.proquest.com/docview/2044349742>.
- Ávila Martínez, Alexander. “El iusnaturalismo de Bartolomé de las Casas: una defensa a la dignidad individual del indígena”, *Magistro* 6, núm. 11 (2012): 103-113. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3991586>.
- Benito Ruano, Eloy. *De la alteridad en la historia: discurso leído el 22 de mayo de 1988 en la recepción pública de D. Eloy Benito Ruano y contestación por el Excmo. Sr. Antonio Rumeu de armas*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1988.
- Castilla Urbano, Francisco. “Juan Ginés de Sepúlveda: en torno a una idea de civilización”, *Revista de indias* 52, núm. 195-196 (1992): 329-348. DOI: <https://doi.org/10.3989/revindias.1992.i195-196.1155>.
- Cumes, Aura Estela. “Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio”, *Anuario de Hojas de Warmi*, núm. 17 (2012): 1-16. <https://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/view/180291>.
- Fernández Buey, Francisco. “La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Una revisión”, *Boletín Americanista*, núm. 42 (1992): 301-347. <https://raco.cat/index.php/BoletinAmericanista/article/view/98598>.
- García García, Emilio. “Bartolomé de las Casas y los derechos humanos”. En *Los Derechos Humanos en su origen. La República Dominicana y Antón de montesinos*. Coordinado por M. Maцейras y L. Méndez. Salamanca: Editorial San Esteban, 2011. <https://hdl.handle.net/20.500.14352/45239>.
- Gómez Arzapalo, Dorantes. *Fray Bartolomé de las Casas en el proceso evangelizador en Mesoamerica. Conciliación y denuncia*

- ante la devastación indígena*. Alemania: Editorial Académica Española, 2012.
- Gonzalvo Aizpuru, Pilar. *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*. México: El Colegio de México, 1990.
- Hernández Sánchez-Barba, Mario. “Poder político y pensamiento cristiano: Juan Ginés Sepúlveda en el orto de la modernidad”, *Mar Oceana. Revista del Humanismo Español e Iberoamericano*, núm. 8 (2001): 43-64.
- Las Casas, Bartolomé de. “*Apologética Historia Sumaria*”. En *Obras Completas*. Editado por Vidal Abril Castelló, Jesús A. Barreda, Berta Ares Queija y Miguel J. Abril Stoffels. Vols. 6-8 de 14 vols. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- Las Casas, Bartolomé de y Juan Ginés Sepúlveda. “Controversia entre Las Casas y Sepúlveda”. En *Obras Completas de Fray Bartolomé de las Casas 1552. Tratado Segundo*, vol. 10. Editado por Lorenzo Galmés O. P. España: Alianza Editorial, 1992.
- Las Casas, Bartolomé de, Edmundo O’Gorman y Jorge Alberto Manrique. *Los indios de México y Nueva España. Antología*. 2ª ed. México: Porrúa, 1971.
- Las Casas, Bartolomé de. *Historia de las Indias, 1*. Editado por Agustín Millares Carlo. México: FCE, 1995.
- Las Casas, Bartolomé de. *Historia de las Indias*. Vol. 1 de 5. Argentina: EDUCAR, 1867. <https://www.educ.ar/recursos/131126>.
- Lerner, Gerda. *La creación del patriarcado*. Traducción por Mónica Tusell. España: Editorial Crítica, 1990.
- Maestre Sánchez, Alfonso. “‘Todas las gentes del mundo son hombres’. El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1593)”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 21, (2004): 91-134. <https://core.ac.uk/download/pdf/38825967.pdf>.
- Martínez Castilla, Santiago. “Juan Ginés de Sepúlveda y la guerra justa de la conquista de América”, *Pensamiento y Cultura* 9,

- núm. 1 (2006): 111-136. <https://pensamientoycultura.unisabana.edu.co/index.php/pyc/article/view/1158>.
- Medina Delgado, Jorge. “Dignidad humana y barbarie en Francisco Xavier Clavijero”. En *Arte, cultura y poder en la Nueva España*. Editado por Robin Ann Rice. Nueva York: IDEA / IGAS, 2016. <https://hdl.handle.net/10171/42722>.
- Navarrete, Federico. “Los españoles y las mujeres indígenas”, *Noticonquista*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2019. <https://www.noticonquista.UNAM.mx/amoxtli/371/363>.
- Orihuela Gallardo, María del Carmen. “El papel de las mujeres ante la transición cultural de Cuentepec, Morelos”, *Disparidades. Revista de Antropología* 76, núm. 2 (2021): 1-18. DOI: <https://doi.org/10.3989/dra.2021.022>.
- Orihuela Gallardo, María del Carmen. “El simbolismo agrícola en la narrativa maya”. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2015. <https://repositorio.UNAM.mx/contenidos/61789>.
- Rengifo Lozano, Bernardo. *Naturaleza y etnocidio. Relaciones de saber y poder en la conquista de América*. Bogotá: Editorial Tercer Mundo, 2007.
- Roa de la Carrera, Cristian. “El ‘indio’ como categoría antropológica en la *Apologética Historia Sumaria* de Fray Bartolomé de las Casas”, *CONFLUENCIA: Revista Hispánica de cultura y literatura* 25, núm. 2 (2010): 81-93.
- Roselló Soberón, Estela. “El mundo femenino de las curanderas novohispanas”. En *Mujeres en la Nueva España*. Coordinado por Alberto Baena Zapatero y Estela Roselló Soberón. México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2017. https://historicas.UNAM.mx/publicaciones/publicadigital/libros/mujeres/673_04_10_Estela_Rosello.pdf.
- Segato, Rita L. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.

Sepúlveda, Juan Ginés de. *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los Indios*. Editado y traducido por Ángel Lozada. Madrid: Instituto Francisco de Vitoria, 1951.

Zúñiga Núñez, Mario. “Juan Ginés de Sepúlveda: la guerra justa; como ejercicio patriarcal para la fundación de modernidad”, *Pasos*, núm. 132 (2007): 23-29. https://biblioteca.clacso.edu.ar/Costa_Rica/dei/20120706030658/juan.pdf.

DE FLORES, LÍRICA Y SINCRETISMOS

*✿ El calendario antiguo y las fiestas
patronales entre los nahuas del siglo XVI*

EMILIA RAGGI LUCIO
POSGRADO HISTORIA DEL ARTE-UNAM

[✿ volver a la tabla de contenido](#)



La naturaleza sigue presentando un «encanto», un «misterio», una «majestad» en los que se pueden descifrar vestigios de antiguos valores religiosos.¹

1. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, trad. Luis Gil (Madrid: Guadarrama, 1981), 94.



Para Mircea Eliade los sincretismos religiosos son un fenómeno ininterrumpido de la vida religiosa, ya sea que se trate de yuxtaposiciones, imposiciones o intercambio, siempre hay transmisión de ideas entre los grupos humanos. Este fenómeno es visible entre los nahuas del siglo xvi que pugnaron para conservar sus tradiciones tanto en lo público como en lo privado ante la llegada de los colonialistas españoles. Se puede observar en los cantos, en su mayoría transcritos por informantes nahuas que trabajaron con el fraile Bernardino de Sahagún durante los primeros años de la conquista, cómo se traslapan los elementos indígenas a través de las metáforas florales que aludían al sacrificio, la guerra, el corazón sangrante, el olor del copal, el aroma floral y las comidas como alimento de los dioses.

En este trabajo presentaré primero una recopilación de algunos elementos de la religiosidad nahua que fueron retomados por los evangelizadores en la liturgia cristiana de las metáforas florales de los cantos antiguos, para mostrar, a través de un ejercicio de contrastación de fuentes, el cambio y continuidad en el lenguaje performativo que marca una persistencia y resistencia de la cosmovisión relacionada con la flor entre los nahuas.

Flores y sincretismo religioso

Si se entiende el sincretismo como un producto de la lucha entre los grupos que componen la sociedad y dentro de los cuales las diversas ideologías permanecen en una dialéctica constante donde el Estado intenta regular las manifestaciones religiosas, uno se puede aproximar a las superposiciones entre la liturgia cristiana y la cosmovisión nahua durante los primeros años del siglo XVI. Las metáforas de la flor dentro de los cantos están asociadas con la idea de una plegaria a los dioses donde intervienen una serie de recursos performativos que dan cuenta de la persistencia y el sincretismo cultural y religioso entre los grandes grupos sociales que se enfrentan al inicio del dominio europeo sobre los pueblos originarios del centro de México. Con respecto a esta concepción Harold Turner retoma:

Como ha argumentado a menudo mi colega Harold Rosenberg, el crítico de arte, la cultura de cualquier sociedad en cualquier momento se parece más a los escombros o “fracciones” de sistemas ideológicos pasados, que a un sistema en sí mismo, a un todo coherente. Pueden existir totalidades coherentes (pero tienden a alojarse en cabezas individuales, a veces en las de obsesivos o paranoicos), pero los grupos sociales humanos tienden a encontrar su apertura al futuro en la variedad de sus metáforas de lo que puede ser la buena vida y, en la contienda de sus paradigmas.²

En las distintas sociedades, con la llegada de nuevos grupos cuyas ideologías difieren, se prohibieron cierto tipo de rituales para dar paso a otros, ya sea por imposición o por medio de un intercambio y, lo que queda claro a través del tiempo es que los acontecimientos históricos, como la coacción de unos pueblos sobre otros, no terminan con la necesidad de una religiosidad; un ejemplo se tiene en los

2. Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ítaca: Universidad de Cornell, 2018), 15.

inicios del cristianismo donde se retoman muchos elementos de las religiones paganas más antiguas como las helenísticas y griegas.

Este fenómeno del sincretismo es visible en los pueblos nahuas del siglo XVI, tanto en los grupos de la élite cuyos hijos fueron educados dentro de los colegios implementados por los frailes, como entre quienes permanecieron en zonas agrarias. La flor y sus diversos significados permanecen como un símbolo de resistencia y adaptación en los cantares, donde se hacen plegarias a los dioses y se recuerdan los tiempos del dominio de una élite guerrera que imponía una ideología militarista para contener a los pueblos y así agrupar los recursos materiales. En especial, las flores y sus diversas alegorías se relacionan con un discurso ideológico para referirse a los miembros de las altas jerarquías, como fue el uso de determinadas especies florales para denominar a los guerreros, *oceloxóchitl*-flor ocelote, o nobles, *izquixochitl*-flor de esquite, flor preciosa.

Conquista y sincretismo religioso

Durante los primeros años de la conquista, los frailes llegados de Europa buscaban no solo persuadir a los indígenas para convertirlos a la religión cristiana, sino que también llevaron a cabo una serie de estrategias de aculturación como llevar a los niños nobles de sus familias a los colegios franciscanos fundados en Cholula, Huexotzingo, Tlaxcala y Tezcoco, donde se educarían con una nueva ideología. Este fue el caso de San José de Belén de los Naturales en el Convento de San Francisco y más adelante el Colegio de Tlatelolco donde, bajo la mirada de fray Pedro de Gante, los herederos de las élites nobles mexicas se enfrentaron a un mundo donde sus padres eran considerados idólatras que llevaban a cabo prácticas y rituales prohibidos:

Educar en la más pura tradición occidental a los hijos de los principales tenía como objetivo primero hacer de ellos un vehículo adecuado y eficaz, para transmitir a sus mayores, y a las comunidades en las que sus

padres aún gobernaban, las enseñanzas del evangelio. Queda claro que se trataba de introducirlos en la cultura de los europeos no solo para hacer de ellos futuros gobernantes, hombres capaces de ejercer el poder al modo de Occidente, sino, sobre todo, para darles los elementos necesarios con el fin de que pudieran comprender y penetrar una religión cuyo origen y cuyo mensaje se inscribía plenamente en la cultura de Occidente.³

Ante la evidencia de cómo las prácticas antiguas persistían entre la población, los frailes modificaron sus estrategias de evangelización planteando la idea de conocer a fondo la cultura de los nahuas; al respecto, Romero Galván menciona que en Tlatelolco se observa este sincretismo entre lo europeo y lo indígena al vincular las lenguas náhuatl, española y el latín en obras que fueron de vital importancia para la evangelización,⁴ incluso, José Rabasa habla del cómo “el sincretismo cada vez mayor a partir de la interiorización y apropiación de los símbolos europeos exigieron una identificación de las creencias y costumbres prehispánicas para garantizar una adecuada conversión”.⁵

Se comenzaron a elaborar documentos donde se utilizaban las estructuras de la lengua náhuatl e incluso metáforas e imágenes que les permitían imitar los discursos indígenas. En palabras de Citlalli Bayardi, aquí radica la genialidad de los colegiales de Tlatelolco, pues acrisolaron un discurso profundamente sólido en términos retóricos, cuyo fin último fue persuadir al grueso de la comunidad

3. José Rubén Romero Galván, “El colegio de Tlatelolco, Universo de Encuentros Culturales”, en *El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*, eds. Esther Hernández y Pilar Máynez (México: Editorial Grupo Destiempos, 2016), 15.

4. Romero Galván, “El colegio de Tlatelolco”.

5. José Rabasa, *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism* (Oklahoma: Universidad de Oklahoma, 1993), 164.



Fig. 10.1: *Catecismo Gómez Orozco*, Manuscrito del siglo XVI. Con temas de la doctrina cristiana y glosas en lengua náhuatl. Fotografía propia, 2022.

indígena a abrazar la nueva religión, el cristianismo; pero un cristianismo armado con estructura indígena.⁶

A lo largo del siglo XVI, se gesta entre los evangelizadores una nueva forma de enseñanza de la fe cristiana que acepta e incorpora valores y estructuras de las creencias de los pueblos originarios.

6. Citlalli Bayardi, "Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, 1564", en *Síntesis de historias, lenguas y culturas*, eds. Esther Hernández y Pilar Máñez, Ciudad de México: El Colegio de Tlatelolco; Grupo Destiempos, 2016.

Inclusive, a mediados de siglo, se crearon catecismos como el de fray Pedro de Gante donde se empleaban pictogramas que se asemejan a los utilizados en los códices mexicanos (aunque no se relacionaban con el significado original) mezclados con los pictogramas y frases de los catecismos españoles de los siglos xv y xvi.⁷

Louise M. Burkhart, quien ha estudiado el fenómeno del sincretismo en la educación de los nahuas por los frailes franciscanos, afirma que se trataba de un proceso donde los encargados de la traducción del cristianismo a la lengua náhuatl tuvieron que adoptar diversas estrategias para persuadir a la población e inventaron conceptos equivalentes que fueran comprensibles.

Para lograrlo, se apoyaron en las respuestas estéticas y emocionales asociadas a ciertos modos retóricos, manipulando conjuntos de metáforas que evocaban los estados deseados de repulsión o atracción. [...] el uso de metáforas morales nahuas para expresar conceptos cristianos tales como el pecado y el mal tuvo el efecto de “nahuatlizar” los conceptos extraños y facilitar la continuidad cultural.⁸

Culto antiguo y culto cristiano, la metáfora vegetal

Mircea Eliade habla de las religiones y su correspondencia con el ciclo vegetal donde el tiempo humano y el tiempo cósmico se asocian para dar curso a las diversas etapas de la vida, esto puede observarse en pueblos originarios de América donde hay una estrecha relación entre la experiencia religiosa de la renovación (muerte-regeneración-vida) y el ser humano que emula la periodicidad del tiempo cósmico a

7. Gloria Martha Sánchez Valenzuela, “La imagen como método de evangelización en la Nueva España. Los catecismos pictográficos del siglo xvi: fuentes del conocimiento para el restaurador” (tesis doctoral, Facultad de Bellas Artes-Universidad Complutense de Madrid; 2003).

8. Louise M Burkhart, “Flowery Heaven: The Aesthetic of Paradise in Nahuatl Devotional Literature”, *RES: Anthropology and Aesthetics*, núm. 21 (1992): 88-109.

través de rituales que manifiestan el momento de la creación.⁹ Con base en este concepto, Louise Burkhart ha retomado la idea de cómo las religiones del centro de México se diferenciaban del cristianismo en sus sistemas de creencias y rituales, las primeras enfocadas a la manutención y emulación de un orden cósmico a través de rituales colectivos y la segunda enfocada en la salvación del alma desde la individualidad.¹⁰

Para los primeros evangelizadores la extirpación del culto antiguo implicaba ciertas acciones destinadas a la destrucción de los códices, objetos y las imágenes en la búsqueda de un cambio de vida entre los pobladores, se trataba de una batalla espiritual donde no había cabida para los demonios surgidos de este enfoque agrario que se oponía a Cristo y sus soldados espirituales.¹¹

El maíz como base de la alimentación, su ciclo de vida y la asociación con las manifestaciones de la naturaleza (agua, fuego, aire) eran parte de la vida ritual-sacrificial que el grupo dominante en el centro de México, los mexicas —quienes llegaron a concentrar las tradiciones culturales de los pueblos nahuas y otras regiones conquistadas— formaban parte de un complejo mundo ritual que se basaba en las fiestas calendáricas. Esta antigua élite gobernante nahua, a la que se intentaba aculturizar, desarrolló un sistema donde los rituales estaban profundamente incorporados con el poder del gobierno y los guerreros, pero para la población general las fiestas giraban en torno a los procesos agrícolas y la fertilidad (la lluvia, la flora, la alimentación) y los dioses patronos asociados con el paisaje (montañas sagradas, aguas primordiales, etc.).¹²

9. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*.

10. Burkhart, "Flowery Heaven".

11. José Rabasa, *Inventing America*.

12. Johanna Broda, "La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista", *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 2 (2003): 14-27.

En primera instancia, los frailes plantearon una forma implícita de angelología con la que identificaron a las deidades Mesoamericanas como la personificación de demonios cristianos o ángeles caídos. Sin embargo, el sincretismo de la misma religión nahua en la que ya se habían asimilado las deidades de los pueblos conquistados o con los que existían alianzas, fue creando lo que se ha llamado una nahuatlización del Dios cristiano donde los mismos pobladores asimilaron las categorías cristianas.¹³ Armillas¹⁴ afirma que la religiosidad de los nahuas, en la que las fuerzas de la naturaleza se deificaban, utilizaba ciertos conceptos similares a los del cristianismo como la creación del cosmos, la creencia en divinidades supremas, la madre de la divinidad, el espacio cósmico dividido o el paraíso florido, los cuales permitieron a los franciscanos una mejor compenetración entre su mundo y la herencia indígena. Por ejemplo, en los diálogos de 1524, donde participan los nobles nahuas educados por los frailes, se menciona:

Estos nuestros dioses poseen deleytes y riquezas grandes, todos los deleytes y riquezas son suyas; habitan en lugares muy deleytosos do siempre ay flores y verduras y grandes frescuras, (lugar no conocido ni sabido de los mortales que se llama Tlalocan), donde jamás ay hambre, pobreza ni enfermedad; ellos son los que dan las honrras, cauallerias, dignidades y reynos; el oro y la plata, plumajes, piedras preciosas.¹⁵

Lo anterior llevó a los evangelizadores a asimilar el paraíso florido (Tlalocan) con el paraíso cristiano y con ello permitir que

13. Lucero Pacheco Ávila, *El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*, eds. Esther Hernández y Pilar Máñez (México: Editorial Grupo Destiempos, 2016), 45.

14. José Antonio Armillas, "Evangelización y sincretismo religioso en México (siglo XVI)", en *Arquitectura religiosa del siglo XVI en España y Ultramar*, coord. María del Carmen Lacarra Ducay (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2004).

15. Fray Bernardino de Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana: con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española. Los diálogos de 1524* (México: UNAM; Fundación de Investigaciones Sociales, 1986).

adornaran las iglesias con motivos florales al igual que los templos antiguos.

Hacia la segunda mitad del siglo XVI, los clérigos se dieron cuenta de la resistencia y persistencia del pensamiento de los pobladores originarios y comenzaron a aceptar tanto las ideas como los valores que les permitían crear un sincretismo de ambas religiones: los centros ceremoniales y antiguos lugares

de culto fueron la base para las iglesias y conventos como en el caso de Tlaxcala, Huejotzingo, Texcoco, Cholula, Tlalmanalco, donde antes se encontraban los teocalli y otros templos.

La doctrina cristiana fue presentada de manera que permitiera a los grupos originarios interpretarla con elementos propios. Entonces, se creó un modelo donde se traducían sermones y catecismos que retomaban aspectos del credo antiguo como el concepto de la cruz (símbolo de las direcciones del cosmos), las divinidades como Tláloc o Huitzilopochtli (nacido como Jesús de una virgen), el paraíso florido e incluso los objetos con motivos florales e imágenes donde determinados símbolos florales se asimilaban al nuevo culto. El culto público se prohibió y los templos fueron destruidos para construir encima tanto iglesias como capillas, pero las festividades religiosas, que ya contaban con los elementos representativos como el baile, música, cantos y escenografías, fueron aceptadas e incluso motivadas dentro del nuevo esquema.

Otro aspecto de la interacción entre el culto antiguo y la cristianización era el uso de términos nahuas por parte de los traductores de los textos cristianos. Los nobles allegados a los colegios implementados por los frailes comenzaron a utilizar ciertos conceptos



Fig. 10.2: *Santuario de Nuestra Señora de los Remedios.* Templo católico ubicado en la cima de la Gran Pirámide de Cholula. San Pedro Cholula, Puebla. Fotografía propia, 2021.

preexistentes de su religión para crear documentos evangelizadores, por ejemplo, las divinidades como los *tloque nahuaque* se nombran como los “poseedores del cerca y el lejos”, lo que se refleja en los *Cantares Mexicanos*, documento recopilado por Sahagún:

Onihualcalac, nicuicani,
nepapan Xochitlalpan
huel teellelquixtican,
tetlamachtican,
oncan ahuachtonameyoquiuhitimani,
oncan cuicuica in nepapan tla[^]ototome,
oncuicatlaca in coyoltotol
cahuantimani in intozquitzin in que-
llelquixtia
in Tloque in Nahuaque
yehuan Dios, ohuaya ohuaya.

He entrado, yo cantor,
a la tierra de variadas flores,
en donde en verdad hay alegría,
en el lugar del contento.
Allí donde hay lluvia con resplandores
de rocío,
donde cantan y cantan las variadas aves
preciosas,
donde lanza sus cantos el coyoltotol
y resuenan sus voces con que alegran
al Dueño del cerca y del junto,
a aquel que es Dios.¹⁶

En esta estrofa de un canto conocido como *xopanquicatl* —canto otomí, canto erótico o de primavera—, se hace referencia al lugar donde nacen las flores, el lugar del rocío y la niebla, donde el creador da origen a las divinidades. Las flores y el canto son una metáfora sobre el origen mismo de la vida —donde las flores brotan y cantan las aves, donde los dioses nacen— y la interpolación entre el dios cristiano —Dueño del cerca y el junto (Dios)— y *Tloque in Nahuaque*.¹⁷

16. Miguel León-Portilla, Guadalupe Curiel Défossé y Ascensión Hernández de León-Portilla, *Cantares mexicanos*, vol. 2 (México: UNAM, 2011), 23.

17. La interpolación en los textos literarios se entiende como la sustitución de conceptos. En el caso de los cantares, los frailes llegaron a sustituir a las deidades antiguas como Tláloc, Cihuacóatl, Teteo Innan, con los nombres de Santos y patronos como Dios, la Virgen María, Santa Ana, San Francisco y con ello se cambia el significado propio hasta cierto punto aceptable dentro de la evangelización.

Se ha llamado a este proceso como sincretismo dirigido en el que los frailes comienzan una nueva etapa de investigación de las costumbres y tradiciones de los pueblos, sobre todo en el centro de México para observar el poder administrativo y militar. El fraile Bernardino de Sahagún empezó a escribir su gran obra *Historia general de las cosas de la Nueva España*, el *Códice Florentino*, con base en las recopilaciones de los informantes indígenas de Tepeapulco y Tlatelolco. Se trataba de una enciclopedia de la vida náhuatl que más adelante le permitiría crear la *Psalmody Christiana*, un repertorio de salmos en náhuatl cuya finalidad era sustituir los cantos del antiguo culto con los cantos de la fe cristiana. En dicha obra se retomaron las estructuras literarias de la lengua náhuatl provenientes de los *Cantares Mexicanos* (recopilados también por Sahagún) tales como los difrasismos (pares de palabras que implican un tercer significado) y las metáforas asociadas con la flor y las aves.

Danzas y representaciones

Particularmente en el ámbito de las representaciones teatrales, los religiosos encontraron un método eficaz para transmitir las ideas evangelizadoras. Hicieron uso de los mismos elementos de la liturgia antigua, eliminaron los elementos paganos como el sacrificio y las deidades mesoamericanas. Ante la dificultad para comunicar ideas cristianas por medios escritos, las representaciones colectivas permitirían a los frailes refrendar un nuevo marco religioso, lo que Víctor Turner llama estructuras, sistemas y patrones de acción intencionales que llegan directamente al sistema nervioso de las personas dando un ordenamiento a la acción social.¹⁸

Las flores también estaban presentes en estas representaciones, tanto en la escenografía como en el vestuario, un ejemplo es la narración que Diego Durán hace en su *Historia de las Indias de Nueva*

18. Victor Turner, *The Anthropology of Performance* (Nueva York: PAJ Publications, 1987).



Fig. 10.3: Diego Durán, *Manuscrito siglo XVI*, f. 292.

España de la fiesta para la diosa Xochiquetzal durante la cual se llenaba de flores el templo de Huitzilopochtli:

El baile de que ellos mas gustaban era el que con aderezos de rosas se hacia con las cuales se coronaban y cercaban para el qual baile en el momoztly principal del templo de su gran dios Hvitsilopochtly hacían una casa de rosas y hacían unos árboles á mano muy llenos de flores olorosas á donde hacían sentar á la diosa Xochiquetzally mientras bailaban decendían unos muchachos vestidos todos como pájaros y otros como mariposas muy bien aderezados de plumas muy ricas verdes y azules y coloradas y amarillas y subíanse por estos árboles y andaban de rama en rama chupando del rocío de aquellas rosas luego salían los dioses

vestido cada uno con sus aderezos como en los altares estaban vistiendo indios á la misma manera y con sus cervatanas en las manos andaban á tirar los pajaritos fingidos que andaban por los árboles de donde salía la diosa de las rosas que era Xochiquetzally á recibillos y los tomaba de las manos y los hacía sentar junto á sí haciéndoles mucha honra y acatamiento como á tales dioses merecían allí les daba rosas y humazos y hacía venir sus representantes y haciales dar solaz.¹⁹

Los frailes Pedro de Gante y Toribio de Benavente “Motolinía” mostraron su anuencia en cuanto a la persistencia de las representaciones donde se seguían usando algunos elementos heredados de la liturgia antigua y los impregnaron de temas bíblicos como las fiestas de pascua o la natividad. Motolinía narra un auto que se llevó a cabo en Tlaxcala, donde los pobladores cantaron en lengua náhuatl, se vistieron con pieles para representar a Adán y Eva, y llevaban animales, plantas y flores:

Esto fue tan bien representado, que nadie lo vió que no llorase muy recio; quedó un querubín guardando la puerta del paraiso con su espada en la mano. Luego allí estaba el mundo, otra tierra cierto bien diferente de la que dejaban, porque estaba llena de cardos y de espinas, y muchas culebras; también había conejos y liebres. Llegados allí los recién moradores del mundo, lós ángeles mostraron a Adán cómo había de labrar y cultivar la tierra, y a Eva diéronle husos para hilar y hacer ropa para su marido e hijos; y consolando a los que quedaban muy desconsolados, se fueron cantando por derechas en canto de órgano un villancico.²⁰

Los simbolismos cambiaron y la flor, con sus ricos olores y colores, no se utilizaba para alimentar a las divinidades en las ofrendas

19. Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* (México: Imprenta de Ignacio Escalante, 1880), 231.

20. Toribio de Benavente “Motolinía”, *Historia de los indios de la Nueva España* (Barcelona: Herederos de Juan Gili Editores, 1914), 83-84.

y fiestas calendáricas —donde se llevaban a cabo los sacrificios—, sino que se convirtió en un vehículo para transmitir las ideas cristianas que los frailes deseaban comunicar. Esto se reflejaba en los programas de los monasterios donde la flor aparece en los murales donde se narran episodios bíblicos.

Calendario antiguo, calendario cristiano y la flor en las fiestas

En la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos, se observa cómo los dioses son la parte fundamental de la manutención del orden cósmico, a ellos se les debe honrar, alimentar, cantar, bailar, en fin, toda aquella parafernalia que permite un control social a los grupos de élite y que se relaciona con los elementos de la naturaleza y la agricultura: el maíz, el viento, las montañas. El calendario regía el ritmo de la sociedad a través de una estructura compuesta por un ciclo de 260 días, llamado *tonalpohualli*, y el de 365 días, *xiuhpohualli*, (18 meses con fiestas móviles).

Durante cada veintena se celebraban una serie de rituales asociados con una fiesta mayor para honrar a una deidad o grupo de deidades relacionadas con el calendario, las cuales marcaban el ritmo de la vida cotidiana de quienes habitaban Tenochtitlán y las ciudades aledañas, fueran aliadas o sometidas por la élite gobernante. Sejourné²¹ afirmaba que los miembros de la sociedad nahua reconocían su relación con el espacio-tiempo a través de los sistemas calendáricos que se basaban en los ciclos agrícolas y solares; para ella, la función de los calendarios era ilustrar el destino del ser humano en relación con la creación del cosmos a través de una humanización de la naturaleza. Por ello se buscaba un profundo dramatismo que permitiera impregnar la mente de quienes presenciaban las representaciones:

21. Laurette Séjourné, *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*, vol. 35 (México: Siglo XXI, 1981).

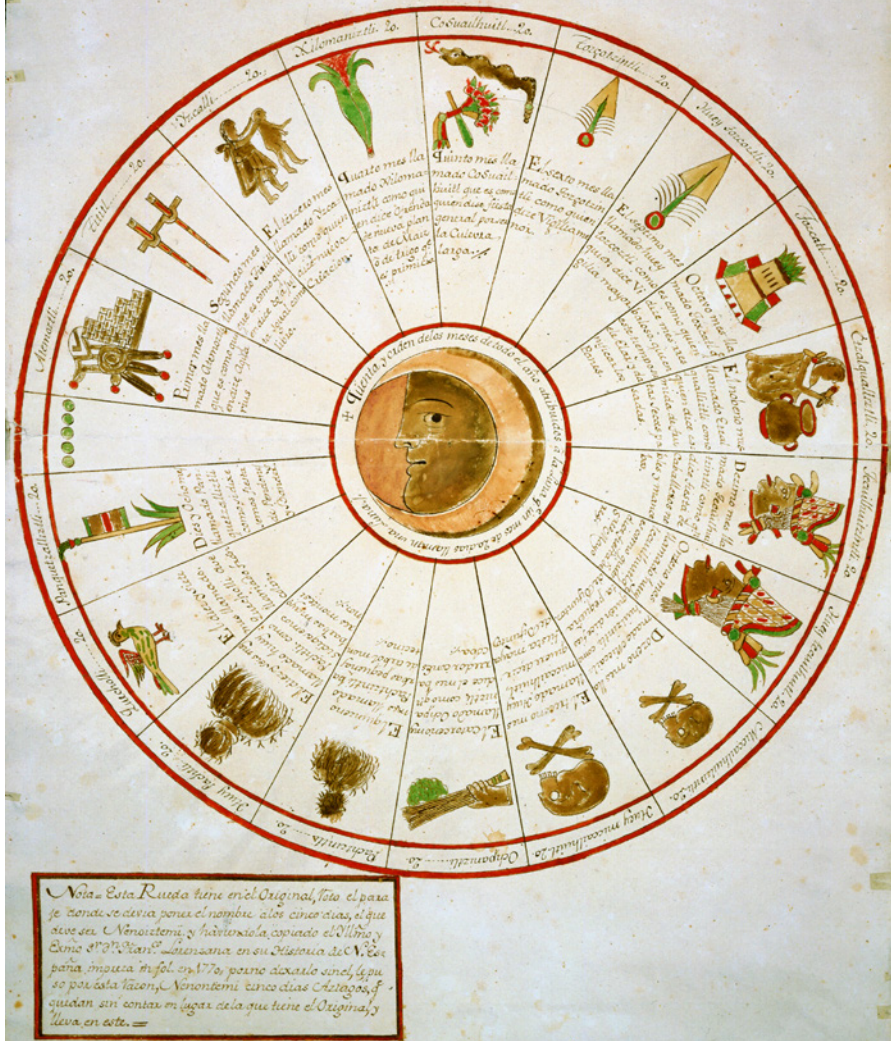


Fig. 10.4: Rueda de calendario con las dieciocho fiestas del calendario mexicana. (En *Historia antigua de México* [1836], Mariano Fernández de Echeverría y Veytia).

enriquecidos por todos los recursos estéticos imaginables, desde la pintura corporal, las máscaras, los trajes, los grandes trucos y efectos escénicos de lo más complicado hasta la inserción de la naturaleza: las montañas, los astros, los volcanes, los ríos, las albas, los zenit y las noches oscuras desempeñan un papel igual que los actores.²²

22. Séjourné, *El pensamiento náhuatl*, 53.



Fig. 10.5: *Códice Tudela*, f.68.

El ciclo calendárico se iniciaba con la petición de lluvias para una buena siembra, en el mes conocido como *Atlacahualo* (cuando escampan las lluvias), que corresponde al mes de febrero del calendario gregoriano y terminaba con el agradecimiento por los buenos frutos y la cosecha durante la veintena conocida como *Izcalli*, cuando se celebraba al Dios del fuego *Xiuh-tecutli* quien envía el calor a la tierra

que se prepara para rejuvenecer. El mismo fraile Motolinía reafirma la relación entre la flor y la creación del tiempo cósmico y humano cuando habla del tiempo como “la tardanza del movimiento de las cosas variables” y menciona que “comienzan el año en marzo, porque tienen que entonces fue criado el mundo con flores y yerba verde”.²³

Los frailes, conscientes del ritmo de la vida rural y las diversas manifestaciones asociadas con la misma, prohibieron los elementos paganos y todo aquello que favorecía a las élites gobernantes nahuas y dieron pie a la permanencia de ciertas costumbres y ceremonias, con los cuales sentaron las bases de un sincretismo entre el calendario cristiano y el calendario agrícola. Carillo²⁴ indica que los franciscanos eran promotores de la devoción a los ángeles como los combatientes del mal que estaba personificado por los dioses del culto antiguo; en su investigación sobre los usos rituales y medicinales de la flor pericón entre los pueblos nahuas, estudia la continuidad desde la religión mesoamericana, que empleaba dicha flor para honrar al dios Tláloc, hasta su sustitución por el Arcángel San Miguel,

23. Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, 34.

24. Dora Sierra Carrillo, *El demonio anda suelto: El poder de la Cruz de Pericón* (México: INAH, 2019).



Fig. 10.6: Calendario, veintena Tlaxochimaco. Códice Tovar.

y menciona esta idea del reino vegetal como parte de los procesos cosmogónicos entre los pueblos nahuas, puesto que:

el reino vegetal tenía un profundo contenido simbólico: representaba la vida, la muerte, los dioses, la creación, el hombre, el lenguaje, el canto y el arte, la amistad, el señorío, el cautivo en la guerra, la misma guerra,

el cielo, la tierra y un signo calendárico. La flor fue uno de los elementos básicos de la comunicación simbólica.²⁵

Uno de los primeros manuscritos donde se intenta conciliar ambos calendarios se conoce como *Códice Tovar* o *Códice Ramírez*, elaborado alrededor de 1585 por el jesuita Juan de Tovar. En la sección dedicada al calendario, hay un esfuerzo del autor por compaginar las fiestas del antiguo calendario con las fiestas cristianas. Es pertinente señalar la veintena nueve conocida como *Tlaxochimaco* — se ofrendan flores— que corresponde, de acuerdo con la correlación de Caso,²⁶ a las fechas 24 de julio al 12 de agosto del calendario cristiano juliano.

La fiesta de esta veintena, que también se conoce como *Tecuilhuitontli*, estaba dedicada a las deidades de la guerra, en especial a Huitzilopochtli y en ella se ofrecían las primeras flores del año agrícola,²⁷ además, resulta relevante porque corresponde con el solsticio de verano, cuando la siembra comienza a dar los primeros frutos. Sahagún menciona que la noche anterior a la fiesta principal se buscaban todo tipo de flores y se guardaban en el templo donde se llevaría a cabo la ceremonia al día siguiente. En la mañana se elaboraban guirnaldas con sogas torcidas y se ofrecían a Huitzilopochtli junto con comida e incienso:

muy de mañana, que era la fiesta de Huitzilopochtli, los sátrapas ofrecían a este mismo ídolo flores, incienso y comida y (lo) adornaban con guirnaldas y sartaes de flores; habiendo compuesto esta estatua de Huitzilopochtli con flores y habiéndole presentado muchas flores, muy artificioosamente hechas y muy olorosas, hacían lo mismo a todas las estatuas de todos los otros dioses, por todos los cues; y luego, en todas las casas

25. Sierra, *El demonio anda suelto*, 21.

26. Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos* (México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1967).

27. Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, 96.



Fig. 10.7: Fiesta *Tlaxochimaco* en el Códice Florentino.

de los señores y principales aderezaban con flores a los ídolos que cada uno tenía, y los presentaban otras flores, poniéndoselas delante, y toda la otra gente popular hacía lo mismo en sus casas.²⁸

Juan de Tovar determina que el 22 de julio corresponde en el santoral a María Magdalena, una figura que dentro de la tradición cristiana es considerada símbolo del arrepentimiento, sobre todo en el caso de los franciscanos para quienes era, además, modelo del amor espiritual en contraposición del amor terrestre. En concordancia con el calendario agrícola, Carrillo señala que las fiestas patronales del mes de julio, entre ellas la de santa Magdalena, se dedican a las divinidades que dan protección a los cultivos frente a las inclemencias del tiempo como las tormentas heladas y los vientos.²⁹

Las divinidades que en un principio los franciscanos veían como demonios, así como las creencias y rituales relacionadas con las mismas, tuvieron que incorporarse al mundo novohispano por medio de la adaptación de las características de unos y otros: la fiesta de san Juan, el 24 de junio cuando inician las lluvias, se asimiló con la veintena *Tecuilhuitontli* donde se hacían sacrificios a la diosa de la sal para pedir lluvias. Por su parte, la Virgen María, se asoció con

28. Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, 167.

29. Carrillo, *El demonio anda suelto*.

la diosa de la luna que tenía control sobre las aguas; san Antonio y sus propiedades relacionadas con el fuego, con el rayo al igual que Tláloc. Lo que acontece es una reelaboración del culto en torno a los elementos de la naturaleza para adaptarse al santoral cristiano entre los habitantes de las poblaciones agrícolas.

Las flores: metáfora y representación de un sistema persistente de creencias

Eliade nos habla de la revelación de lo sagrado-vegetativo a través de las hierofanías —el momento de la manifestación— la cuál tiene como resultado diversos símbolos, metáforas y creencias como el árbol cósmico, el árbol de la vida, el paraíso florido o el jardín florido. En los *Cantares mexicanos*,³⁰ los *Romances de los Señores de Nueva España*³¹ y los *Himnos sagrados de los nahuas*,³² se halla una serie de cantos y poemas donde la flor se utiliza como parte de un sistema de creencias relacionadas con la idea de la regeneración de la vida humana a través de la vegetación, que revela, a través de la palabra, un espacio-tiempo florido.

La raíz *xochi* (flor), se usaba en una serie de contextos y asociaciones que iban desde objetos como el tambor (*xochilhuehuatl*), el escudo florido (*chimalxochitl*, girasol); las personas —nobles (*izquixóchitl*), guerreros (*oceloxóchitl*)—; los espacios físicos y metafóricos como el patio florido, el lugar de los muertos, hasta las alusiones a ciclos vegetativos y conceptos como el árbol florido. Marie Sautron hizo una extensa investigación en su tesis doctoral sobre los usos lingüísticos de las flores y aves en el cuerpo de los cantares y demostró

30. León-Portilla, *Cantares mexicanos*.

31. John Bierhorst, *Ballads of the Lords of New Spain: the Codex Romances de los señores de la Nueva España* (Texas: Universidad de Texas, 2010).

32. Fray Bernardino de Sahagún, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, intr. Ángel María Garibay Kintana, pról. Miguel León-Portilla (México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1995).

cómo la raíz gramatical *xochi* se relacionaba con verbos, adjetivos, prefijos y sufijos o postposiciones (locativos, temporales, instrumentales, etcétera) para evocar y crear metáforas que dieron paso a un complejo cultural que se fundamentaba en la cosmología de los nahuas.³³ (Tab. 1 y 2)

| Tabla 10.1: Dinámica sintáctica | | |
|---|---|---|
| Prefijo | Infijo | Sufijo |
| <i>Xochilhuehuetl</i> : tambor florido | <i>Nicxochimalina</i> : ¿yo entretejo flores? | Chimalizquioxochitl: lo flor izquixóchitl es mi escudo |
| <i>Xochimana</i> : ofrece flores | <i>Toxochihuehueh</i> : nuestro florido atabal | <i>Quauhxiloxochitl</i> : flor de la mazorca tierna del águila |

Tab. 10.1: Dinámica sintáctica del uso del vocablo *xochi*. Elaboración propia, con información de Marie Sautron.

| Tabla 10.2: Dinámica semántica. Los sustantivos que lo acompañan cubren un vasto campo temático | | |
|--|---|--|
| Dominio físico del universo, con leyes climáticas, estacionales o meteorológicas | Escala humana: relación metafórica entre la flor y ciertas costumbres, o actividades sociales | Emociones, sentimientos y estados de ánimo |
| <i>Xochiyahuachquiyahuítl</i> : lluvia de rocío florido | <i>Xochiyaoyotica</i> : gracias a la guerra florida | <i>Xochitli ai huian cuicatl</i> : las flores están tristes |
| <i>Xopanixochitli-xopanixochitli</i> : flores de primavera | <i>Xochitica</i> : con flores eres invocado | |

33. Marie Sautron, “La nature polysynthétique de la langue nahuatl classique et son rapport avec la création poétique”, *Expressions*, núm. 17 (2001): 81-113.

| Tabla 10.2: Dinámica semántica. Los sustantivos que lo acompañan cubren un vasto campo temático | | |
|--|--|---|
| Verbos que se relacionan con las múltiples características de la flor, el ciclo florante e incluyen sus fases de brotación, antesis, desfloración y regeneración | Evocan las propiedades nutritivas, olfativas y ornamentales de la flor | Sentimientos |
| <i>Cueponiticac xochitl:</i> las flores están brotando | <i>Axoxochiatl:</i> agua florida en tiempos de verdor | <i>Nixochihuitzil ninoyacu-huilítica ynic nompac-tica:</i> soy colibrí florido, percibo la fragancia, con ella me alegro |
| | <i>Xochintlapalyzhuatica:</i> con hojas de flores de colores | |

Tab. 10.2: Dinámica semántica: los sustantivos. Elaboración propia con información de Marie Sautron.

Para Sautron, la flor es un paradigma léxico dentro de los *Cantares*, el cual permitía múltiples significados, bien aprovechados por Sahagún y sus informantes para crear las composiciones de la *Psalmodia* basados en las estructuras lingüísticas de la lengua náhuatl en los poemas. El uso de las metáforas basadas en el modelo de la flor creaba referencias a diversos conceptos como la sexualidad, la guerra, el alimento divino e incluso el árbol florido y estaba centrado en el modelo de la creación del cosmos desde la idea del ciclo vegetativo. El fraile pretendía sustituir los cantos antiguos, Alcántara realizó un análisis exhaustivo del manuscrito y destacó que:

Los cantos de la *Psalmodia christiana*, compuestos a lo largo de varias décadas en la segunda mitad del siglo XVI, nacieron en un entorno peculiar del cual se nutrieron sus autores y en el cual estos cantos

debían incidir. Un ambiente en el que se oponían, coexistían y, en ciertas ocasiones, se influían recíprocamente varias prácticas rituales (cristiano-europeas, nativas e indo-cristianas) en las que la palabra-música y el canto-baile se hallaban muy presentes. Si se vuelve una primera mirada sobre cualquier canto de esta obra se notará, aunque no en todos de la misma forma, que en ellos emergen y se entrecruzan diversos discursos que parecen estar emparentados con modos particulares de hablar, cantar y bailar en torno a la divinidad provenientes de tradiciones distintas.³⁴

A continuación, se propone un ejercicio de contrastación de fuentes que van desde el códice Borbónico, documento que se ha fechado en el periodo posclásico, posiblemente elaborado en Tenochtitlán o Iztapalapa, con los primeros cantos recopilados por Sahagún y los informantes nahuas y con la *Psalmodia* chistiana, escrita a fines del siglo XVI, con la finalidad de ejemplificar las ideas del sincretismo inducido por los frailes a través de la metáfora de la flor.

Comenzaré con los folios 29 y 30 del códice Borbónico donde se hace referencia a la fiesta de la veintena conocida como *Ochpaniztli*; en el primero, dos sacerdotes de Tláloc están flanqueando a la diosa del maíz Chicomecóatl-Xilonen, al frente tienen cinco sacerdotes que parecen bailar y, a continuación, se observa un templo decorado con flores y mazorcas de maíz. Finalmente, se ubica un sacerdote personificador de Chicomacóatl que camina hacia un altar con mazorcas en las manos y un ave en la boca (fig. 10.8).

Las glosas se leen:

1. Mantenedor de justicia: sacerdote.
2. La más lujuriosa había de ser cacica esta que guiase: diosa Xilonen.
3. Todos los músicos del mitote.
4. Músicos de la diosa Venus.

34. Berenice Alcántara Rojas, "Cantos para bailar un cristianismo reinventado. La nahuatlización del discurso de evangelización en la *Psalmodia Christiana* de Fray Bernardino de Sahagún" (tesis doctoral, UNAM, 2008).

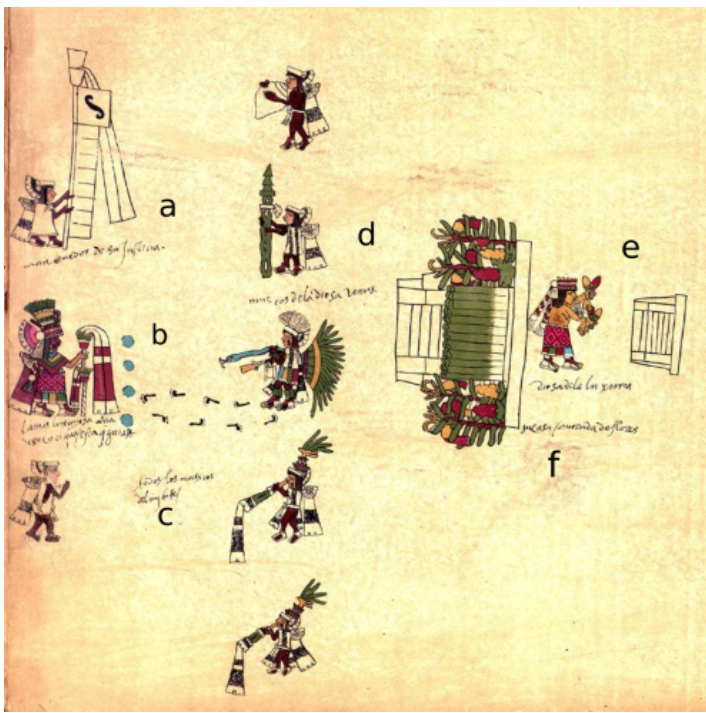


Fig. 10.8: Códice Borbónico, f. 29.

5. Diosa de la lujuria: Chicomecóatl.
6. Su casa morada de flores.

En el folio 30, se observa en el centro de la escena a la personificación de la diosa Chicomecóatl ataviada para el sacrificio sobre un basamento piramidal, acompañada por los personificadores de los tlaloques vestidos de colores para hacer referencia a los cuatro rumbos cardinales: azul, blanco, amarillo y rojo. Los acompañan danzantes y un sacerdote vestido de Tláloc. Al lado derecho hay tres personajes vestidos de lobo, zarigüeya y murciélago y los Cintéotl de cuatro colores junto con una deidad ataviada en blanco y verde.

Las glosas dicen:

1. Estos son todos caciques amancebados que hacen mitote: sacerdotes de Cintéotl.



Fig. 10.9. Fiesta de Ochpaniztli, Códice Borbónico, f.30.

2. Todos estos son los Papas putos³⁵ que no salían del templo: huastecos vestidos de blanco.
3. Diosa de los enamorados; los cuatro principales Papas que le enciencian [inciensan]: Diosa y sus cuatro Tlaloques.

Sahagún narra la fiesta con detalle y aquí la describiré brevemente: en el mes onceavo se celebraba a la madre de los dioses *Teteo innan* (todos los dioses) a Chicomécóatl y a Toci, la veintena iniciaba con la realización de ciertas actividades en silencio donde la personificación de la diosa y sus sacerdotisas cargaban flores en las manos para después aventarse bolas de pachtli (heno), hojas de tuna, espadañas y flores. Pasados cuatro días se sacrificaba a la diosa en el templo por

35. Una glosa es una explicación que se pone al margen como aclaración de un texto escrito. En el caso del Códice Borbónico hay unas glosas en las imágenes que el informante indígena añadió en español; versó en la glosa: papas putos.



Fig. 10.10: Ceremonia del mes *Ochpaniztli*, códice Florentino.

medio del desollamiento y después un mancebo se vestía con la piel de la sacrificada. Sahagún menciona que:

en este baile o areito, no cantaban, ni hacían meneos de baile, sino iban andando y levantando y bajando los brazos, al compás del atambor y llevaban en cada mano flores. Todos los que bailaban parecían unas flores, y todos los que miraban se maravillaban de sus atavíos; andaban alrededor del cu de esta diosa Toci.³⁶

Al observar la descripción de la fiesta y los folios del códice, se retoman los símbolos relacionados con las flores, el ritual y la creación:

36. Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana*, 138.

los puntos cardinales, el lugar del origen de las divinidades, el nacimiento del maíz. La segunda fuente son los *Veinte Himnos Sacros*, los cuales León-Portilla considera como una de las expresiones que conservaron mejor la visión nahua anterior a la evangelización dentro de escritos sahuaguntinos los cuales fueron recopilados en los *Primeros Memoriales*.³⁷ En el himno numerado como 4, dedicado a la madre de los dioses Teteu innan, se nombran las flores, los puntos cardinales y el nacimiento del maíz:

Teteu Innan Icuic
Ahuiya! Cozahuic xochitla o ya cueponca.
yehua tonan a teumechave
moquizican Tamoanchan.
Avayye avayya yyao
yya yye o ayy ayya a
Ahuiya! Cozavic xochitla o ya moxocha
5.-yehua tonan a teumechave
moquizican Tamoanchan.
Avayye etc.u.s
Ahuiya! Iztac xochitla o ya cueponca
yehua tonan a teumechave
moquizican Tamoanchan.
Avayye etc.u.s
10.-Ahuiya! Iztac xochitla o ya moxocha
yehua tonan a teumechave
moquizican Tamoanchan
Avayye etc.u.s

Canto de la madre de los dioses
(Versión)

Amarillas flores abrieron la corola:
es nuestra Madre, la del rostro con
máscara.
-¡Tu punto de partida es Tamoanchan!
Amarillas flores son tus flores:
5.-Es nuestra Madre, la del rostro con
máscara,
¡Tu punto de partida es Tamoanchan!
Blancas flores abrieron la corola:
es nuestra Madre, la del rostro con
máscara!
¡Tu punto de partida es Tamoanchan!
10.-Blancas flores son tus flores:
es nuestra Madre, la del rostro con
máscara.
¡Tu punto de partida es Tamoanchan!³⁸

37. Sahagún, *Veinte himnos sacros*.

38. Sahagún.

Lo que deseo señalar es que en estas primeras estrofas del himno se hace referencia a las flores amarillas y blancas —Garibay explica que probablemente hacen falta las estrofas que hacían referencia a las azules y rojas—³⁹ como una metáfora de los cuatro rumbos al tiempo antes del origen de lo humano, cuando todo está en el Tamoachán, el lugar donde nacen los dioses, una referencia al periodo donde se acaban las lluvias y se cosecha el maíz. Michel Graulich lo explica:

Ochpaniztli dividía el año en dos partes iguales. Los ritos de Ochpaniztli reactualizaban los eventos del principio de una edad, antes del nacimiento del sol, cuando el mundo todavía estaba en las tinieblas, alumbrado solo por Venus. Era una fiesta de renovación, de purificación y de renacimiento de la naturaleza; marcaba el advenimiento de la estación lluviosa y de los tloloques. Numerosos ritos significaban fecundación, siembra y nacimiento. Las principales divinidades celebradas, Toci (“Nuestra Abuela”), Chicomecóatl y Atlantonan, representaban la tierra, la germinación del maíz y el agua. Las ceremonias concernientes a Nuestra Abuela, llamada también Madre de Dioses (Teteo inan) y Diosa de la Basura (Tlazoltéotl), reactualizaban la muerte de Tlaztlotl, la creación de la tierra y la luna, el nacimiento del dios Maíz, Cintéotl, y, al mismo tiempo, la transgresión de Tamoanchan cuya consecuencia fue precisamente la aparición de Venus-Maíz, el dios que hizo emerger la tierra.⁴⁰

Estamos ante la recreación de un momento cosmogónico de fertilidad donde se agradece la cosecha y se hacen sacrificios para pedir lluvias y fecundidad para el maíz de acuerdo con el ciclo agrario (en este caso septiembre, cuando terminan las lluvias). Las flores representan una parte del ritual que llama a la belleza y abundancia de la naturaleza, sus colores, olores y formas son una metáfora del

39. Sahagún, *Veinte himnos sacros*.

40. Michel Graulich, “Atamalqualiztli. Fiesta azteca del nacimiento de Cintéotl-Venus”, *Estudios de cultura náhuatl* 32 (2001): 359.

renacimiento cuando se les menciona como aquellas que brotan y abren su corola en el Paraíso Florido, el lugar donde nacen los dioses.

La tercera fuente a contrastar es el manuscrito *Psalmodia Christiana*, escrito por Sahagún y sus informantes en lengua náhuatl el cual consiste en cantos devocionales a manera de salmos que fueron redactados con estructuras lingüísticas similares a los cantos previos a la conquista. Anderson afirma que en la *Psalmodia* se encuentran figuras retóricas fuera del ámbito sacrificial, donde las flores se utilizan al igual que en los cantos antiguos, para recordar, por medio de la alusión de los olores, colores y formas, a la vida efímera.⁴¹ Sahagún ubicó en septiembre los salmos a la Natividad de la Virgen, para hablar de la oposición entre el anochecer y el amanecer, la niebla que predomina en ambos momentos liminales; y más relevante para esta comparación, la estigmatización del bienaventurado Francisco que utiliza el recurso de las flores para hablar del Paraíso Florido.

In Die Stigmatum Beati Francisci.
Primer Psalmo.

¹Vel ontlauiaſtoc in nepapan ſuchitl,
centlal motecatoc in elosuchitl,
in cacaoaſuchitl,
in mecaſuchitl, Alleluia.

²In cacaoaſuchitl,
in tlapalizquiſuchitl on tlatlatzcatimani,
on cuecuepuncoc: Alleluia, Alleluia.

Estigmatización del bienaventurado
Francisco. Primer Salmo.

En verdad por allá están fragando
diversas flores, [por] la tierra entera
yacen extendiéndose la eloxochitl, la
cacaloxochitl, la mecaxochitl. Aleluya.

La cacaloxochitl, la colorada izquixo-
chitl, por allá se extienden estallando,
por allá se extienden reventando.
Aleluya, aleluya.

41. Arthur Anderson, "La *Psalmodia* de Sahagún", *Estudios de Cultura Náhuatl* 20 (1990): 17-38.

⁴Ma amoiollo pachiui in antepilhoa:
ma tlalaloacalsuchitica,
ma elosuchitica, celia in toiollo.

Por allá se yerguen torciéndose como rocío de quetzal en la cima del -monte de nombre Monte Alvernia.

⁵Tlalpatecomasuchitl,
castillacempoalsuchitica ontlauizca-
leoatoc in vncan tepeticpac.

Hijos, que quede satisfecho su corazón, que con la colorada huacalxochitl, que con la eloxochitl, retoñe nuestro corazón.

⁶In vncan vei tlamauičolli in ipan
omuchiuh, [173r] in itlaço Dios
in totatzi sant Francisco.

Con la colorada tecomaxochitl, con la rosa, esté alzándose la aurora, allá, en la cima del monte.

Allí un gran prodigio ocurrió al amado de Dios, nuestro Padre san Francisco.⁴²

El recurso de la flor fragante que brota en el monte donde el Dios padre san Francisco vive un milagro, es una más de las estrategias del fraile Sahagún para llevar el cristianismo a los poblados de habla náhuatl por medio de un sincretismo dirigido: el baile, los cantos, la mezcolanza de los patronazgos con las fiestas antiguas. Lo anterior, no es extraño ya que es:

como si quisiera equilibrar estas deficiencias -si se pueden considerar como tales- hay varias fiestas en las que se presentan oportunidades para emplear abundantes imágenes y metáforas dando importancia a ciertas aves y flores, a varias piedras preciosas, a los metales preciosos y a algunos instrumentos musicales.⁴³

42. Alcántara Rojas, "Cantos para bailar un cristianismo reinventado", 289.

43. Anderson, "La *Psalmódia* de Sahagún".

Herencias antiguas y metáforas florales

El cómo se heredan estas ideas a las comunidades actuales, se retoma con Johana Broda quien asegura que la dependencia de las comunidades de la economía agrícola crea estos elementos que permiten permear la vida religiosa para seguir los ciclos del calendario y su relación con el ciclo del maíz.⁴⁴ Existía una coincidencia temporal entre las fiestas cristianas dedicadas a los santos, con las fiestas de los pueblos nahuas antes de la conquista y, aunque no se celebraban en las mismas fechas, tenían características similares.

Las ceremonias que se conocen como xilocruz, tlamanal, elomaliztli, masuchiles, maíz tierno, Santa Cruz, Nuestra Madre y muchas otras, se celebran cuando inicia el otoño con la maduración de la planta de maíz. Dentro de las ceremonias, las flores están presentes tanto en la representación como en las ofrendas y las oraciones, tal como lo ha documentado Danièle Dehouve,⁴⁵ durante la fiesta de Xilocruz en el mes de septiembre, en el pueblo de Xalpatláhuac (Guerro) cuando se llevan a cabo los rituales para agradecer la cosecha del elote durante la cual una mujer lleva sahumero de copal, se desata sus trenzas y gira alrededor de la milpa para luego agradecer con la oración:

Timopanoltizticoc, notonacayotl,
tonayehuaya, niconapaloco,
tonacayotl de mi corazón.
Niconapaloco nocentehuo,
noxiloxoch,
nocacamaxoch.

Buenos días, mi subsistencia,
estabas en el sol, te vine a abrazar,
subsistencia de mi corazón.
Te vine a abrazar, mi mazorca,
mi flor de jilote,
mi flor de cacamate [mazorca secundaria].⁴⁶

44. Broda, "La ritualidad mesoamericana".

45. Danièle Dehouve, "Nuevas perspectivas sobre un modo de expresar los conceptos en náhuatl: la metáfora corporal", en 53 ICA. *Simposio Representaciones, conceptos y prácticas en un mundo globalizado: cambios y continuidades entre los nahuas de México*, 2009.

46. Dehouve, "Nuevas perspectivas", 3.

Reflexiones finales

Una vez erradicadas las prácticas que consideraban inadmisibles como los sacrificios, la poligamia, incesto, los adornos corporales, la desnudez, entre otros, los frailes permitieron que se conservaran aspectos como la jerarquía social, la educación, las lenguas nativas, el baile, canto, música y, más importante para este análisis, las celebraciones asociadas con la agricultura. Estas fiestas que giraban en torno a elementos naturales como las lluvias, el maíz, la fertilidad, los fenómenos climáticos, y permanecen hasta nuestros días como un proceso a largo plazo que se vive en la actualidad entre la población. Dentro del sistema de creencias que se hereda hasta nuestros días, la flor es un elemento fundamental no solo en la representación, sino en la lírica que persiste en los rituales, las oraciones, el baile, música y las representaciones.

Fuentes de investigación

- Alcántara Rojas, Berenice. “Cantos para bailar un cristianismo reinventado. La nahuatlización del discurso de evangelización en la *Psalmodia Christiana* de Fray Bernardino de Sahagún”. Tesis doctoral. UNAM, 2008. <https://hdl.handle.net/20.500.14330/TES01000627734>.
- Anderson, Arthur. “La *Psalmodia* de Sahagún”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 20, (1990): 17-38. <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78295>.
- Armillas Vicente, José Antonio. “Evangelización y sincretismo religioso en México (siglo XVI)”. En *Arquitectura religiosa del siglo XVI en España y Ultramar*. Coordinado por María del Carmen Lacarra Ducay. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2004.
- Benavente o Motolinía, Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España*. Barcelona: Herederos de Juan Gili Editores, 1914.
- Bierhorst, John. *Ballads of the Lords of New Spain: the Codex Romances de los señores de la Nueva España*. Texas: Universidad de Texas, 2010.
- Broda, Johanna. “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista”, *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 2 (2003): 14-27. <https://filosofia.buap.mx/sites/default/files/Graffylia/2/14.pdf>.
- Burkhart, Louise M. “Flowery Heaven: The Aesthetic of Paradise in Nahuatl Devotional Literature”, *RES: Anthropology and Aesthetics*, núm. 21 (1992): 88-109. https://tlatelolco.unam.mx/tlatelolcoentretres/documents/Flowery_Heaven_The_Aesthetic_of_Paradise.pdf.
- Caso, Alfonso. *Los calendarios prehispánicos*. México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1967.
- Craven, David. “Marxism and Critical Art History”. En *A Companion to Art Theory*. Editado por Paul Smith y Carolyn Wilde. California: Blackwell Publishing, 2002.

- Dehouve, Danièle. “Nuevas perspectivas sobre un modo de expresar los conceptos en náhuatl: la metáfora corporal”. En 53 *ICA. Simposio Representaciones, conceptos y prácticas en un mundo globalizado: cambios y continuidades entre los nahuas de México*, 2009. http://www.danieledehouve.com/images/articulos/metafora_corporal_dehouve.pdf.
- Durán, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. Manuscrito. Biblioteca Digital Hispánica, 1579. <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000169486&page=1>.
- Durán, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. México: Imprenta de Ignacio Escalante, 1880.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Traducido por Luis Gil. Madrid: Guadarrama, 1981.
- Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. Traducido por A. Medinaveitia. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1970.
- Graulich, Michel. “Atamalqualiztli. Fiesta azteca del nacimiento de Cintéotl-Venus”, *Estudios de cultura náhuatl* 32 (2001): 359-370. <https://nahuatl.historicas.UNAM.mx/index.php/ecn/article/view/9261>.
- Icazbalceta, Joaquín García. *Nueva colección de documentos para la historia de México: Códice franciscano, siglo XVI. Informe de la provincia del Santo Evangelio al visitador Lic. Juan de Ovando. Informe de la provincia de Guadalajara al mismo. Cartas de religiosos, 1533-1569*. México: Andrade y Morales, sucesores, 1889.
- León-Portilla, Miguel, Guadalupe Curiel Défossé y Ascensión Hernández de León-Portilla. *Cantares mexicanos*. Vol. 2. México: UNAM, 2011.
- Pacheco Ávila, Lucero. *El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*. Editado por Esther Hernández y Pilar Máñez. México: Editorial Grupo Destiempos, 2016.
- 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*. México: FCE, 2014.

- Romero Galván, José Rubén. “El colegio de Tlatelolco, Universo de Encuentros Culturales”. En *El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*. Editado por Esther Hernández y Pilar Máynez. México: Editorial Grupo Destiempos, 2016.
- Sahagún, Fray Bernardino de. *Coloquios y doctrina cristiana: con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española. Los diálogos de 1524*. México: UNAM / Fundación de Investigaciones Sociales, 1986.
- Sahagún, Fray Bernardino de. *Historia General de las Cosas de Nueva España*. México: Porrúa, 1986.
- Sahagún, Fray Bernardino de. *Veinte himnos sacros de los nahuas*. Introducción, notas de comentarios y apéndices por Ángel María Garibay Kintana. Prólogo por Miguel León-Portillo. México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1995. https://historicas.UNAM.mx/publicaciones/publicadigital/libros/veinte_himnos/067_04_01_prologo.pdf.
- Sánchez Valenzuela, Gloria Martha. “La imagen como método de evangelización en la Nueva España. Los catecismos pictográficos del siglo XVI: fuentes del conocimiento para el restaurador”. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2003. <https://hdl.handle.net/20.500.14352/55646>.
- Sautron, Marie. “La nature polysynthétique de la langue nahuatl classique et son rapport avec la création poétique”, *Expressions*, núm. 17 (2001): 81-113. <https://hal.univ-reunion.fr/hal-02406279v1/document>.
- Séjourné, Laurette. *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*. Vol. 35. México: Siglo XXI, 1981.
- Sierra Carrillo, Dora. *El demonio anda suelto: El poder de la Cruz de Pericón*. México: INAH, 2019.
- Turner, Victor. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ítaca: Universidad de Cornell, 2018.

Turner, Victor. *The Anthropology of Performance*. Nueva York: PAJ Publications, 1987.

Pensamiento, arte y letras:
la Nueva España gestada en Mesoamérica
fue arbitrado bajo el sistema de pares ciegos
y se editó en El Colegio de Morelos:
Av. Morelos sur 154, esq. Amates,
col. Las Palmas, Cuernavaca,
Morelos, México.
+ 52 777 318 0126 | + 52 777 318 0127
www.elcolegiodemorelos.edu.mx

Para su creación se usó la familia tipográfica
Minion Pro de Robert Slimbach.