

**HISTORIAS
DE VIDA**
EN LA IGLESIA NOVOHISPANA

COORDINACIÓN

FRANCISCO JAVIER CERVANTES BELLO
MARÍA DEL PILAR MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO

En una institución por definición colectiva, como es la Iglesia, ¿qué papel jugaron los individuos?, ¿cómo modelaron las corporaciones?, ¿cómo interactuaron con ellas? Con frecuencia olvidamos que las instituciones se fundaron y forjaron gracias a la confluencia de creencias, subjetividades, valores en uso y acciones colectivas de eclesiásticos y seglares. De ahí que el objetivo de este libro sea mostrar la variedad y la riqueza del entretejido de las vidas personales y las estructuras eclesiales, a partir de la relación de algunos personajes con la Iglesia.

El libro forma parte de los proyectos colectivos del Seminario Historia de la Iglesia. En esta ocasión buscamos reflexionar sobre la singularidad de los individuos y su interacción con las corporaciones eclesiásticas, lo que, en definitiva, ha permitido mostrar la compleja conformación y transformaciones de éstas a lo largo de los tres siglos coloniales.

El Seminario ha publicado también: *Iglesia y Conquista. Los procesos fundacionales* (2022); *La construcción de la feligresía. Control, negociación y conflicto en la Iglesia novohispana* (2021); *La Iglesia y sus territorios* (2020); *La Iglesia y la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII* (2019); *Expresiones y estrategias: La Iglesia en el orden social novohispano* (2017); *La dimensión imperial de la Iglesia novohispana* (2016); *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana* (2014); *La Iglesia en el México colonial* (2020 y 2013); *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación* (2010); *La Iglesia en Nueva España. Relaciones económicas e interacciones políticas* (2010); *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX* (2008); *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias* (2005); y *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial* (edición en CD, 2004).

IMAGEN: PATROCINIO DE LA VIRGEN DE LA MERCED, 1763, DEL TEMPLO DE NUESTRA SEÑORA DE LA MERCED, ATLIXCO, PUEBLA, DE JOSÉ JOAQUÍN MAGÓN. REPRODUCCIÓN AUTORIZADA POR EL INAH. DISEÑO: ONIX ACEVEDO FERNÁNDEZ, UNAM-III



UNAM



SHI
Seminario de
Historia de la
Iglesia

HISTORIAS DE VIDA
EN LA IGLESIA NOVOHISPANA

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
“ALFONSO VÉLEZ PLIEGO”

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

SEMINARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

MA. LILIA CEDILLO RAMÍREZ

Rectora

JOSÉ MANUEL ALONSO OROZCO

Secretario General

GIUSEPPE LO BRUTTO

Director del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

LEONARDO LOMELÍ VANEGAS

Rector

PATRICIA DOLORES DÁVILA ARANDA

Secretaria General

ELISA SPECKMAN GUERRA

Directora del Instituto de Investigaciones Históricas



HISTORIAS DE VIDA EN LA IGLESIA NOVOHISPANA

Francisco Javier Cervantes Bello

María del Pilar Martínez López-Cano

Coordinadores



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2025

Cervantes Bello, Francisco Javier, editor. | Martínez López-Cano, María del Pilar, editor.

Historias de vida en la Iglesia novohispana / Francisco Javier Cervantes Bello, María del Pilar Martínez López-Cano, coordinadores.

Primera edición. | México : Benemérita Universidad Autónoma de Puebla : Universidad Nacional Autónoma de México, 2025. | "Benemérita Universidad Autónoma de Puebla Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego". Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas. Seminario de Historia de la Iglesia" – Contraportada.

LIBRUNAM 2240570 | ISBN BUAP: 978-607-2637-68-9 | ISBN UNAM: 978-607-587-691-7
Iglesia Católica -- México -- Historia -- Colonia, 1540-1810. | Católicos -- México -- Historia -- Biografía. | Clero -- México -- Historia -- Colonia, 1540-1810. | México -- Historia de la Iglesia.

LCC BX4650.H57 2024 | DDC 282.0922 -- dc23

La obra fue dictaminada por especialistas, en la modalidad de doble ciego,
por lo que cumple con estándares de calidad académica.

Margarita Muñoz Loyola

Coordinación editorial

Noé Blancas Blancas

Corrección y formación

Onix Acevedo Frómata

Portada

Primera edición, 2025

D.R. © Los autores

D.R. © BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

4 Sur 104, Centro Histórico, Puebla, Pue. C.P. 72000

Teléfono (222) 229 55 00

www.buap.mx

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades

"Alfonso Vélaz Pliego"

Av. Juan de Palafox y Mendoza 208, Centro Histórico,

C.P. 72000, Puebla, Pue. Tel. (222) 229 55 00, ext. 3131

www.icsyh.com

D.R. © UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Instituto de Investigaciones Históricas

Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n,

Ciudad Universitaria, Coyoacán, Ciudad de México, 04510

ISBN BUAP: 978-607-2637-68-9

ISBN UNAM: 978-607-587-691-7

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

Reservados todos los derechos. Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra,
sea cual fuere el medio, sin la anuencia por escrito de los titulares de los derechos.

INTRODUCCIÓN

En una institución, por definición colectiva, como es la Iglesia, ¿qué papel jugaron los individuos?, ¿cómo modelaron las corporaciones?, ¿cómo interactuaron con ellas? Ya sea desde la historia social o desde la historia institucional, la mayor parte de los estudios sobre la Iglesia ha privilegiado el análisis de las estructuras y los aspectos corporativos más que a los sujetos, y, cuando estos últimos han sido objeto de atención, se suele favorecer a quienes profesaron formalmente o dirigieron un instituto religioso. Con frecuencia olvidamos que las instituciones se fundaron, forjaron y pervivieron gracias a la confluencia de creencias, subjetividades, valores en uso y acciones colectivas de eclesiásticos y seculares.

El objetivo de este libro es mostrar la variedad y la riqueza del entretendido de las vidas personales y las estructuras eclesiales, a partir de la relación de algunos personajes con la Iglesia, ya fuera porque definieron su modo de vida dentro de una de sus instituciones, o porque, aunque no fuera su primera intención, acabaron incorporados a ellas, o bien porque, sin ser parte de éstas, compartieron e impulsaron la espiritualidad católica. Las corporaciones de la Iglesia fueron tocadas y trastocadas por el carácter particular de una variedad de acciones y a su vez afectaron a quienes se encontraron con ellas, en una compleja interacción entre trayectos individuales y voluntades colectivas.

No buscamos en este libro reconstruir la biografía minuciosa de los personajes, ni de una colectividad, sino de valernos de sus itinerarios para mostrar cómo marcaron, cambiaron o enriquecieron el rumbo de las instituciones. Estos entrecruces con la Iglesia, voluntarios, necesarios o fortuitos, constituyeron la textura social de gran parte de la historia novohispana. A partir de ellos se dejan ver aspectos de la cotidianidad, de los valores dominantes en cada época y cómo enriquecieron el amplio paisaje social. Los individuos son vistos desde lo peculiar, lo local, pero también desde su conexión con las grandes corrientes y valores que definieron su tiempo.

Las narraciones de sucesos individuales han sido abordadas desde diferentes enfoques en el transcurso de la historia, desde la hagiografía medieval y los relatos de vidas consideradas honorables o ejemplares, hasta las biografías individuales¹ o las colectivas (prosopografías)² que, a través de algunos elementos comunes, dejan ver todo un trasfondo social. También retoman trayectos de los individuos, crónicas, relaciones de méritos, epístolas, diarios, efemérides, relaciones institucionales y relatos. Aunque escritas con diversos propósitos, todas estas fuentes dejan rastros tanto de la vida común como de los procesos de subjetividad que conformaron a los individuos.

En las vivencias que seguimos a lo largo de los capítulos de esta obra, tratamos de no perder de vista la singularidad distintiva de cada caso. Por lo mismo, hemos buscado ubicar a los individuos en sus contextos y en las prácticas que ejercieron, en los compromisos que establecieron, en sus proyectos y expectativas. Muchos de estos aspectos los hemos deducido de sus acciones, pues hay contadas veces que disponemos de una expresión de sus propósitos. En este estrecho margen, entre las virtudes teologales, las obligaciones morales y las corporativas ha sido posible distinguir un pensamiento y una actuación singular.

Son precisamente las decisiones y la capacidad de servirse de su propio entendimiento las que colocaron a esos individuos en el Mundo Moderno. Aunque el acto de razonar no podía dejar de estar constreñido a los límites que les impusieron las corporaciones, determinado por el desarrollo de la capacidad individual, o condicionado por las

¹ Sobre las posibilidades que ofrece la biografía, véase el trabajo ya clásico de François Dosse, *El arte de la biografía: entre historia y ficción*, México, Universidad Iberoamericana, 2007. Estudios concretos para el caso de Nueva España, pueden verse en: Iván Escamilla González, *José Patricio Fernández de Uribe (1742-1796): El cabildo eclesiástico ante el estado borbónico*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999; los trabajos reunidos en: "Sobre el acantilado. Relatos de vida, historias cotidianas", de la sección temática de la revista *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. 35, núm. 139, 2014; Thomas Calvo y Armando Hernández Soubervielle (coordinadores), *Medrar para sobrevivir. Individualidades presas en la fragua de la Historia*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis/El Colegio de Michoacán, 2016; y Antonio Rubial, *Gente en Nueva España al inicio de la era global*, México, Editorial Raíces, Academia Mexicana de Historia/Universidad Iberoamericana, 2022.

² Sobre la prosopografía, remitimos a la propuesta ya clásica de Lawrence Stone, "Prosopography", en *Daedalus*, Winter, 1971, vol. 100, núm. 1, *Historical Studies Today* (Winter, 1971), pp.49-79; y para Nueva España: Rodolfo Aguirre, "La prosopografía y el estudio de instituciones, corporaciones y grupos en el imperio español", en María del Pilar Martínez López-Cano (coordinadora), *Enfoques y perspectivas para la historia de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2021, pp. 77-106, así como su estudio: *El mérito y la estrategia: clérigos, juristas y médicos en Nueva España*, México, UNAM-CESU/Plaza y Valdés, 2003.

coyunturas precisas en las que se hallaron, sólo les fue posible ejecutar las acciones consecuentes por un acto de la voluntad, personal o colectiva.³ Y esas acciones sólo se forjaron a partir de asimilar sus cruces con otros sujetos, con otras corporaciones, como eventos fechados históricamente y en adición al acontecimiento real o sagrado. En nuestro caso, retomamos estas huellas en tanto nos permiten centrarnos en el encuentro de sus trayectorias con el ámbito eclesiástico. Esto nos ha permitido visualizar tres dimensiones: la de individuo, la de la Iglesia y la de la vida social. Entendemos también que la Iglesia (entendida ya sea como comunidad de los fieles que abarca al conjunto social, o espacio de convivencia de las diferentes entidades corporativas englobadas en ella) fue igualmente el ámbito que permitió a muchos individuos construir y proyectar identidades personales conformadas a las representaciones, valores e ideales de los diferentes estados y calidades del Antiguo Régimen en su especificidad colonial.

Los hombres y mujeres que analizamos en este libro establecieron diversos vínculos con la Iglesia y sus corporaciones entre los siglos XVI y XIX, lo que permite acercarnos a través de distintos personajes a diferentes momentos y coyunturas de la Iglesia novohispana. En la mayoría de los casos nacieron en Nueva España, aunque hubo quienes lo hicieron antes de que esa construcción política existiera; algunos se trasladaron desde el viejo continente u otros dominios de la Monarquía Católica para asentarse en el virreinato. Sus ámbitos de actuación fueron distintos. Varios de ellos se ocuparon de la cura de almas en curatos rurales y en parroquias urbanas, buscaron medrar en el ámbito diocesano y ascender a dignidades y prebendas en catedrales; otros estuvieron al frente de tribunales como el de la Inquisición y el de Cruzada; otros más, como los legos y los donados, fueron un pilar fundamental en el sostenimiento de los conventos de frailes, mientras que algunas monjas escribieron sobre sí mismas y sobre sus experiencias sobrenaturales. En ciertos casos, la relación con el libro y la cultura letrada marcó su personalidad, de por sí compleja, como se nos muestra en el estudio sobre el obispo Zumárraga; o su acercamiento a los escritos fue aprovechado para aspirar a una carrera letrada y configurar la imagen ideal del hombre de letras. Por último, pero

³ Retomamos y adaptamos algunas ideas expresadas en Michel Foucault, *Sobre la Ilustración*, estudio y traducción de Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo, Madrid, Tecnos, 2006, 2ª ed., en particular: "¿Qué es la Ilustración?", pp. 71-97. La referencia a la interacción entre lo individual y colectivo, en la p. 94.

no menos importante, los laicos también se vincularon a la Iglesia. No era indispensable ser parte de una institución eclesiástica concreta para dejar su impronta, ya fuera en el nuevo orden cristiano en los inicios del régimen colonial, como se aprecia en la conversión y modo de actuar del noble indígena Pedro Moctezuma o Tlacahuepan; o en las devociones que promovió la condesa del Valle de Orizaba.

Quisiéramos en las siguientes líneas reflexionar sobre los puntos en común que tienen entre sí algunos de los protagonistas de este libro, sea por el ámbito, o por las dependencias y las mediaciones en las que discurrieron sus acciones. Así, podemos ver ejemplos de aquellos cuyas decisiones y méritos se forjaron bajo la jerarquía diocesana; otros que se movieron entre mediaciones sociales, de la Iglesia y la Corona, y no dependieron directamente de una sola jerarquía, como los que desplegaron sus acciones en las complejas instituciones de la Santa Cruzada o la Inquisición; otros vivieron coyunturas inéditas, como fue la instauración del régimen colonial, o los tiempos finales de Nueva España y el inicio del México independiente. Otros individuos constituyeron partes sustanciales de sus biografías entre manuscritos y libros, y el escribir, leer o ser leídos, o no serlo, fueron acontecimientos que definieron sus vidas. Tenemos también a quienes habitaron en los márgenes de las instituciones, ya sea dentro de los conventos, como los hermanos legos y donados, o fuera de ellas, como los laicos. De estos últimos se analizan dos casos pertenecientes a la nobleza, que nos permiten adentrarnos en virtudes y devociones y la manera en que se intercalaban con su posición social, pues las fronteras entre eclesiásticos y laicos, la santidad y la devoción, a veces se difuminaba. Por otra parte, de las doce historias, en sólo dos las protagonistas son mujeres que buscan y encuentran un espacio propio, formas de devoción femenina, ya sea en el convento o fuera de él, en una estructura autoritaria y dirigida por una fuerte masculinidad.

En el ámbito diocesano, nos detenemos en tres personajes que estuvieron al frente de parroquias en distintos pueblos o en la capital de la arquidiócesis de México y el obispado de Puebla, cuyas actuaciones discurren entre fines del siglo *xvi* y las últimas décadas del siglo *xviii*.

Rodolfo Aguirre se centra en el párroco de origen sevillano Francisco Gudiño, quien perteneció a la generación de clérigos que se formaron en la capital novohispana en la década de 1570. Gudiño se distinguió por su afán de ser considerado la máxima autoridad local en la parroquia de Oapan, al sureste de Taxco, y a quien se le debía una obediencia incondicional. A este rasgo y al amparo de su beneficio eclesiástico, sumó sus actividades como empresario, mer-

cader, político y afecto a las mujeres, especialmente de la élite indígena. El análisis de su trayectoria clerical muestra las contradicciones y la complejidad de los curas de principios del siglo xvii, de cara a sus obligaciones con la Iglesia tridentina y la feligresía, pero, igualmente, sus expectativas personales. Los curas beneficiados fueron el resultado del régimen eclesiástico que por entonces se imponía en la Iglesia novohispana bajo el real patronato. El análisis del personaje, sus actuaciones y conflictos arrojan luz sobre el concepto de cura beneficiado, sus ámbitos de autoridad y de acción, su interacción con la política local indígena, sus vínculos sociales, la formación del patrimonio en el clero secular y la relación con el gobierno arzobispal.

Por su parte, Francisco Javier Cervantes Bello analiza los trayectos de la vida de Diego Sánchez Peláez, un presbítero del obispado de Puebla que vivió durante la segunda mitad del siglo xvii y murió en 1714. Su objetivo es mostrar los cruces, las conexiones y los encuentros que enriquecieron sus experiencias y que, a la vez, fueron la base para la conformación de su individuación. Aunque su encuentro con la Iglesia se originó desde su formación jesuítica, posteriormente, su actividad como cura en diferentes parroquias fue decisiva en los años constitutivos de su vida. El capítulo sigue los movimientos del sacerdote, su convergencia con personajes, principalmente con el arquitecto Diego de la Sierra, y con las costumbres del cabildo eclesiástico, al cual ingresó. El seguimiento de este trayecto y sus mutuas influencias, lo que se ha llamado “cartografía de vida”, resalta las relaciones, hábitos, flujos, cortes, trayectos e innovaciones. Diego Sánchez aprovechó la época de bonanza económica en que vivió, defendiendo el honor del linaje, soportado por rentas perpetuas al final de su existencia por la fundación de una obra pía. El otro hecho distintivo fue su experiencia como constructor en sus parroquias, su conocimiento de las habilidades de su grey, de la ductilidad de los materiales y del diseño, que se reflejó posteriormente en la edificación de su casa con caracteres denominados “barrocos”, que llamaron la atención en su época.

Regresando a la arquidiócesis, María Teresa Álvarez Icaza Longoria presenta las particularidades de la trayectoria de un clérigo español, Bernardino Álvarez Rebolledo en Nueva España durante la segunda mitad del siglo xviii, así como la aplicación de la política eclesiástica de esa época a nivel local. Este personaje se ganó la confianza de Manuel Rubio y Salinas cuando fue abad de la Colegiata de San Isidoro de León, por lo cual lo acompañó en su mudanza a Nueva España para ejercer el cargo de arzobispo de México, en 1749. En su

posición de mayordomo en el palacio arzobispal mexicano, Álvarez se ocupó de varias tareas relevantes durante los primeros años de la gestión de Rubio. En 1752 fue nombrado cura propietario de Actopan, un importante curato rural con una feligresía abundante y buenas oportunidades de ingresos para su ministro. En la documentación de la época aparece como un cura muy activo y beligerante, en conflicto con sus feligreses y las autoridades locales, como se desprende de las serias acusaciones que se presentaron en su contra. Este pueblo experimentó bastante agitación durante los años de su gestión como cura, sin embargo, nada impidió que continuara al frente de su curato pues contaba con el apoyo incondicional del prelado y el vínculo entre ambos permaneció vigente hasta la muerte del arzobispo; a partir de entonces Álvarez parece haber tenido un perfil más discreto.

Por otra parte, sea por el carácter de las instituciones o por la coyuntura social que les tocó vivir, hubo vidas que discurrieron en varios ámbitos y tuvieron que valerse y movilizar diversas relaciones, como en el caso de los responsables de la Cruzada y de la Inquisición en el virreinato, o sortear los cambios que se dieron a fines del régimen colonial e inicios del México independiente.

María del Pilar Martínez López-Cano aborda el relevo de comisario general subdelegado de Cruzada en Nueva España, la máxima autoridad sobre esa renta en el virreinato, en 1679. Ante la sorpresa de todos, la designación no recayó en una dignidad o canónigo de la catedral de México, como se había estilado hasta entonces, sino en un oidor de la Real Audiencia, que se había ordenado sacerdote apenas cuatro años antes. Se trataba del licenciado Gonzalo Suárez de San Martín, un peninsular con una amplia trayectoria por las audiencias indianas y como visitador de cajas reales en el Nuevo Reino de Granada y en la Nueva España; había tomado los hábitos muy tardíamente y se había destacado más por los puestos ocupados en la administración secular que en la eclesiástica. El perfil de don Gonzalo contrasta con el de sus antecesores en el cargo. En el trabajo que aquí se presenta se busca entender cómo llegó al puesto, qué motivó su elección y, sobre todo, se indaga sobre las relaciones que pudo movilizar en el continente americano y en la corte para promoverse y alcanzar la subdelegación general de Cruzada de la Nueva España. A partir de este personaje, en el trabajo se ofrecen datos sobre el lugar de nacimiento, grados académicos y puestos que ocuparon en el cabildo catedralicio y en la universidad de la ciudad de México los subdelegados generales de Cruzada entre 1586-1685.

Por su parte, Gabriel Torres Puga estudia a tres inquisidores del tribunal de México en el último cuarto del siglo XVIII: Juan de Mier y Villar (1775-1802), Antonio de Bergosa y Jordán (1779-1801) y José de Pereda y Chávez (1788-1795). El autor contrasta la formación individual de estos tres ministros y algunos rasgos de su personalidad a partir de su correspondencia con la cabeza de la Inquisición española. La extendida duración de los dos primeros en su oficio permite explorar la relación de la institución con la Corona desde los años inmediatos a la expulsión de los jesuitas hasta la época de la Revolución Francesa. Dentro de un sistema vertical y autoritario, como era la Inquisición española, el autor se pregunta por el grado de libertad que podían tener los inquisidores locales en la toma de decisiones e intenta descubrir algunas diferencias entre sus perfiles desde su nombramiento y sus relaciones previas con los inquisidores generales. El estudio deja ver, además, las preocupaciones cotidianas de los ministros en relación con su oficio y sus aspiraciones dentro del estado eclesiástico. Finalmente, Leticia Pérez Puente trata sobre la vida del clérigo José Julio García de Torres, quien vivió a caballo entre la tradición y la modernidad a finales del Antiguo Régimen. En este caso, la autora busca acercarse a la complejidad de ese individuo, a su singularidad y a la continuidad de su personalidad a lo largo de su vida, dando cuenta de su familia, estudios, carrera y obra. El trabajo muestra a García de Torres como al hijo de una familia de arquitectos que ocupó un lugar privilegiado en la renovación urbana de la ciudad de México y que, rompiendo con el modo de vida familiar, se formaría en el seminario conciliar. Allí, junto a otros jóvenes, entró en contacto con las ideas republicanas e ilustradas de autores como Voltaire y Rousseau, lo que no le impediría llegar a afirmar que los clérigos y los letrados tenían una calidad especial que los ubicaba por encima del resto de los individuos. Posteriormente, aunque se opuso a la insurgencia y a la renovación política que esta promovía, terminó respaldando la independencia y el Imperio de Iturbide. Pero no porque cambiara sus convicciones, sino porque, como a muchos otros católicos de su tiempo, la inseguridad política, la guerra y el avance del laicismo le obligaron a hacer concesiones para garantizar la seguridad de la Iglesia, pues el objetivo prevalente a lo largo de su vida fue la defensa de la religión y sus ministros.

Si bien todos los personajes que analizamos tuvieron una relación estrecha con los libros, en algunos es posible observar que su vinculación con la lectura y la escritura marcaron su personalidad. Por ejem-

plo, Enrique González González analiza la relación de fray Juan de Zumárraga (Durango de Vizcaya, h. 1477-Ciudad de México, 1548) con los libros. El personaje fue objeto de polémica ya en sus años de actividad como obispo de México, y los debates en torno a él llegan a nuestros días. Cualquier biógrafo se enfrenta al problema de que sabemos poquísimo sobre los primeros cincuenta años de su vida, por lo que ignoramos todo acerca de su formación literaria y tenemos contados datos sueltos sobre su desempeño antes de viajar a México por primera vez, en 1528. A pesar de tantas lagunas, ya su primer biógrafo destacaba la notable afición del obispo por los libros y la lectura. Una reconstrucción, por fuerza parcial, de los libros y autores que cita, de aquellos cuya impresión promovió, y de las bibliotecas que quiso formar, aparte de la suya personal, nos aportan inestimable información para reconstruir uno de los múltiples aspectos de su compleja personalidad, y nos dan cuenta de sus afanes reformadores de la Iglesia y su pasión por la evangelización de los naturales del Nuevo Mundo.

Por su parte, Iván Escamilla González ofrece un ensayo de historia de vida del clérigo criollo Manuel Antonio de Luyando, en el que busca asomarse a las experiencias vitales y a los ámbitos compartidos en la trayectoria formativa de los hombres de saber en la ciudad de México, a partir de los cuales desarrollaron preocupaciones e intereses intelectuales, aprendieron las prácticas de la república letrada y entretejieron solidaridades personales. Partiendo del análisis, por una parte, de las relaciones de méritos que Luyando redactó en los últimos años de su carrera y, por otro, de sus expresiones en la denuncia por injurias que presentó en contra del también letrado Cayetano de Cabrera y Quintero, se propone un acercamiento preliminar a la forma en que los hombres de saber coloniales usaron una serie de valores (como la honra) y de representaciones para construir, para sí mismos y para el resto de la sociedad, la imagen ideal del hombre de letras, y el reflejo de la misma en su propia persona. El caso analizado se constituye igualmente en un mirador microhistórico a las nuevas complejidades que los cambios al interior de la Iglesia novohispana y las transformaciones de las prácticas de la cultura intelectual trajeron a la vida de los eclesiásticos aspirantes a una carrera letrada en la Nueva España de la primera mitad del siglo XVIII.

Para cerrar esta sección, Rosalva Loreto López nos muestra cómo a partir del siglo XVII en Nueva España las monjas comenzaron a escribir sobre sí mismas o sobre la excepcionalidad de ciertas mujeres que compartían la religión reclusa. El camino de este proceso fue complejo

pues intervinieron, además de las mismas narradoras de sus vidas, escribas, confesores; en sus escritos hacían referencias a hechos sobrenaturales a riesgo de ser objeto de dudas de ortodoxia. Si bien en estos escritos se subrayaba la ejemplaridad cristiana en el seguimiento de las virtudes, fueron facturados con intenciones muy concretas. Durante el mismo periodo, y casi de manera simultánea, religiosas amanuenses escribieron textos bajo la supervisión del confesor, en los que narraban la vida extraordinaria de ellas mismas o de otras monjas. En particular, este capítulo alude a sor María de Jesús Tomellín, lo que permite referirse a un movimiento o práctica cultural que formó parte de una época en la que se situaba circunstancialmente la posibilidad de la santidad en Indias a partir de las primeras décadas del siglo xvii.

Junto a curas, monjas y frailes, los laicos y los legos fueron también importantes actores del entramado eclesiástico, aunque muchas veces desde los márgenes de las instituciones. Tres capítulos de este libro rescatan a estos personajes, sus personalidades y actuaciones, ya sea para brindar una biografía colectiva de los hermanos legos y donados; o para mostrar cómo dos representantes de la nobleza se relacionaron con la Iglesia: en un caso, un descendiente de la antigua nobleza indígena y, en el otro, una condesa criolla que en las primeras décadas del siglo xviii impulsó y se sirvió de una devoción religiosa en auge, los Desagravios de Cristo.

Antonio Rubial García llama la atención sobre la importancia de los hermanos legos y los donados en las órdenes mendicantes novohispanas y el papel fundamental que tuvieron las convivencias habituales de esas comunidades religiosas, papel que se puede rastrear a partir del medio centenar de pequeñas biografías ejemplares insertas en las crónicas mendicantes. A pesar del carácter modélico y estereotipado que esos textos proporcionan de estos frailes ejercitando virtudes y haciendo milagros, estos relatos dejan entrever la gran diversidad de situaciones y actividades que se presentaban en los conventos urbanos y rurales de la Nueva España. Al contrastar estos materiales con otras fuentes (narraciones en diarios y epístolas y en causas inquisitoriales) se puede construir lo que algunos autores han llamado una biografía social, es decir, el perfil comunitario de un grupo de personas unidas bajo un esquema jurídico común, aunque con situaciones individuales muy heterogéneas.

Por su parte, Jessica Ramírez Méndez se aproxima a la vida de Tlacahuepantli Yohualycahuatzin, mejor conocido por su nombre cristiano, Pedro Moctezuma o, simplemente, como Tlacahuepan. Hasta donde sabemos, fue el único de los hijos varones de Moctezuma Xocoyotzin que

vivió más allá de los años cuarenta del siglo xvi. Este estudio singulariza el proceso de conversión de un personaje de la más alta nobleza indígena. Concretamente desde los fragmentos de su actuación como miembro de la comunidad cristiana, la autora profundiza en cómo el descendiente de un tlatoani afrontó su adscripción al mundo hispano –por definición católico– a partir del bautismo, el matrimonio y el testamento ante la muerte. El periplo de Tlachuepan, como el de otros de sus contemporáneos, marcó el cierre de una época y el inicio de otra. Así como utilizó y se vinculó con componentes españoles, promoviendo con ello la creación de una nueva sociedad, fue alguien que conservó y favoreció, a la vez, la continuidad de los elementos de los que era heredero. A manera de bisagra entre dos culturas, Pedro Moctezuma fue un agente de cambio y de permanencia, “un hombre que cambió para no cambiar del todo”.

Y, por último, Olivia Moreno Gamboa se centra en la figura de María Graciana de Vivero y Peredo, séptima titular del condado del Valle de Orizaba (1683-1739). La autora explora momentos importantes de su vida: su ascenso al título nobiliario, su matrimonio con José Hurtado de Mendoza a edad temprana, el enorme desafío económico que afrontó la pareja para sanar sus finanzas y el papel de ella como madre y cabeza de familia. El hilo conductor de todos estos fragmentos es el devocionalismo de Graciana, tanto el heredado por sus ancestros como el suyo propio. En su etapa de madurez, la condesa llevó su sensibilidad religiosa al terreno de la Pasión de Cristo y adoptó prácticas piadosas relacionadas con la vía dolorosa y la frugalidad franciscana. La autora sugiere que este método espiritual y moral permitió a Graciana reafirmar su identidad femenina, salvar el patrimonio de sus hijos y resignificar el título del condado del Valle, al que dotó con una imagen “milagrosa” de Cristo a su gusto y un nuevo patronato religioso para devolverle el lustre perdido.

Este libro forma parte de los proyectos colectivos del Seminario, de carácter interinstitucional, Historia de Iglesia, que surgió en 2002 a iniciativa de investigadores de diversas instituciones y quedó, desde su nacimiento, adscrito al Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM y al Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la BUAP. A lo largo de más de veinte años hemos discutido, en distintos foros, con un enfoque crítico y académico, las problemáticas de las corporaciones eclesásticas y del clero, desde la perspectiva de la historia social e institucional, sin perder de vista la injerencia

de la Corona a través del regio patronato, ni el ámbito imperial del que la Iglesia novohispana formaba parte. Además de las investigaciones particulares de cada uno de los integrantes, el seminario ha elaborado trece obras colectivas⁴ y ha organizado dos cursos especializados sobre la Iglesia novohispana. En esta ocasión, en línea, y a diferencia de los anteriores proyectos colectivos, en los que privilegiarnos la mirada a las instituciones, hemos buscado reflexionar sobre la singularidad de los individuos y su interacción con las corporaciones eclesiásticas, lo que, en definitiva, nos ha permitido mostrar la compleja conformación y transformaciones de éstas a lo largo de los tres siglos coloniales.

No podemos concluir sin expresar nuestro reconocimiento a las personas e instituciones que han hecho posible esta publicación. Los trabajos que la conforman se elaboraron y discutieron durante más de un año en el marco del Seminario, y posteriormente se presentaron en el coloquio “Historias de vida en la Iglesia novohispana”, que se celebró bajo el auspicio del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la BUAP, y del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, los días 20 y 21 de abril del 2023, en Puebla. Agradecemos a los dos institutos y a sus directores, los doctores Elisa Speckman y Giuseppe Lo Brutto, en especial a este último, nuestro anfitrión, las facilidades que nos ofrecieron para celebrar dicho evento. Nuestra gratitud también a todos los participantes en las discusiones por el diálogo fructífero que logramos mantener; a los árbitros que, desde el anonimato, dictaminaron esta obra y la enriquecieron con sus comentarios; y, desde luego, a la Mtra. Margarita Muñoz Loyola, a la abogada Grecia Ramos y a la Dra. Mari Carmen Sánchez Uriarte, por su respaldo para la edición de esta obra.

Francisco Javier Cervantes Bello
María del Pilar Martínez López-Cano

⁴ *Iglesia y Conquista. Los procesos fundacionales* (2022); *La construcción de la feligresía. Control, negociación y conflicto en la Iglesia novohispana* (2021); *La Iglesia y sus territorios* (2020); *La Iglesia y la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII* (2019); *Expresiones y estrategias: La Iglesia en el orden social novohispano* (2017); *La dimensión imperial de la Iglesia novohispana* (2016); *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana* (2014); *La Iglesia en el México colonial* (con dos ediciones: 2020 y 2013); *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación* (2010); *La Iglesia en Nueva España. Relaciones económicas e interacciones políticas* (2010); *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX* (2008); *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias* (2005); y *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial* (edición en CD, 2004). La mayoría de estas obras se pueden consultar en línea en la página del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM.

CLÉRIGOS Y PÁRROCOS

CURA, MERCADER Y AMANTE. LA COMPLEJA VIDA
PARROQUIAL DE FRANCISCO GUDIÑO
A INICIOS DEL SIGLO XVII

RODOLFO AGUIRRE SALVADOR
Instituto de Estudios sobre la Universidad y la Educación
Universidad Nacional Autónoma de México

Francisco Gudiño careció de un apellido prestigiado y de un origen familiar destacado. En los ámbitos académico y eclesiástico en que incursionó tampoco figuró en los espacios destacados de la ciudad de México, como las cátedras de la naciente universidad, las prebendas catedralicias o la curia arzobispal. En cambio, fue integrante de los nuevos cuadros clericales, con mayor preparación, que reforzaron la presencia de la Iglesia arzobispal en las provincias y que apoyaron decididamente un nuevo equilibrio a favor del clero secular, por un lado, y la instauración de los beneficios curados en el territorio arzobispal, por el otro. En este marco, Gudiño forjó una trayectoria singular en un mundo parroquial que se reajustaba a las directrices de la reforma tridentina.

A mediados del siglo xvi comenzó la formación local del clero secular en el arzobispado de México y en las tres décadas siguientes alcanzó una presencia importante en la capital novohispana. A fines de esa centuria los espacios disponibles para esos clérigos estaban copados, por lo cual la nueva opción fue buscar alguno de los nuevos beneficios curados que se establecieron a partir de 1574. Los curas beneficiados, dotados con una congrua o renta anexa a su título, comenzaron a ganar notoriedad en las provincias y en los pueblos de indios, convirtiéndose en una nueva autoridad eclesiástica a nivel local y en cuyas manos se depositó la tarea de aplicar la reforma tridentina y del tercer concilio provincial mexicano en las diferentes comunidades de feligreses.

Francisco Gudiño también vivió la formación de una nueva sociedad, caracterizada por la heterogeneidad y la desigualdad social

en donde cada grupo, familia o individuo pertenecía a cierta jerarquía. Españoles peninsulares, criollos e incluso la élite indígena, compartían ideales similares de dignidad, riqueza y prestigio. Los grupos menos favorecidos, especialmente del sector español, buscaban ascender socialmente. Una de las vías para lograrlo fueron los beneficios y cargos eclesiásticos. La búsqueda de un beneficio eclesiástico iba más allá del ideal tridentino de formar un clero desinteresado del mundo, con vocación pastoral y dispuesto a lograr una verdadera conversión religiosa de los indios mediante la magnificencia del culto, una administración sacramental sistemática y la vivencia cotidiana de acendradas devociones a Cristo, la virgen y los santos. Los clérigos, normalmente, no tuvieron inconveniente en combinar sus deberes espirituales con la satisfacción de intereses mundanos y materiales, los de su familia o los de sus allegados, como cualquier civil. Para ellos no hubo contradicción, por más que las normas canónicas y las autoridades así lo estipularan. La sociedad los conminó a reconocer su deber de ayudar y honrar a sus familias. Igual de importante fue vivir con distinción, de acuerdo al prestigio del estamento eclesiástico, según los parámetros hispánicos.

El presente texto está centrado ante todo en la trayectoria parroquial de un cura extrovertido y con alta autoestima: el sevillano Francisco Gudiño,¹ quien perteneció a la generación de clérigos formados en la capital novohispana en la década de 1570, época en que las prebendas y los beneficios eclesiásticos fueron considerados parte de la recompensa que la Corona debía a los españoles pobladores de sus dominios americanos, como lo expresó el virrey Martín de Enríquez: “Mucho importa, para la juventud de este reino, se incline a los estudios y virtud en el ejercicio de las letras, entender que pueden tener cierta esperanza de premio”.² Así lo entendió también nuestro personaje, quien reflejó en sus acciones y en sus palabras el afán por ser considerado la máxima autoridad y a quien se le debía una obediencia incondicional. Pero éste no fue su único rasgo destacado sino

¹ Este caso fue mencionado en el artículo de Jorge E. Traslosheros, “El tribunal eclesiástico y los indios en el arzobispado de México, hasta 1630”, en *Historia mexicana*, vol. LI, núm. 3, 2002, pp. 503-505. También fue abordado por Rodolfo Aguirre Salvador, “Avergonzar a los fieles y deshonrar a la república. El conflicto del cura con los fieles de la parroquia de Oapan (1609-1612)”, en Pilar Gonzalbo (coord.), *Honor y vergüenza. Historias de un pasado remoto y cercano*, México, El Colegio de México, 2022, pp. 143-176, capítulo centrado en el ataque a la honra y el prestigio de los indios de república.

² Archivo General de Indias (en adelante: AGI), México 22, no. 37.

también su polifacética vida, al amparo de su beneficio eclesiástico: empresario, mercader, político y afecto a las mujeres, especialmente de la élite indígena.

El análisis de esta trayectoria clerical tiene como meta revisar las contradicciones y la complejidad de los curas de principios del siglo xvii,³ de cara a sus obligaciones con la Iglesia tridentina y la feligresía, pero igualmente a sus expectativas personales. La figura del cura beneficiado de indios fue un resultado concreto del régimen eclesiástico que por entonces se imponía en la Iglesia novohispana. Un grueso expediente de los años 1611-1612, perteneciente a la audiencia eclesiástica del arzobispado de México, es el documento principal que sustenta esta investigación y en donde se registra un grave conflicto entre el cura Gudiño y los indios de los pueblos que constituían la parroquia de Oapan, al sureste de Taxco. Este tipo de documentación constituye una de las principales fuentes para estudiar las problemáticas eclesiásticas del arzobispado en la primera mitad del siglo xvii. En ellas, los curas de las provincias ocuparon un lugar central como ejecutores de los fuertes reajustes y la reorganización de la red parroquial del arzobispado. De ahí la pertinencia de indagar en esas fuentes elementos para analizar la procedencia y el desempeño de los curas beneficiados en la práctica. Los aspectos analizados de la trayectoria de Gudiño giran en torno al concepto de cura beneficiado, sus ámbitos de autoridad y de acción, su vinculación con la política local indígena, sus vínculos sociales, la formación de patrimonio del clero secular y la relación con el gobierno arzobispal.

De la búsqueda de canonjías a los beneficios curados

Los españoles de fines del siglo xvi conocieron una realidad distinta a la de los conquistadores y primeros pobladores del centro de Nueva

³ Sobre los curas de esta etapa hay pocos trabajos hasta la fecha, entre ellos: Magnus Lundberg, *Church Life between the Metropolitan and the Local: Parishes, Parishioners and Parish Priests in Seventeenth-Century Mexico*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2011; Felipe Santiago Cortez, "La participación del clero secular en las congregaciones de los pueblos de indios: el caso de Atlacomulco y San Juan de los Jarros 1592-1604", en *Revista de Indias*, núm. 81, 2021, pp. 669-701. DOI: <https://doi.org/10.3989/revindias.2021.019> o Rodolfo Aguirre Salvador, "Repercusiones de la congregación de indios en las doctrinas de frailes. Centro de Nueva España, 1603-1625", en *Revista de Historia de América*, núm. 161, julio-diciembre de 2021, pp. 13-41.

España. Todas las encomiendas ya estaban repartidas, al igual que las mejores minas y tierras. Tenían las opciones de la agricultura o de los oficios manuales, pero para quienes aspiraban a mayores honores eso no era una opción. En cambio, sí lo eran los cargos públicos y eclesiásticos que poco a poco se creaban. Este camino tampoco era fácil, pues cada año la juventud española crecía y un buen número de jóvenes optaba por las letras como vía para abrirse camino, aumentando la competencia.

En 1592, el virrey Velasco calculaba que en cada flota llegaban 800 peninsulares, entre hombres y mujeres, con o sin licencia, y ninguno dispuesto a servir o trabajar por sí mismo: “esta gente ni para en paz es buena ni para en guerra segura ante mí, sospechosa y de poca confianza”.⁴ Muchos españoles solicitaban empleos y ocupaciones bien remuneradas a las autoridades. Igualmente, hijos de comerciantes, mineros, labradores y empleados de gobierno establecidos, reclamaban a la Corona mercedes y premios a sus servicios, reales o imaginarios. En la Real Audiencia se decidió dar tierra a desocupados para mitigar el malestar social de los españoles, que seguían creciendo en número, como lo expresó el oidor Farfán en 1584.⁵

Francisco Gudiño fue uno de los jóvenes que aprovecharon las aulas de la recién creada universidad de México para graduarse de bachiller en artes, en 1572.⁶ Tiempo después se graduó de bachiller en teología. Según el destacado catedrático Hernando Ortiz de Hinojosa, Gudiño fue “aprobado con mucha loa y honra y este testigo fue uno de los que le examinaron y el que le dio el grado”.⁷ Ortiz también señaló que Gudiño no había podido obtener el grado de doctor por su pobreza. Por su parte, el doctor Luis de Villanueva Zapata, abogado de la Real Audiencia, lo definió como un predicador erudito, virtuoso y de vida ejemplar.

Los padres de Gudiño, Bartolomé Pérez Maldonado y Elvira Gudiño, y él mismo, eran de Sevilla. Al parecer eran simples pobladores sin alguna distinción especial, pero con pretensiones económicas y sociales. Eran de esas familias de inmigrantes alejadas de encomenderos

⁴ AGI, México 22, no. 128.

⁵ AGI, México 70, R. 7, no. 112. Carta de 24 de abril de 1584.

⁶ Armando Pavón Romero, Yolanda Blasco-Gil y Luis Enrique Aragón Mijangos, “Cambio académico. Los grados universitarios. De la escolástica a los primeros ensayos decimonónicos”, en *Universia*, vol. IV, núm. 11, 2013, p. 66.

⁷ AGI, México 220, no. 31. Méritos del bachiller Francisco Gudiño ante la real audiencia de México para solicitar una canonjía.

y conquistadores, que estaban formando nuevos estratos sociales⁸ con la mira de hacer fortuna o, por lo menos, de vivir mejor que en su tierra de origen. El padre de Gudiño falleció y, al parecer, no dejó alguna herencia importante, por lo cual nuestro personaje optó por los estudios y los beneficios eclesiásticos, buscando ser “alguien” en el nuevo mundo, mantener a su madre y hacerse de un rango y patrimonio propio.

En 1574, cuando Francisco estudiaba teología y buscaba ya el sacerdocio, se establecieron los beneficios curados por la llamada cédula del real patronato, suceso que atrajo a muchos jóvenes clérigos. Los requisitos para ocuparlos llevaron a la necesidad de una mayor preparación académica y del oficio pastoral para los clérigos candidatos. En México, el arzobispo Pedro Moya de Contreras se apresó a cumplir el nombramiento de los nuevos beneficiados y en 1575 convocó a los sacerdotes a opositar por alguna parroquia.⁹ En 1587, dos años antes de la partida de Moya a España, ascendieron a 63 los beneficiados instituidos.¹⁰ La mayoría de los beneficios curados se situaban en las zonas cálidas del territorio arzobispal, del norte y del sur, si bien un número importante también ya al norte del valle de México y en el de Toluca.

Clérigos como Gudiño vieron en tales acciones de la mitra buenas expectativas para su propio futuro. Felipe II y los obispos novohispanos coincidían en que la Iglesia debía “normalizarse” teniendo a las catedrales como cabeza de ambos cleros. Ahora debían fortalecerse los tribunales eclesiásticos, las parroquias y el clero secular. La apuesta era que los clérigos se comprometieran con las nuevas metas de la reforma católica. En compensación, esos clérigos reclamaban cargos eclesiásticos y premios del rey, ya sea por méritos propios o de sus ascendientes españoles, ya sea conquistadores o pobladores del nuevo mundo.

Gudiño alcanzó el sacerdocio alrededor de 1578, en plena instauración de los beneficios curados. De ahí que no resulte raro que comenzara a opositar por alguna buena parroquia. Cabe mencionar

⁸ María Alba Pastor, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo xvi al xvii*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, pp. 197-234.

⁹ Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Epistolario de la Nueva España 1505-1818* (en adelante: ENE), México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1940, tomo XI, p. 258.

¹⁰ Rodolfo Aguirre Salvador, *Un camino difícil. La instauración del régimen parroquial en el arzobispado de México, 1523-1630*, México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2022, p. 151.

que nuestro personaje se destacó en un acto de teología, en presencia del arzobispo Moya y de algunos obispos, durante la celebración del tercer concilio mexicano de 1585. Esto seguramente influyó para que obtuviera la parroquia de Nochtepec-Pilcaya,¹¹ al sur del arzobispado, integrándose a la primera generación de beneficiados que apoyó la empresa de los obispos para equilibrar la presencia del clero secular con la del regular.

Nochtepec y Pilcaya era una parroquia de indios chontales en donde se descubrieron minerales de plata.¹² Además, sus pueblos fueron dados en encomienda de españoles, si bien en 1597 pasaron a tributar a la Corona. El auge minero de la zona decayó después de 1570. Lo mismo sucedió con la población indígena debido a la epidemia de 1576. A fines del siglo *xvi* se ordenó la congregación de los indios.¹³ En opinión del canónigo de México, Alonso de Ezija, el desempeño de Gudiño como beneficiado era:

[...] muy buena cuenta de su persona y del oficio y cargo que tiene predicando a los españoles así a sus feligreses como en las minas circunvecinas a su beneficio dando mucho gusto y contento con su mucha erudición y buena doctrina de que hay mucha publicidad y es tenido en opinión de muy principal sacerdote de mucha virtud y ventajas y letras [...].¹⁴

Francisco permaneció en Nochtepec hasta principios del siglo *xvii*, conociendo la región, a la población indígena y ganando experiencia en la administración parroquial.

Con los curas beneficiados se inició un nuevo régimen parroquial que subsistió por el resto de la era colonial. Uno de sus principales resultados fue la conversión de los primeros curatos del siglo *xvi*, con diversas carencias institucionales y materiales, en beneficios curados instituidos por el rey, establecidos canónicamente por la Iglesia, dotados con una renta anual y que otorgaban a sus titulares un lugar impor-

¹¹ Archivo Parroquial de Pilcaya, libro de bautismos 1576-1752, f. 35. Consultado en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939F-VWSV-DK?wc=3PH3-MNL%3A156082801%2C156082802%2C156082803&cc=1823323>

¹² Jaime García Mendoza, *La provincia de la Plata en el siglo *xvi*. Historia de los reales de minas de Temazcaltepec, Zultepec, Zacualpan y Taxco*, México, Nostromo Ediciones, 2011, p. 86.

¹³ Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España*, México, UNAM, 1986, pp. 259-261.

¹⁴ AGI, México 220, no. 31. Probanza de méritos del bachiller Francisco Gudiño ante la real audiencia de México para solicitar al rey una canonjía de México.

tante en la jerarquía eclesiástica de la época. Pero la consolidación de este régimen se frenó a fines del siglo xvi debido a las graves epidemias que devastaron a los indios y que pusieron en jaque el orden hispánico, incluyendo la administración espiritual cotidiana de la población nativa. Una medida radical de los virreyes para subsanar la situación fue impulsar la congregación de los indios en pueblos concentrados para facilitar las tareas parroquiales y el gobierno de los indios.¹⁵ Las parroquias, además de centros de administración espiritual, fungieron como formas de organización que coadyuvaron a la recaudación tributaria y el servicio personal de los indios para las empresas españolas.

Pero las expectativas de Gudiño apuntaban más allá del horizonte parroquial: como muchos otros clérigos, se presentó ante la Real Audiencia de México en 1592, para informar de sus méritos y solicitar al rey una prebenda catedralicia. Contando con la recomendación de varios prebendados y de abogados notables de la capital, pudo obtener la recomendación de los oidores: “podrá vuestra majestad con recta conciencia presentarle a una de las canonjías o raciones de esta santa Iglesia o de las sufragáneas de México”.¹⁶ De conseguirla, podía acceder a una mayor renta eclesiástica, más prestigio y posibilidades de ascender a las dignidades catedralicias. Paralelamente, nuestro personaje buscó integrarse a grupos clericales prestigiosos que lo apoyaran en su carrera. En 1592 también solicitó ingresar a la congregación de sacerdotes de San Pedro,¹⁷ que por entonces agrupaba ya a buen número de clérigos, así como a personajes notables de la sociedad.¹⁸ Sin embargo, no hay indicios de que haya conseguido la prebenda, y siguió administrando en su parroquia rural, lejos de la capital y de los círculos de poder. Quizá para compensar, inició negocios mercantiles, mostrando su interés por forjar un buen patrimonio.¹⁹ Esto no era raro en muchos clérigos y curas de la época, quienes, a pesar de las prohibi-

¹⁵ Peter Gerhard, “Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570”, *Historia mexicana*, vol. 26, núm. 3, 1977, pp. 347-395.

¹⁶ AGI, México 220, no. 31. Probanza de méritos del bachiller Francisco Gudiño.

¹⁷ Javier Morales Meneses, *Guía del fondo Congregación de San Pedro I*, México, Secretaría de Salubridad y Asistencia-Centro de Documentación y Archivo. Archivo Histórico, serie Guías núm. 16-I, 1992, p. 59.

¹⁸ John F. Schwaller, “Los miembros fundadores de la Congregación de San Pedro, México, 1577”, en: María del Pilar Martínez López Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, pp. 109-118.

¹⁹ Archivo General de la Nación, México (en adelante solo: AGN), Bienes Nacionales 810, segunda parte, exp. 122.

ciones canónicas y reales,²⁰ ejercían el comercio de diferentes géneros, como cualquier español. Las autoridades eclesiásticas actuaban contra ellos sólo en caso de alguna denuncia específica, sin buscar una solución general. Esto política puede explicarse debido a que el alto clero impedía compartir el diezmo con las parroquias y, por tanto, era políticamente conveniente permitir al clero parroquial realizar negocios lucrativos. Escalar al alto clero no era nada fácil. Gudiño deseó hacerlo, pero sus méritos y sus relaciones no fueron suficientes, a lo que hay que agregar la escasez de plazas y la fuerte competencia clerical. El regreso a la ciudad de México para ocupar un mejor cargo que el de beneficiado siguió en espera. Con este panorama, a principios del siglo xvii, nuestro personaje buscó una parroquia más redituable en la misma región donde ya administraba.

Un beneficiado autoritario y orgulloso

Con más de dos décadas como cura de Nochtepec, Gudiño decidió opositar por otra parroquia. Continuar como cura beneficiado era la mejor opción que tenía: se consolidaría en esta nueva jerarquía que, si bien no tenía la distinción del clero catedralicio, sí lo distanciaba del clero común, pues gozaba de un título vitalicio, de obvenciones parroquiales y de un rango claramente superior al del grueso del vecindario español.

La parroquia elegida fue Oapan, al sureste de Taxco y a 236 kilómetros de la capital, junto al río Mezcala, camino al puerto de Acapulco. Luego de la conquista de México en 1521, los pueblos de esta región fueron repartidos a encomenderos. Oapan era parte de la encomienda del segundo virrey Luis de Velasco y en la década de 1580 vivía un cacique menor de edad, descendiente de los señores prehispánicos, que asumiría el gobierno al crecer.²¹ Estas dos figuras, encomenderos y caciques, jugaron un papel importante en la vida parroquial, como veremos más adelante. Los agustinos de Chilapa

²⁰ Rodolfo Aguirre, "Parroquia" en: *Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas, siglos xvi-xviii (DCH)* (2020), Max Planck Institute for European Legal History Research Paper. DOI: <https://ssrn.com/abstract=3609780> y <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3609780>.

²¹ Fernando Alonso de Estrada, "Relación del pueblo de Iguala y su distrito", en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo xvi: México*, tomo I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, p. 352.

comenzaron la evangelización de la zona, pero sin fundar doctrinas. En la segunda mitad del siglo xvi se fundó la vicaría de Tasmalaca, administrada por el clero secular, a la cual se integró Oapan y seis pueblos sujetos.²² En 1579, el corregidor de Iguala refirió el grave impacto en este distrito debido a la epidemia de 1576. Con todo, la vida parroquial y la disposición de los fieles fue bien calificada por el corregidor.²³ La celebración de San Agustín, el santo titular de Oapan, era animada e incluso se permitían expresiones festivas a los indios de origen prehispánico, como las danzas.

Una nueva época comenzó para los indios del centro de Nueva España con su congregación en pueblos concentrados, entre 1598-1610. Este proceso tuvo diferentes efectos en Oapan, asiento de indios nahuas y tustecas. Uno de ellos fue que se convirtió en nueva cabecera parroquial en 1604, con cuatro pueblos de visita: Ozumatlán, Tetelzingo, Tequiziapan y Oztotipan. La creación de una parroquia de indios fue el primer paso de un proceso de instauración de prácticas, saberes y rituales alrededor del culto cristiano, en el que los fieles debían acostumbrarse a escuchar, a entender y a obedecer a los curas beneficiados.

Francisco Gudiño inició la administración de esta parroquia alrededor de 1608. Los registros conservados de esta gestión permiten conocer de cerca varias características de los curatos de indios en los años iniciales del siglo xvii, etapa marcada por reajustes importantes en las parroquias. La figura de los curas, ahora investidos como beneficiados por el rey, tuvo un protagonismo indudable, no sólo por representar un nuevo proyecto parroquial, inspirado en la reforma católica tridentina y del tercer concilio mexicano, sino porque se estableció una nueva jerarquía eclesiástica, asentada en los pueblos y que cambió el orden político local. Esto puede comprobarse en parroquias de la época, como Atlacomulco, donde su beneficiado incidió directamente en el equilibrio de poder de la elite indígena dirigente.²⁴

El ascenso de Oapan a cabecera parroquial implicó una reorganización y nuevos convenios de los beneficiados con la feligresía, en

²² Luis García Pimentel (ed.), *Descripción del arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos*, México, José Joaquín Terrazas e hijas impresores, 1897, pp. 107-108.

²³ García Pimentel (ed.), *Descripción del arzobispado...*, "Relación del pueblo de Iguala...", p. 350: "devota al culto divino, y ofician una misa, y todas las horas, mejor q[ue] todos los de provincia, bien entonadas de voces y ministriles. Tiene [el pueblo] una muy buena iglesia de tres naves, con su altar mayor en alto, y coro, y muy buenos ornamentos [...]".

²⁴ Cortez, "La participación del clero...", pp. 669-701.

especial, con el cabildo de indios. Hubo un cambio en la jerarquía eclesiástica, pues ahora cuatro pueblos, Ozumatlán, Tequiziapan, Tetelzingo y Oztotipan, se convirtieron en visitas de quien antes tenía su mismo rango. Los cinco poblados participaron de un mismo calendario litúrgico, compuesto por las fiestas titulares de la cabecera y de las visitas, misas, procesiones y la administración de sacramentos en la iglesia parroquial. Las principales celebraciones del año debían realizarse en ésta, y los indios de todo el partido debían asistir obligatoriamente. El calendario litúrgico se hizo más nutrido. Si bien en el tercer concilio se reguló el número de fiestas que debían celebrar los indios cada año, sustancialmente en menor número que los españoles, se dejó la posibilidad de aumentarlas según su devoción.²⁵ Esto fue la puerta para que en cada parroquia se realizaran cuantas celebraciones acordaran el cura y los fieles. Durante la administración de Gudiño se realizaban, al menos, las celebraciones de semana santa, pascua de resurrección, pentecostés,²⁶ todos santos y la asunción de la virgen. En esta última se realizaban procesiones con letanías. Había también una cofradía de la virgen. En las visitas se realizaban ciertas fiestas, como la del santísimo sacramento en Tetelzingo,²⁷ que eran muy solemnes: se hacían procesiones y se empleaban flores, ramos y arreglos de tule. En Tequiziapan se oficiaban 39 misas rezadas al año.

La infraestructura del curato cambió: la antigua iglesia de Oapan se convirtió en la “mayor” y, por tanto, hubo de ser mejor ornamentada. El valor material de los ornamentos no dejó de causar recelos entre el cura Gudiño y los fieles, el primero llegó incluso a expresar, en un arranque de enojo, que eran suyos y que podía venderlos. Además, se construyeron casas para alojar al beneficiado, mismas que se convirtieron en otro espacio importante de la vida parroquial.

En la consolidación de la nueva parroquia fueron importantes los servicios de los indios “de iglesia”.²⁸ En Oapan había fiscales y alga-

²⁵ Libro II, título III, parágrafo IX: “Explicase cuáles son los días festivos que obligan a los indios”. “La observancia de los demás días de fiesta se deja a la voluntaria devoción de los indios...”, en *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, edición de Pilar Martínez, Elisa Itzel García y Marcela Rocío García, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004. Disco compacto.

²⁶ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 100.

²⁷ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 66v.

²⁸ James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 300-314.

ciles, encargados de hacer ejecutar las órdenes del cura. En el caso de los primeros, sabemos que al menos uno era nombrado por la mitra, lo cual podía incomodar a los curas, pues normalmente ellos deseaban nombrarlos. Entre las tareas de los fiscales estaba el registro de los bautizados y el cuidado de feligreses enfermos. También había cantores y músicos para las funciones litúrgicas que recibían un peso de estipendio. Estos cargos dieron notabilidad a quienes los ocuparon y contribuyeron a la estratificación social entre los indios.

Un aspecto importante fue lograr una buena comunicación entre el cura y los feligreses. Gudiño hablaba el náhuatl, la lengua dominante, pero no el tusteco, hablado por una minoría de la feligresía. Si bien los hombres tustecos sí entendían el náhuatl no lo hacían sus mujeres. Es indudable que tanto en Oapan como en otras parroquias de indios del arzobispado el conocimiento, o no, de los idiomas mesoamericanos, por parte de los párrocos, podía condicionar claramente la comunicación con los feligreses y, por tanto, el grado de evangelización que se podía alcanzar. El cura ordenó que a éstas se les enseñara, pero sin mucho éxito,²⁹ con lo cual no recibían los sacramentos adecuadamente. En sus ausencias, el beneficiado acostumbraba dejar a un clérigo o a un fraile sustituto, pero los indios se quejaron de que éstos los atendían mal, pues empleaban a intérpretes, con lo cual no había una comunicación eficaz. Se entiende así que la Corona insistiera tanto en el conocimiento de las lenguas por parte de los curas de indios, al igual que el prestigiado José de Acosta, quien insistió en que ningún cura debía aceptar una parroquia sino las sabía, bajo pena de pecar.³⁰

De acuerdo con varios testimonios de los indios, Gudiño implantó una administración autoritaria, rigurosa en el cumplimiento de los preceptos conciliares. El sacerdote hacía elaborar padrones de confesantes por barrios y por pueblos para llevar un control de quienes cumplían la asistencia a la iglesia y la confesión en semana santa. Al terminar las misas hacía contar a los feligreses,³¹ quienes lo consideraban severo con quienes no sabían rezar y que incluso "aporreaba" a las indias en la iglesia, ocasionándoles miedo y su posterior inasistencia.³² Igualmente, el cura reñía a quienes no se habían confe-

²⁹ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 43.

³⁰ Aguirre, "Parroquia", p. 19.

³¹ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 62v.

³² AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 58v.

sado en las fechas obligadas, especialmente a tustecas que no sabían persignarse, a quienes incluso mandó azotar.³³ Los jueves de semana santa debían asistir todos los indios a la misa en la cabecera. Se erigía un monumento en la iglesia al cual los feligreses e indios de iglesia debían hacer guardia estricta y, de no hacerlo, eran castigados.³⁴

El beneficiado buscó integrar a los indios de las visitas a todas las celebraciones importantes de la cabecera, como, por ejemplo, que acudieran durante toda la semana santa, algo que los indios consideraban muy gravoso.³⁵ De ahí que se resistieran a cumplir, alegando que debían cuidar sus casas, que era riesgoso cruzar el río y que los curas anteriores eran más comprensivos. No obstante, los requerimientos de Gudiño no eran sólo una cuestión personal, sino que también obedecían a un régimen parroquial, que tendía a centralizar lo más importante del culto en las cabeceras.

El beneficiado usó la denostación pública para disciplinar y atemorizar a quienes no cumplían sus órdenes. Sin embargo, siguió habiendo resistencias: “acabada la misa, se salen muchas personas de la iglesia, algunas indias con sus criaturas y otras a ver sus enfermos y a otras cosas de necesidades”.³⁶ Estas conductas provocaban el enojo del sacerdote, quien actuaba en consecuencia: “las hace volver a llamar y traídas a la iglesia las riñe y azota y en especial señaló este testigo una vieja porque dice se desmayó cuando la volvieron a traer”.³⁷ El autoritarismo de Gudiño lo llevó incluso a desconocer a fiscales nombrados por la mitra, como a Diego de la Cruz, a quien “dándole de empujones le quitó la vara y le dijo que no había de ser más fiscal y lo echó por la puerta afuera de su casa”.³⁸

Para Gudiño la parroquia era una especie de feudo concedido por Dios, por lo que ni el rey, ni el virrey ni el arzobispo podían quitársela; llegó a expresar: “que no me pueden hacer nada porque aquí es mi casa [...] yo soy ya Dios y no puedo morir y los ornamentos que están en

³³ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 38.

³⁴ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 72v. En un jueves santo, un fiscal se ausentó por un tiempo de la escolta y al regresar fue regañado por el sacerdote. El fiscal explicó haber salido para atender una necesidad; sin embargo, el cura lo calificó de “bellaco borracho” para luego ordenar que lo azotaran 10 veces, quitándole el cargo de fiscal.

³⁵ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 70.

³⁶ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 65.

³⁷ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 65v.

³⁸ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 72v.

esta mi iglesia son míos".³⁹ Evidentemente, se trataba de una expresión para intimidar a los indios desobedientes, pero también refleja el concepto patrimonialista del beneficio eclesiástico. Cabe hacer notar que para los indios de Oapan la figura sacerdotal debía ser respetada por los mismos curas, quienes debían vivir de acuerdo a su rango y, por ejemplo, no realizar actividades manuales, pues señalaron que Gudiño cocinaba con sus propias manos y ordeñaba cabras, no usaba el corte de corona en la cabeza y tenía el pelo largo, como los seglares. Un indio afirmó que llegó a ver al cura desnudo del torso.⁴⁰ El párroco tampoco cuidaba mucho de su vocabulario ante sus feligreses: "cuando se enoja grita como arriero y este declarante vive cerca de la plaza y sale a las voces".⁴¹ Pero estos señalamientos tuvieron sin cuidado a Gudiño y, en cambio, se empeñó en ser un actor político central en el partido.

Posicionarse en el entramado político: Gudiño y la elite indígena

Administrar una parroquia del centro de Nueva España no comprendió sólo las tareas espirituales y religiosas sino también mantener relaciones personales fluidas con los gobernantes y dirigentes indígenas, buscando su colaboración para las diferentes actividades parroquiales. De ellos dependía, en buena medida, disponer de los recursos humanos y materiales que todo curato necesitaba. Si bien los cabildos indígenas se generalizaron hasta mediados del siglo xvi, su consolidación fue rápida por el interés de la nobleza indígena de ocupar los nuevos cargos de gobierno, por un lado, y el deseo de sectores indígenas emergentes de acceder al poder, por el otro.⁴² Los conocidos en adelante como indios de república, buscaron privilegios y un estatus social distinguido, de acuerdo con los nuevos referentes hispánicos. Sin importar si eran familiares de los caciques o no, los dirigentes adquirieron prestigio, cierta riqueza y prerrogativas sociales que defendieron en adelante: no tributaban, encabezaban las celebraciones y fiestas religiosas, ocupaban un lugar preferente en

³⁹ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 93v.

⁴⁰ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 100.

⁴¹ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 22v.

⁴² Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810*, México, Siglo xxi, 1989, pp. 168-195; Lockhart, *Los nahuas después de la conquista...*, pp. 47-71 y Margarita Menegus, "El gobierno de los indios en la Nueva España, siglo xvi. Señores o cabildo", *Revista de Indias*, vol. LIX, núm. 217, 1999, pp. 599-617.

las iglesias durante las misas,⁴³ detentaban los cargos de gobierno de cofradías y hermandades y al fallecer podían ser sepultados al interior de las iglesias. Por lo regular, todos ellos usaban el apelativo de “don” para distinguirse de los tributarios.⁴⁴ Esta concepción de un mayor rango fue expuesta por un ex gobernador de Xilotepec, Pablo Ignacio González de la Cruz, quien se rehusó a ocupar el cargo de regidor, manifestando que su reputación le impedía ya ocupar un cargo inferior.⁴⁵

Una tarea primordial de los cabildos indígenas fue coadyuvar con la Iglesia y los curas a consolidar la fe cristiana de sus gobernados. Las leyes estipularon que tenían la obligación de cuidar de la doctrina, del cumplimiento de los feligreses, del mantenimiento de las iglesias y de la casa del cura, así como de la recolección de las limosnas y de los derechos parroquiales.⁴⁶

El cabildo indígena de Oapan adquirió más importancia en la época aquí tratada, pues si antes sus obligaciones con los curas eran limitadas por ser un pueblo de visita, ahora debía tratar los asuntos de toda una parroquia. En los hechos, esa obligación se tradujo en deber cooperar con el cura en el día a día. Los oficiales de república fueron, sin duda, intermediarios clave entre la población y los curas, pues las quejas y las necesidades de los fieles pasaban por sus manos. La relación entre los curas y los gobernantes indígenas fue dinámica y cambiante.

Otro sector clave en la vida parroquial fue la nobleza indígena, tanto la heredera de los antiguos señores prehispánicos como la nueva que se constituyó en el siglo *xvi* como resultado del cambio político. Los caciques y sus familias siguieron detentando poder y autoridad en diferentes regiones de Nueva España, incluyendo los cargos en los cabildos. No es difícil advertir que los curas buscaron alianzas con los caciques poderosos de sus parroquias, como claramente se aprecia en Oapan, en donde el beneficiado les dio un trato especial y

⁴³ Silvana Elisa Cruz Domínguez, *Nobleza y gobierno indígena de Xilotepec (siglos xv-xviii)*, México, Gobierno del Estado de México, 2012, p. 148.

⁴⁴ Solange Alberro, *Movilidad social y sociedades indígenas de Nueva España: las elites, siglo xvi-xviii*, México, El Colegio de México, 2019, pp. 77 y 139; Lockhart, *Los nahuas...*, pp. 59 y 192.

⁴⁵ Cruz Domínguez, *Nobleza y gobierno...*, p. 143.

⁴⁶ Gibson, *Los aztecas...*, pp. 181-190; Lockhart, *Los nahuas...*, p. 65; y Gudrun Lenkersdorf, *Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo xvi*, México, Plaza y Valdés Editores, 2010, pp. 115-122.

fueron sus aliados. En efecto, Gudiño eligió estrechar vínculos estrechos con el hombre fuerte de la parroquia: el cacique y gobernador, Miguel de Santiago, quien dominaba la escena política y manejaba los hilos del poder local. El cura también construyó relaciones amigables con la familia del cacique y con otras familias principales. Pero, igualmente, despreciaba a aquellos indios casados con cacicas y que por ese motivo habían subido de rango.⁴⁷

El cura Gudiño acostumbraba visitar la casa del cacique Miguel y departir con su familia. Esta amistad le garantizó recursos materiales y humanos. Todos los indios de república, tanto de la cabecera como de los pueblos de visita, estuvieron dominados por el cacique, condición que Gudiño aprovechó, no sólo para los fines de la administración parroquial, sino también para realizar negocios personales. Mientras el cacique gobernador vivió, Gudiño estuvo en una condición política favorable para hacerse obedecer. No es difícil imaginar que diversas decisiones sobre la parroquia se tomaron en las casas del cacique, al calor de la comida y la bebida.

Con ese poder respaldándolo, Gudiño reafirmó recurrentemente su rango de beneficiado, que él entendió como ser poseedor de toda autoridad para disciplinar, corregir, regañar, castigar e incluso azotar personalmente a los indios que, desde su punto de vista, infringían las leyes de la Iglesia. Derivado de esta concepción, el párroco deseó mostrar que él era la máxima autoridad del partido y exigió el tratamiento correspondiente. Además, cumplió la exigencia canónica de residencia permanente en la parroquia y no tuvo un ayudante o teniente, por lo que él mismo visitaba a todos los pueblos de su jurisdicción, lo que le dio un buen conocimiento de su partido.

Autoridad, obediencia de los indios y presencia en todo el partido fueron las tres directrices de Gudiño. Por ejemplo, asistía habitualmente a las casas del cabildo de indios,⁴⁸ también conocidas “de comunidad”, y tuvo una comunicación constante con el gobernador, los regidores y los alcaldes, tanto de la cabecera como de los pueblos de visita. Los indios acostumbraban llamarlo para “diferentes asuntos”. En ese lugar el clérigo ordenaba y discutía diferentes asuntos, organizaba las celebraciones religiosas, la administración de sacra-

⁴⁷ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 62v. Gaspar Diego, de Ozumatlán, expresó que lo avergonzó al decir que era un bellaco, pues la noble era su mujer y que por ella él se estimaba en algo.

⁴⁸ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 45.

mentos, las misas en los pueblos de visita, el pago de las obvenciones y los servicios que los indios debían prestarle. Igualmente, en la plaza principal y en las casas curales hubo encuentros entre el beneficiado y los indios de república. Gudiño acostumbraba también citar a los indios principales en la iglesia mayor para dar órdenes o verificar su cumplimiento. En épocas de calor se reunían bajo la sombra de un gran árbol, en la plaza central. El sacerdote exigió el pago puntual de sus derechos parroquiales, así como la prestación de servicios personales a la iglesia y el buen desempeño de los indios auxiliares. Esta actitud provocó tensiones entre la feligresía y los indios de república.

Cabe destacar el trato arbitrario que Gudiño dio a los oficiales de república y de iglesia, a pesar de que los indios de Oapan tenían fama de ser belicosos y defensores de sus derechos.⁴⁹ El régimen del cura comprendió también aprehensiones en la cárcel del corregidor, situada en el pueblo vecino de Tepecuacuilco. Ahí enviaba a fieles incumplidos o transgresores de sus reglas, como sucedió a un indio principal que lo acusó de mantener una relación ilícita con la cacica Sebastiana. Con todo, un alcalde denostado, Miguel Baltasar, habría reclamado a Gudiño el ofender a un ministro del rey, o sea, un alcalde del pueblo, confirmado por el virrey, algo que el cura desconoció, calificándolos de ser sólo indios.⁵⁰ Otra práctica que estableció Gudiño fue hacerse acompañar de los indios de república para agilizar el cumplimiento de sus mandatos. Todo indica que el cura había impuesto que en todos los pueblos de la parroquia hubiera una especie de “séquito de criados” a sus órdenes. El poder que el cura llegó a detentar en la parroquia se reflejó incluso en la confianza que daba a los españoles, comerciantes de pescado, muy posiblemente sus propios clientes, para regañar e incluso golpear a los indios si no los atendían como deseaban.⁵¹

Como fue ordinario, Gudiño buscó formar un patrimonio personal que le diera seguridad económica y el nivel de vida que consideraba acorde a su estatus eclesiástico. Por supuesto, los derechos parroquiales de Oapan eran un rubro muy importante en ese objetivo, pero el cura no se conformó con ellos y decidió, paralelamente,

⁴⁹ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 18v: “por cuanto tiene noticia que los indios del dicho pueblo de Guapa y su distrito son algo belicosos”.

⁵⁰ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 100.

⁵¹ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 97.

desarrollar actividades lucrativas que le permitieran acrecentar sus ingresos.

Tras la búsqueda de un patrimonio personal

Respecto a derechos parroquiales, en Oapan se estableció un régimen de pagos y servicios personales para el sustento del cura, de las funciones religiosas y del ornato de las iglesias. Ese régimen, en principio, fue consensuado por las partes, si bien estaba sujeto a un frágil equilibrio, debido a que varios factores podían afectarlo, creando desacuerdos y controversias. No hay indicios de que a principios del siglo XVII ya hubiera un arancel de obvenciones para el arzobispado. Lo más probable es que por entonces hubiera sólo convenios locales entre los curas y los fieles, permitidos en el tercer concilio mexicano.⁵² Aunque no conocemos los detalles de los derechos en Oapan, sí sabemos que los indios daban al cura raciones semanales de comida y limosnas por concepto de misas. Gudiño demandaba el pago total de obvenciones, raciones, alimentos, limosnas y ofrendas, que cobraba en géneros, no en dinero; una parte de ellos los consumía y otra la comercializaba en México, Taxco o Acapulco. Al parecer, no pagaban por bautismos, casamientos o entierros, o al menos ningún indio habló de tales pagos en las fuentes consultadas. Respecto a servicios personales, el cura recibía la ayuda permanente de cocineras y sirvientas para su casa, así como de indios que le ayudaban para diferentes tareas, como acarreo de semillas, adornos florales o cuidado de aves y cerdos. Todo lo anterior era complementado por un salario que pagaba el encomendero de Oapan, derivado de los tributos.⁵³ Este último ingreso era previo al tercer concilio mexicano, cuando se establecieron las encomiendas, y no fue derogado por la Corona después del tercer concilio mexicano.

Con Gudiño se terminaron los consensos sobre los tipos y las tasas de derechos parroquiales. Los indios lo acusaron de establecer unilateralmente cambios, acción que causó mucha incomodidad. Por ejemplo, desde 1609 Gudiño impuso nuevas obvenciones en las cua-

⁵² Rodolfo Aguirre Salvador, "El tercer concilio mexicano frente al sustento del clero parroquial", en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 51, julio-diciembre de 2014, pp. 9-44.

⁵³ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 60.

tro pascuas (Navidad, Pentecostés, Corpus y Resurrección) que celebraba en Ozumatlán: una pierna de manta colchada, dos gallinas de la tierra y dos de castilla, por cada evento: "la cual pensión no tiene costumbre los dichos indios a dar de atrás sino sólo por la imposición que el dicho beneficiado".⁵⁴ Además, exigió que toda la ración de la parroquia se le entregara en la cabecera, pero cuando iba a las visitas, pedía gallinas y maíz de nuevo. Un testigo explicó que los curas anteriores no recibían su ración en Oapan, sino directamente en las visitas.⁵⁵ En las celebraciones de Todos Santos de Ostotipan, al considerar que no había recibido la ofrenda de manípulo debida, el cura insultó al fiscal Baltazar Jiménez, encargado de recogerla.

En la cabecera, los barrios se alternaban para preparar los alimentos del cura, y cuando éste tenía huéspedes debían aumentar el pescado y el huevo "más de lo que es costumbre darle de ración y cuando es necesario algún chile y tomates o quelites envía por ello a las huertesillas del río y se lo traen sin pagar por ello cosa alguna".⁵⁶ Gudiño pidió también pescado cada día como parte de sus alimentos, el cual debía ser grande, pues en caso contrario reñía a los mandones responsables e incluso los golpeaba con los mismos animales, para luego exigirlos más grandes. También les impuso una cuota diaria de 16 huevos.

Otro derecho parroquial era la comida de fiestas. En la del santísimo sacramento Gudiño recibía seis aves vivas, dos piernas de manteles y dos pesos en dinero, pan y fruta. Recibía también una ración semanal de 16 gallinas, que supuestamente no consumía, sino que las vendía para su propio provecho. En Tetelzingo duplicó el número de las 108 gallinas convenidas para su entrega anual. Las raciones de gallinas y el maíz, de las visitas, le eran entregadas cuando iba a oficiarles misa.⁵⁷

En Ozumatlán cobraba dos colchas de la tierra y dos de Castilla por las celebraciones de las pascuas de navidad, resurrección, del espíritu santo y la fiesta de corpus christi, para lo cual los indios debían hacer una cooperación extraordinaria, llamada "derrama". En cuanto a las misas rezadas, les cobraba dos gallinas de castilla que los fiscales recaudaban, cada vez, de alguna familia del pueblo. Las

⁵⁴ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 64.

⁵⁵ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 74v.

⁵⁶ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 104v.

⁵⁷ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 66v.

derramas para el pago de obvenciones no eran raras: el cura les cobró 60 medias fanegas de maíz extraordinarias a lo largo de tres años, recaudadas directamente de las familias. Otro exceso del cura era pedir huevos y pescado, aunque fuera día de ración de carne.

Un asunto que perturbó mucho la relación del cura con los feligreses fue el del salario del encomendero. Este ingreso fue establecido por la Corona desde la primera mitad del siglo xvi, cuando se generalizaron las encomiendas en el centro de Nueva España y consistió en la obligación de los españoles encomenderos de pagar un salario a aquellos sacerdotes encargados de evangelizar a sus indios tributarios. La obligación siguió vigente en las encomiendas del siglo xvii, a pesar de la decadencia de esta institución. En Oapan, según Gudiño, su encomendero Luis de Velasco le debía 1,200 pesos de su salario, cantidad que ahora quería cobrarles directamente a los indios, pues el encomendero se había ido a España.⁵⁸ Pero los intereses pecuniarios del beneficiado no se limitaron a los derechos parroquiales. Como otros curas de la época, Gudiño también incursionó en negocios particulares aprovechando los recursos humanos y materiales de su parroquia.

Las actividades lucrativas del clero y de los curas estaban prohibidas por los cánones y por el rey.⁵⁹ No obstante, la escasez de rentas eclesiásticas y de beneficios en la segunda mitad del siglo xvi orilló a clérigos y a curas a desarrollar negocios lucrativos, algo que ninguna autoridad pudo o quiso remediar de fondo. Un detractor notable de estas actividades fue el ex oidor de México, Alonso de Zorita, quien en la década de 1580 denunció toda una serie de prácticas que los clérigos realizaban para enriquecerse, a costa de los indios.⁶⁰ Incluso el arzobispo Moya de Contreras confirmó esas prácticas en la valoración de diversos curas que envió al rey en 1575.⁶¹ La Iglesia sobrelle-

⁵⁸ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 13v. "Que el dicho beneficiado les ha dicho que ya su señor se ha ido a Castilla que ellos le han de pagar mil y docientos pesos de salario".

⁵⁹ Aguirre, "Parroquia".

⁶⁰ Cuevas (ed.), *Documentos inéditos del siglo xv para la historia de México*, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1914, pp. 337 y 340-341. Consultado en: <https://archive.org/details/ajl4375.0001.001.umich.edu>

⁶¹ Archivo Histórico Nacional, Diversos-colecciones, 25, N. 33. "C[art]a arzob[is]po Méjico remitiendo informes sobre clérigos". Ver las descripciones de: Pero Gómez Martínez, Pedro López Buitrago, Hipólito Farfán, Garci Rodríguez, Diego García de Almaraz, Hernando Carreño, Pedro García, Alonso de Vargas, Diego de Castañón; Francisco Hernández; Juan Pardo; Joan Montaña, Diego de Soria y Francisco García.

vó el asunto callando discretamente, o bien, actuando sólo en caso de graves abusos o denuncias de parte.

Antes de llegar a Oapan, Gudiño ya se dedicaba a negocios mercantiles siendo beneficiado de Nochtepec-Pilcaya. El provisor Juan de Salamanca tuvo noticias de sus tratos y ordenó a un escribano de provincia entregar los contratos mercantiles que tuviera de ese cura, bajo pena de excomunión.⁶²

Los negocios de nuestro personaje fueron muy sentidos por la feligresía de Oapan. Sin embargo, el cura no se detuvo y combinó eficazmente la recaudación de obvenciones con negocios propios, por ejemplo, organizando manufacturas gracias a la mano de obra de sus feligreses. Una de ellas fue la fabricación de jícaras, para lo cual contrataba a feligreses de Ozumatlán para pintarlas y después venderlas. A un pintor lo maltrató porque no trabajaba como él quería.⁶³ Otra manufactura fue la de las candelas, que el beneficiado ordenaba hacer a indios de Tecuiziapan, para después venderlas en, al menos, 11 pueblos vecinos, con un valor de 365 pesos.⁶⁴ El indio principal Lucas aceptó que él mismo contaba las velas, las entregaba a los vendedores y después recogía el dinero de la venta. El cura no pagó nada a los ayudantes de los cereros y a los vendedores sólo 2 tomines.⁶⁵ Miguel García, regidor y oficial de candelas de Tequiziapan, señaló que en total trabajaron 8 oficiales y 20 ayudantes por 10 días, en la fabricación de las candelas.⁶⁶ Gudiño incluso fue acusado de no confesar a todos los indios, en cuaresma, por preferir cuidar de este negocio.

De igual forma, Gudiño aprovechó la destreza de las muchachas que iban a la doctrina, en Tetelzingo, para que hilaran el algodón en pabilos para sus candelas, e hicieran colchas, sin ninguna paga. No se trataba de un alquiler voluntario, sino de la imposición a las mujeres

⁶² AGN, Bienes Nacionales 810, segunda parte, exp. 122.

⁶³ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 62v: "estando en casa del dicho beneficiado empezó a reñir [...] a un Miguel de la Cruz, sobrino de este testigo, porque no se daba prisa a pintarle ciertas jícaras y por esto le asió de rempujones y lo llevó de una parte de la sala a otra y este testigo señaló los sitios de la sala [...] y que muchas veces sucede lo propio por otros pintores".

⁶⁴ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 12. Chilapan, Tiztla, Nochistlan, Tzonpango, Cocula, Yohuala, Tepecuacuilco, Tlachimalacac, Huitzoco, Mayalalan, Tlalcotzauhtitlan.

⁶⁵ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 44v.

⁶⁶ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 46.

de un trabajo.⁶⁷ Otras manufacturas menores fueron los canastos para el transporte de mercancías y las jaulas para las gallinas: los mozos de Teziquiapan recogían varas delgadas y las llevaban a Oapan, para que ahí otros hicieran los “cacastlis”.⁶⁸

Igualmente, el cura criaba gallinas, cabras y cerdos en los pueblos de visita. Con alguna paga o sin ella, los indios eran obligados a cuidarlos y a darles de comer. El cabildo indígena designaba al cuidador de las cabras del cura. En Tecuiziapan, todos los indios de república y de iglesia debían cuidar y alimentar a cerdos y gallinas del cura. El fiscal, los alguaciles, los cantores y las muchachas de la doctrina participaban de las faenas y ponían el maíz para alimentar a los animales. Gudiño reñía al fiscal y a los topiles o mandones de barrio, los domingos de misa que iba de visita al pueblo, si consideraba que no cuidaban bien a sus animales.⁶⁹ Otro servicio era el cuidado de caballos para el transporte de las mercancías y de las bestias de españoles pasajeros, sin paga tampoco. El beneficiado acostumbraba hospedar a españoles en las casas curales.

En cuanto a sus actividades mercantiles, Gudiño compraba telas, loza y cera para candelas, en el puerto de Acapulco, procedente del lejano oriente, utilizando a sus feligreses como cargadores. El principal socio o teniente para sus negocios era el español Francisco de Godoy, quien llevaba a los indios a vender las candelas a varios pueblos. Un testigo señaló que el cura llevaba mercancías de la nao de China, como platos y mantas, que se vendían en el pueblo, a veces por el mismo sacerdote. También declaró que obligaba a indios a ir a vender pescado y tecomates a Taxco y a México, pagándoles solamente 4 o 5 reales y 10 tomines, respectivamente, algo que consideró muy gravoso por ser lejos y tener que cargar. Para adquirir estas mercancías, Gudiño las pagaba por anticipado al cabildo de indios y después eran recolectadas en las casas de comunidad. De forma similar, los mineros de Taxco participaban del reparto de dinero para pescado. El cura imponía bajos precios para aumentar sus ganancias, sin permitir la venta directa de los indios. Los indios eran reunidos para recibir instrucciones del sacerdote.⁷⁰ La entrega de este alimento por los indios debía ser rápida, a riesgo de ser maltratados: “cuando

⁶⁷ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 58.

⁶⁸ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 54v.

⁶⁹ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 45.

⁷⁰ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 65.

le envían dineros de las minas para pescado se lo reparte y si no se lo dan luego los aporrea y maltrata por ello.”⁷¹ Otro testigo señaló que el cura también enviaba melones fuera del pueblo.⁷² Gudiño llegó incluso a enviar venados a México.

La vida social y afectiva de Gudiño

A pesar de la lejanía de México y de administrar en un ámbito predominantemente indígena, Francisco no renunció a tener una vida social y afectiva conveniente para él, no comparable a la que tuvo en la capital novohispana, por supuesto, pero sí suficiente para no sentirse aislado del mundo urbano y de los españoles. Para los clérigos que obtenían parroquias periféricas no fue fácil la decisión de trasladarse a ellas, pues se alejarían de los ámbitos y círculos sociales en donde habían crecido, estudiado y convivido durante años. Gudiño estableció su círculo social con dos grupos básicamente: los españoles que transitaban en el camino México-Acapulco y la nobleza indígena de Oapan.

En las casas curales, el cura vivía con una española entrada en años, Isabel Moreno, posiblemente su ama de llaves, y una esclava negra, Felipa. En cuanto a españoles, el más allegado era Francisco de Godoy, su amigo y socio de negocios, quien también vivía en el distrito de la parroquia. Tenía contactos con otros españoles, cuyos nombres desconocemos, que iban de paso recorriendo el camino entre México, Taxco y Acapulco. La relación con ellos era diversa: socios de negocios, clientes, compañeros de convivencias y de fiestas ocasionales. Un grupo señalado era el de los soldados que iban o regresaban del fuerte de Acapulco, a quienes les vendía alimentos y les ofertaba servicios personales de los indios, incluyendo ahuyentar los mosquitos. Además, el clérigo acostumbraba pasar tiempo con ellos cuando se hospedaban en algún pueblo de la parroquia, como Ozumatlán. A decir de algunos indios, en esas convivencias había también mujeres que acompañaban a los militares y con las que convivía también el sacerdote.⁷³

⁷¹ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 12v.

⁷² AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 49v.

⁷³ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 97v.

Otros españoles con quienes se relacionaba eran los tratantes de géneros locales, que visitaban al cura para comprar a los indios pescados, gallinas u otras mercancías, con la intermediación del cura. Igual que ocurría con los soldados, estos mercaderes acostumbraban hospedarse por varios días en Oapan y debían ser atendidos por los indios, por orden de Gudiño, quien socializaba con ellos; a los más cercanos los recibía en las casas curales, en donde había comida, bebida, conversaciones a gritos, se tañía la guitarra, se cantaba e incluso se bailaba.⁷⁴

Respecto a la nobleza indígena, varios indios declararon que el beneficiado visitaba con frecuencia la casa del cacique Miguel de Santiago. Sin embargo, lo que provocó más inquietud en la feligresía no fue lo anterior, hasta cierto punto normal en las parroquias de indios, sino el tipo relación que el sacerdote guardaba con su esposa, Sebastiana. Martín Lorenzo, antiguo alguacil mayor, vio a la cacica, aun viviendo el gobernador, salir de la casa cural. En esa ocasión Martín advirtió a la noble que informaría a su esposo de ese evento, que consideró injustificable, ordenándole recogerse en su casa, a lo cual Sebastiana le pidió no hacerlo pues sólo había ido a ver a la criada del cura. Martín agregó que después vio muchas veces a Gudiño ir y venir de casa de la cacica.⁷⁵

Luego del deceso del cacique, la relación del cura y la cacica se estrechó. A juzgar por los señalamientos de varios indios y el silencio del sacerdote ante los mismos, es muy probable que Sebastiana se convirtiera en su amante, manceba, en palabras de esa época, y en una especie de consejera política. Esto último, como derivación del papel que antes jugó el cacique Miguel. Los feligreses pudieron observar a Gudiño en repetidas ocasiones cruzar la plaza principal para ir a la casa de la cacica. Incluso, según testimonios de algunas indias sirvientas de Sebastiana, ésta aconsejaba al cura pedirles más pescado, apostando a que por miedo se lo darían.⁷⁶ Es posible que el cura haya trabado también negocios con la cacica o, al menos, recibir su ayuda para almacenar maíz en la troje del extinto cacique. Un indio principal especialmente confrontado con el cura fue Francisco de Ircio, hermano del cacique gobernador. ¿La razón? Ircio había sospechado de la

⁷⁴ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 97.

⁷⁵ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 107v.

⁷⁶ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 97v.

relación amorosa desde que vivía su hermano y los vigilaba desde entonces.⁷⁷

Al parecer, los encuentros públicos del cura y la cacica comenzaron a ser más frecuentes, como sucedió en la iglesia parroquial en donde se sentaban juntos, a la vista de todos, departiendo amigablemente, lo que a los ojos de sus detractores constituía un verdadero escándalo, pues incluso Gudiño tocaba a su amante entre las piernas: “nunca han visto cosa semejante en los sacerdotes que han tenido porque han sido muy venerables”.⁷⁸ Cura y cacica también asistían juntos a las fiestas de las visitas, como la del santísimo sacramento en San Miguel. Los indios principales de la cabecera asistieron en grupo, al igual que la cacica, quien acompañó a Gudiño y a sus amigos españoles. El sacerdote incluso arreó personalmente el caballo en donde montaba Sebastiana.⁷⁹ Es evidente que el clérigo la integró a su círculo español, señal de distinción que no parece haber hecho con ningún otro indio. En Teteltzingo, el cura pidió honras para su “amiga” en la fiesta del santísimo: pidió darle primero a ella rosas y candela antes que a nadie, pero al considerar que no se las dieron pronto, arrebató la candela a un indio alcalde. También hay que destacar la posición de la cacica: aceptaba públicamente su cercanía con el cura, por un lado, y esperaba quizá el mismo tratamiento de mujer noble del partido que había recibido antes de enviudar, objetivo que ahora esperaba conseguir de su relación con Gudiño.

En los pueblos de visita, el párroco acostumbraba hospedarla en casas de indios principales. En Tecuiztliapan, por ejemplo, la albergó en casa de Toribio García. Un problema surgió cuando el cura envió de comer, de sus propios alimentos, a Sebastiana, causando el enojo del indio principal al sentirse menospreciado en su hospitalidad. Luego de este incidente, García difundió que el cura visitó a la viuda la noche siguiente en su casa, lo cual molestó mucho a Gudiño y lo mandó a encarcelar. Sin embargo, otros principales confirmaron ese suceso. En respuesta, el cura envió a dos regidores a tomar declaraciones a indios de Oapan sobre el caso, para aclarar todo. Ahí, alcaldes, regidores, al-

⁷⁷ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 100v: “maltrataron mucho a don Francisco [...] porque [...] tenía cuidado de si visitaba o no a la dicha cacica por ser su cuñada”.

⁷⁸ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 93.

⁷⁹ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 97v.

guaciles mayores y guardas confirmaron que había ido a ver a una enferma, pero también que fue disfrazado a casa de la cacica.⁸⁰

Las críticas de la feligresía contra esa relación fueron en aumento, al igual que la ira de Gudiño, a tal grado que los confrontó personalmente: citó a los indios de república, bajo la sombra del gran árbol de la plaza principal de Oapan, para reclamarles, expresar que a nadie perjudicaba y que incluso la podía llevar a vivir con él. Según un testigo, el cura les reclamó:

porque razón me ponéis capítulos tratando de que estoy o tengo por mi manceba a la cacica de este pueblo [...] por ventura es vuestra hija, otra mujer, otra parienta, otra amiga o manceba, decídmelo y si no es nada de esto que se os da a vosotros [...] si quiero la podré traer y tener en mi casa y sustentarle sus hijos [...].⁸¹

Gudiño también fue señalado de asediar a otra india joven de Ozumatlán: Juana Cuato, quien declaró el acoso frente al gobernador e indios principales de todos los pueblos, reunidos en cabildo.⁸² Este suceso debe tomarse con reserva, pues después Juana cambió un poco su versión, explicando que no estaba segura de haber oído la voz de Gudiño. Con todo, aun suponiendo que fue una calumnia, refleja que los indios aprovecharon la simpatía que el cura tenía con un sector de mujeres de la parroquia para atacarlo.

El amor y la política también se combinaron en Oapan. La desaparición del cacique Miguel cambió la situación política de su familia, disminuyendo su poder, al igual que el de Gudiño, a quien no le fue fácil aceptarlo, no obstante que la cacica Sebastiana le habría advertido que no riñese a los indios, pues eran belicosos y “no tendría quien le ayudase porque ya era muerto don Miguel de Santiago marido de la dicha cacica y gobernador del dicho pueblo de Oapan que era quien le podía favorecer”.⁸³ La cacica fue clara: con su esposo fallecido, la situación política había cambiado.

Sebastiana se convirtió en una especie de consejera política del párroco, quien pretendió llenar el vacío de poder dejado por el cacique. Los indios señalaron que la viuda le recomendó moderarse en

⁸⁰ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 115v.

⁸¹ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 95.

⁸² AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 62v.

⁸³ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 53.

sus regaños, advirtiéndole que de otra manera le pondrían capítulos: “y esto fue parte para que el dicho beneficiado se enojase e irritase y así empezó a decir que quién había de ser el que le había de poner capítulos, si habían de ser los caudillos, los alcaldes y oficiales”.⁸⁴ Pero la moderación recomendada no surtió efecto en Gudiño, quien fue más beligerante: “cuando está con la dicha su manceba tratan los dos contra ellos y en saliendo de allí viene muy enojado a la Iglesia a contarlos y a examinarlos [...] es causa la dicha su manceba de revolver el pueblo con el dicho beneficiado”.⁸⁵ Incluso la señalaron de ser la causa del encarcelamiento de dos indios principales, por orden del cura.

La confrontación con los indios de república

Entre 1611 y 1612 Oapan se convirtió en un campo de batalla política al romperse los equilibrios antiguos. La muerte del cacique, la alianza del cura con la cacica, las imposiciones en los derechos parroquiales, los abusos por los negocios del clérigo, sus maltratos a los feligreses y la suspensión del salario del encomendero fueron una mezcla que culminó en cruento enfrentamiento.

Desde la muerte del cacique gobernador comenzaron a manifestarse inconformidades de los indios de república, sector que, de ser colaborador, gracias al poder del primero, se convirtió en el principal detractor del beneficiado. La inconformidad de la feligresía se canalizó básicamente a través de ellos. Cabe destacar que el pleito provocó una mayor unión de los miembros del cabildo, en donde estaban representados todos los pueblos de la parroquia. Este fenómeno fue advertido por la cacica viuda y así lo expresó a Gudiño, quien, como ya se mencionó, desestimó el poder de sus opositores y decidió confrontarlos.

Por su parte, los indios de república realizaron una junta específica para acordar las denuncias que formularían contra el cura ante la mitra.⁸⁶ Advertido, Gudiño comenzó una serie de reclamos, insultos e incluso castigos a diferentes miembros del cabildo. La situación se agravó cuando se abrió el proceso judicial en México, iniciándose una

⁸⁴ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, ff. 49-49v.

⁸⁵ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 93.

⁸⁶ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 34.

averiguación a cargo de un juez comisionado enviado a la parroquia por el provisor general del arzobispado.

En Oapan, los feligreses comunes también sufrieron las consecuencias del pleito. Según varios testigos, durante los sermones, Gudiño los insultaba y los retaba a esforzarse en el pleito, advirtiéndoles que si no lo echaban del pueblo él bailaría,⁸⁷ trasgrediendo incluso las reglas canónicas al revelar secretos de confesión, algo que le sería sancionado por la mitra.⁸⁸ La inconformidad se extendió a todos los pueblos de la parroquia. En respuesta, el cura decidió encararlos y denostarlos públicamente. A decir de un testigo, el sacerdote expresó: “cuando me enojo no me responda nadie porque me vuelo como un tigre y si me enojáis mucho daré a alguno algún golpe que le pese y no se me da nada que pongáis capítulos”.⁸⁹ Pero los indios de república no se amedrentaron y solicitaron incluso que Gudiño saliera de la parroquia.⁹⁰

El ambiente de la parroquia empeoró con la decisión del cura de acabar con la autoridad del cabildo. Las iglesias de Oapan se convirtieron en tribunas políticas para discusiones, afrentas y amenazas. Durante unos sermones de Pentecostés y Corpus, por ejemplo, el cura advirtió que regresaría absuelto de su juicio en México.⁹¹ En la fiesta de la Ascensión declaró ante la feligresía que sus acusadores morirían y él los enterraría.⁹² Francisco Sánchez lo acusó que en otras misas los amenazó con enviarlos a trabajos forzosos.

El beneficiado intimidó por igual a los indios dirigentes de las visitas, como a Gaspar Diego, de Tetelzingo, firmante de los capítulos, durante una fiesta del santísimo sacramento, tachándolo de bellaco y expresándole que la noble era su mujer, a quien le debía su rango.⁹³ En Ostotipan, en las celebraciones de Todos Santos, insultó al fiscal Baltazar Jiménez considerando que no había recibido la limosna debida.⁹⁴

Otra forma de minar la autoridad de los indios de república fue romper sus varas de justicia, símbolo de su autoridad. En Ozumat-

⁸⁷ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 92.

⁸⁸ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 93.

⁸⁹ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 27.

⁹⁰ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 93v.

⁹¹ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 95v.

⁹² AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 11.

⁹³ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 62.

⁹⁴ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 62v.

lán, “a don Juan Evangelista, alcalde, públicamente, delante de muchos, le arrastró, haciéndole pedazos la manta arrojándole el sombrero en el suelo llamándole de puto y que le había de quitar la vara”.⁹⁵ E hizo lo mismo con otros indios del cabildo. Este tipo de acciones no fueron raros en la época.⁹⁶

Un desencuentro más se dio cuando llegó el juez de la mitra para interrogar a los indios sobre las denuncias. Algunos principales fueron con Gudiño para avisarle, pero éste los detuvo antes de que llegaran a su casa y les prohibió ir a su morada en el futuro, amenazándolos con venderlos en un obraje de México si persistían en ello.⁹⁷ También desestimó el poder del juez de México, preguntado a los indios “que qué le había de hacer”.⁹⁸ Según indios de Tecuiziapan, el cura manifestó que cuando se enojaba era como el diablo y querría matar indios, que éstos eran como perros y que su señor, el encomendero Velasco, ya había muerto.⁹⁹

Estas acciones de Gudiño provocaron que los indios le formularan nuevas denuncias. La reacción del clérigo no se hizo esperar: ordenó encarcelamientos e incluso propinó castigos físicos personalmente. Durante un jueves santo en Oapan, un fiscal se ausentó por un tiempo de la guardia del monumento dedicado al santísimo sacramento en la iglesia y, al regresar, el cura lo regañó y le preguntó por qué se había ido. El fiscal le explicó que por una necesidad, pero el cura lo calificó de “bellaco borracho” para luego ordenar que lo azotaran 10 veces, quitándole el cargo de fiscal.¹⁰⁰ Otros indios de república de Tetelzingo denunciaron acciones similares: “Que el dicho beneficiado azota a los alcaldes, fiscal y regidores públicamente”.¹⁰¹

No faltaron pretextos al beneficiado para atemorizarlos: en Tecuiziapan unos indios se demoraron en llevar unos arreglos florales. Gudiño los insultó y a Miguel Baltasar le quitó su vara, con la que le pegó hasta romperla. El ofendido le advirtió que se quejaría con el juez, a lo cual el cura respondió con golpes: “y dándole con-

⁹⁵ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 11v.

⁹⁶ Sonya Lipsett-Rivera, “Los insultos en la Nueva España en el siglo xviii”, en: Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. III. El siglo xviii: entre tradición y cambio*, México, El Colegio de México, 2005, p. 483.

⁹⁷ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, ff. 116-116v.

⁹⁸ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 118.

⁹⁹ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 93v.

¹⁰⁰ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 72v.

¹⁰¹ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 17.

tra una pared le lastimó mucho el ojo derecho y el rostro dejándolo acardenalado".¹⁰² Esteban de Gaona, mandón de barrio y capitulante también, fue golpeado, pateado e incluso mordido en el cuello por el cura, según un testigo, en castigo por no haber entregado oportunamente pescado: "los trata muy mal porque piden contra él".¹⁰³

Otra estrategia del cura para desautorizar a sus capitulantes fue exhortar a los indios comunes a ya no entregar el tributo del encomendero y del rey, argumentando que se lo quedaban los primeros. Quiso dividir a los feligreses y enfrentarlos entre sí. Es entendible que los fieles se mostraran renuentes a ir a la iglesia.

Gudiño ante la justicia eclesiástica

La conmoción causada en los oficiales de república de Oapan muestra que el párroco afectó seriamente su autoridad y su honor, por lo que decidieron unirse estrechamente para denunciarlo ante los tribunales eclesiásticos del arzobispado de México. La estrategia fue probar sus conductas impropias con testigos de todos los pueblos que conformaban la parroquia. Tenían a su favor la consolidación de los tribunales eclesiásticos y la normalización de los jueces visitadores,¹⁰⁴ instancias muy importantes para el gobierno arzobispal de las parroquias.

Después de las averiguaciones, el juez comisionado enviado por la mitra entregó los autos resultantes a los indios de república, quienes nombraron a un procurador ante el provisorato para dar seguimiento a su juicio en la capital. Poco después, el juez provisor ordenó a Gudiño trasladarse a las casas arzobispaes para responder personalmente por los cargos en contra. Ya en la capital, fue encerrado en la cárcel arzobispal e interrogado por los jueces. Sin embargo, logró pronto que el provisor lo liberara, aunque prohibiéndole salir de la ciudad.¹⁰⁵

El sacerdote negó la mayoría de las acusaciones, como cabría esperar, calificándolas de "disparates de borrachos" y sólo aceptó al-

¹⁰² AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, ff. 116v-117.

¹⁰³ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 92v.

¹⁰⁴ Al respecto puede verse el trabajo Jorge E. Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México 1528-1668*, México, Porrúa/Universidad Iberoamericana, 2004.

¹⁰⁵ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 145.

gunas, justificándose con la indisciplina de los indios. Declaró que los reprendía porque ni en las misas dominicales ni en las fiestas acudían todos, como eran obligados. Gudiño aceptó haber expresado que el rey prefería la salvación de sus almas que el tributo.¹⁰⁶ No pudo disimular su animadversión contra los indios pues en una carta dirigida al provisor los calificó de belicosos, borrachos y calumniadores, a quienes debía obligar a ir a misa y demás celebraciones: "sólo por esta causa los dichos indios están mal conmigo y no por agravio ninguno que yo les haya hecho, habiendo de ser yo premiado por lo susodicho y ellos castigados".¹⁰⁷ Los consideró enemigos de la fe e idólatras. El cura agregó que el corregidor y su teniente, a quienes pidió su intervención en el conflicto, se abstuvieron debido a la agresividad de los indios.¹⁰⁸ En tanto, el procurador de los indios solicitó no se autorizara a Gudiño regresar a la parroquia por el riesgo de su venganza.

En otras de sus respuestas, el cura explicó que era costumbre pedir servicios personales a los indios, aceptó que tenía cabras y que se las cuidaban sin paga, pero que era una práctica antigua en la parroquia. Admitió haber criado cerdos, pero arguyó que eran para su propio consumo. Sobre el comercio con géneros comprados en Acapulco, ante tantos testimonios, tuvo que confesar que sí había revendido mercancías, aunque negó haber empleado los servicios de sus feligreses. Al preguntársele si ordenaba a las indias de doctrina le hilasen pabilo para velas, que luego vendía, el cura confesó que lo hizo tres veces, pero que las velas habían sido para uso de la iglesia, y no para granjería.¹⁰⁹ Por otro lado, reconoció haberse ausentado dos veces, para ir a México y al puerto de Acapulco, dejando a un ayudante sin licencia, por lo cual fue reprendido por el provisor. También aceptó ignorar si su ayudante había o no confesado a los indios mediante un intérprete.

El sacerdote rechazó haber pedido, además de la ración de carne habitual, pescado y huevo extras, así como maltratarlos si no obedecían. También negó pedirles, además de la ración semanal de viernes y sábados, los 16 huevos diarios, para comer y cenar, así como todas las amenazas supuestas que profirió en la iglesia. En cambio, sí admitió recibir obvenciones especiales en ciertas fiestas del año de

¹⁰⁶ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 139.

¹⁰⁷ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 148.

¹⁰⁸ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 148.

¹⁰⁹ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 134.

Ozumatlán, pero advirtiéndolo que era por costumbre y que él aceptó recibir menos, para “aliviarlos”.¹¹⁰ Negó hacer reparto de dinero para rescatar pescado a bajo precio y hacer negocios con españoles; aceptó haber regañado a los de Ozumatlán porque no acudían en semana santa y pascua a la cabecera, aclarando que ninguno obedecía: “como ministro cuidadoso las veces que faltan en los tales tiempos los naturales del dicho pueblo, que es ordinario faltar todos, les ha reñido y reprendido por ello”.¹¹¹

Gudiño también reconoció haber azotado a indios que no cuidaron bien del monumento de semana santa: “pero que no les dio con sus manos sino que les hizo dar a cada uno seis azotes [...] salió de la iglesia y cuando volvió como no halló ninguno envió por ellos donde se estaban emborrachando y los reprendió a hizo azotar como dicho tiene”.¹¹² Sobre las acusaciones de obviaciones excesivas, respondió que sí cobraba esas tasas pero que era así la costumbre del partido y no impuesta por él. Respecto a las amenazas a los principales de Tequizaipan, cuando éstos lo fueron a buscar a su casa, las negó: “no se puede presumir de este confesante que decía tales disparates”.¹¹³

El asunto de la cacica fue uno de los más mencionados en el juicio. Aunque el cura negó tener una relación ilícita con ella, los testimonios ofrecieron diversos detalles que prueban un vínculo diferente con respecto al resto de las mujeres de la parroquia. Al ser interrogado sobre por qué había enviado de su propia comida a la cacica, Gudiño respondió que algo así hacía con otras mujeres de los principales, como una deferencia a su jerarquía:

envió de comer a la dicha cacica de su mesa como lo ha hecho otras muchas veces en vida de su marido y después de viuda y lo propio hizo a las mujeres de los alcaldes del propio pueblo porque este confesante, por acariciar y tener gratos a los principales, tiene de costumbre casi de ordinario regalar de su mesa a los principales y alcaldes y a sus mujeres y al gobernador [...].¹¹⁴

¹¹⁰ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 132v.

¹¹¹ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 133.

¹¹² AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, ff. 135-135v.

¹¹³ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 142v.

¹¹⁴ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 142v.

Empleando también los procedimientos de la justicia eclesiástica para defenderse de sus acusadores, Gudiño obtuvo de la mitra la autorización para que se enviara a otro juez comisionado para levantar testimonios a su favor con testigos de Tepecuacuilco, parroquia vecina de Oapan, documentación que aún no conocemos, pero se infiere el sentido general de su contenido en descargo del sacerdote.¹¹⁵ Cuando estos testimonios fueron pasados a las manos de los indios denunciantes para su conocimiento y respuesta, como la ley prevenía, los retuvieron en su poder el mayor tiempo posible con el fin de retrasar la sentencia y el posible regreso del sacerdote a la parroquia, por lo cual Gudiño protestó.¹¹⁶

El provisor Juan de Salamanca halló culpable al cura de malos tratamientos a varios indios, de hacer negocios lucrativos, de pedir servicios personales para los mismos, de exigir géneros y mercancías ilegalmente, así como de revelar secretos de confesión públicamente. En cambio, fue absuelto de las denuncias de no confesar en cuaresma, de amenazarlos con vengarse, de maltratarlos en misa, de azotar a los indios y de tener relaciones ilícitas con la cacica.¹¹⁷ El cura fue sentenciado entonces a pagar una multa y los costos del juicio.¹¹⁸ En octubre de 1612, el provisor aceptó que una vez que Gudiño pagara, podría regresar a la parroquia.¹¹⁹ Poco después, y de acuerdo con los rasgos de su personalidad trazados hasta aquí, el clérigo aún tuvo el coraje de solicitar el embargo de tributos de los indios para poder cobrar el salario que el encomendero le debía.¹²⁰

Cabe apuntar que entre 1611 y 1612, cuando sucedió el conflicto, gobernaba el arzobispado fray García Guerra, quien murió en febrero del último año. Cuando se dictó sentencia, ya gobernaba el cabildo en sede vacante. ¿Favoreció ese contexto una sentencia menor y la permanencia del cura en Oapan? Posiblemente.

¹¹⁵ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 169.

¹¹⁶ AGN, Indiferente Virreinal, caja-exp. 3880-012, Civil. Año 1612, f. 1.

¹¹⁷ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, ff. 11-13v.

¹¹⁸ AGN, Indiferente Virreinal, caja-exp. 5435-010. Civil. Año 1613, f. 1. El salario del juez y sus oficiales ascendió a la suma de 300 pesos de oro común, que para 1613 ya estaban pagados.

¹¹⁹ AGN, Bienes Nacionales, leg. 443, exp. 1, f. 171.

¹²⁰ AGN, Indiferente Virreinal, caja-exp. 4889-071. Clero Regular y Secular. Año 1612, f. 1.

Algunas reflexiones finales

Profundizar en las trayectorias de vida del clero parroquial novohispano, en las diferentes etapas históricas, tiene varias ventajas. En el caso de los inicios de la reforma tridentina, por ejemplo, su análisis nos permite conocer cómo los curas asumieron su papel de transmisores de los preceptos conciliares en combinación con sus propios conceptos de parroquia y sus intereses personales. Todo ello contenido en una sola gestión parroquial. Conocer de qué maneras se concretó el arsenal de disposiciones tridentinas, conciliares y monárquicas que se decretaron en la segunda mitad del siglo *xvi* es una tarea pendiente de gran relevancia sin duda. Para ello, una ventana idónea es estudiar las gestiones de los curas beneficiados, pues de su eficacia o displicencia dependieron, en última instancia, la instrumentación de esas disposiciones.

Una gestión parroquial dependió, en buena medida, de la capacidad de los curas para conciliar o negociar los términos de su administración con los dirigentes locales involucrados. El ejemplo de Francisco Gudiño en Oapan es claro al respecto: su amistad y alianza con el cacique gobernador le permitió establecer sus propias condiciones ante la feligresía, modificando acuerdos logrados por sus antecesores, generando tensiones en los pueblos y los indios de república. Todo ello salió a la luz con la desaparición del cacique, cuando la inconformidad se manifestó abiertamente. Pero ni así el cura quiso cambiar su forma de gobierno parroquial, fiel a la concepción profundamente patrimonialista de beneficio curado.

Así, el análisis de una administración parroquial debe tomar en cuenta la personalidad de los curas, sus ambiciones personales y sus hábitos mundanos, pues fueron factores que también pesaron en los resultados de cada gestión. Los curas, como es comprensible, combinaban su presumible vocación pastoral con sus intereses particulares, sus prejuicios y sus gustos. La multifacética personalidad de Francisco Gudiño nos permite saber que su condición de cura no le impidió tener amantes, producir manufacturas, comerciar con géneros del lejano oriente u organizar fiestas con españoles que pasaban por Oapan. Todo ello sin abandonar su deseo de disciplinar a los indios según los mandatos conciliares y su autoridad de cura beneficiado.

Otro aspecto que debe destacarse aquí es la complejidad de la labor de los curas de indios de inicios del siglo *xvii*, labor condicionada

a varios factores, tales como: la organización interna de los pueblos de indios y sus costumbres, los problemas de comunicación con el clero parroquial si no dominaba los idiomas hablados en cada parroquia, el tipo de relación con la élite indígena local, la disposición de los indios para negociar y acordar los tipos y montos de los derechos parroquiales, o bien, la autoridad, o no, de los cabildos de indios, para cumplir con las obligaciones parroquiales que la ley les marcaba.

Finalmente, cabe una reflexión sobre el papel de la mitra en el desempeño de los curas de indios. Sin duda, los arzobispos y sus jueces no ignoraban ninguna de esas problemáticas de los pueblos ni los intereses mundanos del clero parroquial, pero eran realidades ineludibles que debían afrontarse y sobrellevarse para establecer un mínimo de orden en el campo parroquial. Además, la mitra del arzobispado era parte importante en la defensa y consolidación de un estamento eclesiástico novohispano que tenía pocas décadas de existencia y que estaba en plena fase de consolidación ante la sociedad y la Corona. Los curas beneficiados son buen ejemplo de este proceso. La solución de la mitra, en sede plena o vacante, fue una aplicación moderada, o muy moderada, de la justicia eclesiástica ante desórdenes causados por curas como Gudiño. La autorización a éste de regresar a Oapan, a pesar de ser declarado culpable de varios excesos y delitos, es un claro indicio de la política tolerante de las máximas autoridades eclesiásticas ante la necesidad de formar un estrato de curas beneficiados con experiencia y autoridad que mantuviera la red parroquial en funciones que con tanto esfuerzo se había establecido en el siglo xvi.

CARTOGRAFÍA DE LA VIDA DE DIEGO PELÁEZ:
LÍNEAS DE VIDA DE UN ECLESIAÍSTICO EN EL OBISPADO
DE PUEBLA Y SUS PROYECCIONES (C. 1630-1714)

FRANCISCO JAVIER CERVANTES BELLO
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Gaby Wood, en su artículo periodístico “El Premio Nobel de Annie Ernaux o el valor público de nuestras historias íntimas”, resaltó que todos necesitamos pequeñas historias, pues de ellas está hecha la literatura y la vida.¹ Animado por esta perspectiva, me aventuré en este escrito con el propósito de esbozar la trayectoria de vida de Diego Sánchez Peláez, a su paso por la Iglesia y la sociedad de Puebla. Aunque no contaba con ningún aspecto íntimo con el cual construir una biografía propiamente dicha, sí había en los archivos públicos rastros para construir partes de su actividad, líneas de su trayectoria en colectividad y esbozar los rasgos de su singularidad. Aunque las narrativas de las vidas de los eclesiásticos tienen una larga tradición, y han representado un atractivo al mostrar las primeras grandes colecciones de vidas “ejemplares” (desde santos y venerables hasta breves síntesis de virtudes de religiosos y beatos),² nuestro propósito es muy diferente. Buscamos en los registros establecer cuáles fueron los movimientos constitutivos en su vida, aproximarnos a sus conexiones, a

¹ *The Guardian*, 8 de octubre de 2022. La premiada nobel francesa recibió la presea debido a su lenguaje llano, accesible al público y sumamente realista, pues narra episodios de su vida con la intensidad de la vivencia del punto de vista de la primera persona, aunque haciéndolo, como declara, con la certeza de que se trataba de vidas comunes.

² Un ejemplo de esta prolija producción de vidas de eclesiásticos es la *Biografía eclesiástica completa: vidas de los personajes del Antiguo y Nuevo Testamento, de todos los Santos que venera la Iglesia, Papas y eclesiásticos célebres por sus virtudes y talentos en orden alfabético* / [bajo la dirección del Sr. D. Basilio Sebastián Castellanos de Losada]; revisada por una comisión nombrada por la autoridad superior eclesiástica, Madrid, Eusebio Aguado, 1848 y 1868, 30 vols., Biblioteca Nacional de España, Signatura1/32188.

sus tiempos, a sus duraciones y a la contracción de hábitos, como formas sociales de su comportamiento, que lo definieron o determinaron su vida. Rastreamos, asimismo, los encuentros y los itinerarios de su vida para averiguar cómo se entrecruzó con otras formas de existencia, con las que se constituyó conjuntamente. Buscamos sin duda su particularidad, pero destacando el modo en que se incrustó en una realidad ya constituida, a la que se enfrentó como sacerdote, como cura y como prebendado de la catedral de Puebla. Es decir, pretendemos mostrar cómo formó y desarrolló su modo de existencia en su encuentro con la Iglesia; con qué elementos antes de su individuación se encontró, previos a su delimitación como persona (pre-personales), con qué fuerzas sociales y situaciones materiales interactuó; cuáles fueron los vectores de subjetivación que atravesaron su existencia, ante los cuales reaccionó con sus movimientos personalizados.³

³ Con las piezas que tenemos tratamos de mostrar los elementos que conformaron su individuación, que originaron sus reacciones, ciertos plegamientos o hábitos hacia determinadas formas de hacer las cosas que lo caracterizaron. Al respecto, se retoman las propuestas de Deleuze. Véase: Gilbert Simondón, *La individuación: a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires, Ed. Cactus, 2015 y Gilles Deleuze, *El pliegue: Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós, 2012. En estricto sentido no tomamos el concepto de barroco como una categoría de Historia del arte, sino en la idea filosófica conceptual derivada de Deleuze y adaptada como elemento explicativo en *El Pliegue...*, como la producción del espacio a la vez interior y exterior, objetiva y subjetiva. Como plantea Deleuze: "El Barroco no remite a una esencia, sino más bien a una función operatoria, a un rasgo. No cesa de hacer pliegues. No inventa la cosa: ya había todos los pliegues procedentes en Oriente, los pliegues griegos, romanos, románicos, góticos, clásicos... Pero él curva y recurva los pliegues, los lleva hasta el infinito, pliegue sobre pliegue, pliegue según pliegue. El rasgo del Barroco es el pliegue que se va hasta el infinito. En primer lugar, el barroco diferencia los pliegues según dos direcciones según dos infinitos, como si el infinito tuviera dos pisos: los repliegues de la materia y los pliegues del alma. Abajo, la materia es acumulada según un primer género de pliegue, después organizada según un segundo género, en la medida en que sus partes constituyen órganos 'plegados diferentemente y más o menos desarrollados'. Arriba, el alma canta la gloria de Dios en la medida en que recorre sus propios pliegues, sin llegar a desarrollarlos enteramente, <<pues van hasta el infinito>> [...]. A cada piso le corresponde precisamente un laberinto: el laberinto del continuo de la materia y sus partes, el laberinto de la libertad del alma y sus predicados. [...] Se necesita una <<criptografía>> que, a la vez, enumere la naturaleza y descifre el alma, vea los repliegues de la materia y lea los pliegues del alma". Guilles Deleuze, *El Pliegue...* p. 11. Por otra parte, preferimos la utilización del término individuación al de individualidad. Comúnmente la individualidad se entiende básicamente como resultado de una introspección, una reflexión construida principalmente a partir de la mirada interior, de una tecnología del Yo, que parte de la persona, y que lo hace un ser único. La individuación resulta de la interacción con el mundo exterior (objetos, espacios y técnicas) y con la vida (humana, vegetal, animal), mediante los cuales se crea un modo de existencia y se contraen ciertos hábitos.

La primera fase constitutiva en la vida de Diego Sánchez Peláez correspondió al periodo entre la década de 1650-1660, que pertenece aproximadamente a la fecha de su formación e inicial desempeño clerical. Esta etapa la consideramos meramente incidental para nuestros propósitos; sin embargo, hay que señalar que, durante este momento, el clérigo adquirió sus elementos más sólidos, a través de sus estudios en el Colegio del Espíritu Santo, en la ciudad de Puebla. Poco sabemos de estos años, pero posiblemente tanto su orfandad como las prácticas de formación jesuítica fueron importantes para la conducción de su vida. El apego al Colegio se reflejó por la necesidad de vivir cerca de su ámbito espacial, por lo que emplazó su casa a un costado de él. Nosotros nos centraremos en otros tres momentos constituyentes: su labor como párroco (c. 1660-1682), su paso por el cabildo de la catedral de Puebla (1682-1714) y la pervivencia de sus deseos después de su muerte, a través de la obra pía que fundó.

Las líneas iniciales

Una cartografía,⁴ en el sentido que aquí empleamos, es colocar las líneas de vida de nuestro personaje en relación con las del conjunto de fuerzas sociales dominantes, de situaciones comúnmente aceptadas, prevalecientes, validadas y reconocidas en un momento histórico dado. Un *socius*⁵ o medio social ante el cual creó un plan peculiar propio, que conllevaba la formación adquirida. La cartografía no es un calco, no es remarcar u ordenar lo ya enunciado en las fuentes, es un intento por trazar una línea en movimiento, la manera en que se construyó un modo existencial, donde la atención se centra en sus accidentes, sus bifurcaciones y entronques en la orografía de otras

⁴ Sobre este uso del concepto de cartografía véase Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2020. También puede verse Claudia Luz Piedrahita Echandía, "La cartografía: enfoque crítico y experimentación metodológica para el estudio de las realidades sociales", en Claudia Luz Piedrahita Echandía, Pablo Vommaro y Xabier Insausti Ugarriza (Coords.), *Indocilidad reflexiva: El pensamiento crítico como forma de creación y resistencia*, Buenos Aires, FLACSO, 2018, pp. 123-132.

⁵ Sobre la caracterización del *socius* para referirse a este conjunto de elementos que actúan en un determinado sentido y que preforman la singularidad de un modo de vida social con base en un eje (por ejemplo, la Tierra, el Déspota o el Capital), véase Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 2017, donde se emplea el término como parte del análisis de modelos históricos, especialmente en el capítulo III. "Salvajes, bárbaros, civilizados", pp. 145 y ss.

vidas, en las circunstancias de un paisaje común, agenciamientos colectivos de enunciación,⁶ pero a partir de los cuales edificó la originalidad, de la ruta que tomó. En este sentido, buscamos esbozar la micropolítica⁷ de sus deseos, la producción de su subjetividad,⁸ su individuación,⁹ y sus proyecciones después de su muerte, la pervivencia de sus hábitos, que institucionalizó a partir de una fundación pía, y en legado de una casa, cuyas formas constructivas marcaron la introducción de un estilo.

Ya en su etapa como cura beneficiado, tenía en claro sus intenciones cuando invirtió su plusvalía en edificaciones de iglesias. A partir de los ingresos de los que supo hacerse, de las comisiones, puestos y privilegios de su situación como presbítero, buscó un ascenso en la

⁶ Retomamos la conceptualización de agenciamientos colectivos de enunciación, en relación a la forma en como disponen, se apropian y evocan la realidad en una sociedad determinada. Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, *passim*. En éste, como en otros trabajos, utilizamos conceptualizaciones que consideramos como apropiadas para ser utilizadas como una “caja de herramientas”, que nos es útil para proponer cómo funcionan los flujos sociales, económicos y de deseo. Detectar sus cortes, sus recepciones, producciones y residuos. Sobre esta conceptualización se prima el diálogo con las fuentes y permite abocarnos a estudiar la producción social y singular, así como intentar seguir su funcionamiento. Para ello hemos partido principalmente, aunque no únicamente, en términos de la filosofía de Guilles Deleuze y Félix Guattari. Por ejemplo, de acuerdo con los caracteres originales empleamos el concepto “agenciamientos colectivos de enunciación” para referirnos a las corrientes del deseo social en un mismo sentido, y que adquirieron expresiones similares, aún sin estar en contacto o contar con un acuerdo común explícito. Formas de concebir, posicionar o colocar los elementos de una sociedad, para fundar su acción y hasta una cosmogonía. Estas formas, que podrían ser evolución paralelas, tienen un sustrato en común y no significan un gran acuerdo para actuar conjunta y simultáneamente en toda la sociedad, sino una corriente del deseo que emplea expresiones análogas. Agenciamientos colectivos de enunciación que no son forzosamente verbales sino cualquier forma de expresión existencial, tal como lo fueron las llamadas “formas de representación o manifestación” de la religiosidad o normas de protocolo en la Era Moderna.

⁷ Consideramos a la micropolítica como un elemento de análisis que comprende la producción del deseo, no la política en un ambiente pequeño. Véase Félix Guattari y Suley Rolnik, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2002.

⁸ Con respecto a la utilización de “producción de la subjetividad” en la investigación histórica, véase Francisco Javier Cervantes Bello, “La disputa por el pago de obvenciones y derechos parroquiales entre la feligresía de Tlaxcala y los obispos de Puebla, c. 1650-1700”, en Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (Coords.), *La construcción de la feligresía. Control, negociación y conflicto en la iglesia novohispana*, México, ICSYH-BUAP/IIH-UNAM, 2021, pp. 87-121.

⁹ La “subjetividad colectiva no es el resultado de la suma de subjetividades individuales. El proceso de singularización de la subjetividad se hace confiriendo, asociando, uniendo dimensiones de diferentes especies [...]. La cuestión que se plantea es saber cómo una micropolítica de procesos singulares se articula con esos procesos de individuación”. Guattari y Rolnik, *Micropolítica...*, pp. 52-53.

jerarquía eclesiástica. Un hábito característico entre algunos sacerdotes era buscar mejorar sus condiciones de vida por la vía de méritos y medios económicos acumulados; acceder a mejores parroquias o al cabildo catedral, una estrategia para el ascenso clerical. Por otra parte, en el itinerario de su vida, destacaremos su encuentro, cruce y paralelismo con el maestro en arquitectura Diego de la Sierra,¹⁰ a quien Diego Peláez Sánchez encomendaría edificar su casa, empresa en la que posiblemente trabajó a su lado, pues el sacerdote que estudiamos había adquirido un prestigio como constructor durante su vida parroquial. La morada de Diego Peláez resultó ser un legado icónico para la arquitectura colonial hispanoamericana, una expresión que tenía como meta preservar, durar, marcar un estilo naciente en la ciudad de Puebla, el designado vagamente como barroco. Los elementos arquitectónicos característicos de su casa lo conformaron los pliegues en sus columnas, en la decoración de sus arcos y yesería, en sus diversos tipos de bóvedas y los apoyos en cantera gris, de lo que se valió para lograr una gran originalidad muy comentada durante su vida.¹¹

Otro traslape en la vida de Peláez se dio con el cabildo eclesiástico. En esa etapa, además de encontrarse con Diego de la Sierra, tuvo contacto con costumbres y hábitos que buscaban perdurar, preservar el estatus y modo de vida de un grupo social y sus formas de subjetividad. Así fue como se involucró en la costumbre de establecer misas, aniversarios, capellanías y obras pías, esa forma maquínica¹² de

¹⁰ En absoluto abordamos la vida y trabajos de Diego de la Sierra, quien ha sido profusamente estudiado por Martha Fernández; exclusivamente aludimos a él en sus encuentros tangenciales con Diego Sánchez. Igualmente, tampoco abordamos el análisis arquitectónico de la casa de Diego Sánchez Peláez, igualmente abordado por la mencionada investigadora. Solo aludimos a la vivienda como parte de la trayectoria de nuestro personaje.

¹¹ Martha Fernández, "Una casa salomónica en Puebla de los Ángeles, México", *Academia XXII*, vol. 5, núm. 9, México, UNAM, agosto 2014-enero 2015, pp. 51-65.

¹² El concepto de *producción maquínica* es empleado como una explicación alternativa al uso limitante de 'estructura', que se había empleado en la teoría social. Deleuze y Guattari, *El Antiedipo...*, *passim*. Aunque el término figura en la obra común de Deleuze y Guattari en el *Anti Edipo...*, fue desarrollado posteriormente más por este último. Su punto de partida es que siempre se produce automáticamente algo en el inconsciente que forma parte sustancial en el comportamiento humano. A diferencia del psicoanálisis freudiano, estos autores no lo tratan ni como una representación, ni como una teatralización o producto del enfrentamiento a fantasmas de la niñez. Es ante todo una producción principalmente investida social y en todo caso la familia actúa como un agente singular. Esta producción maquínica hace referencia a los múltiples acoplamientos en los que las acciones y deseos circulan, son producidos, detenidos y sustraídos. Corresponden tanto a investimentos inconscientes sociales de interés, por ejemplo, pertenecer a una clase o grupo social, como a investimentos singulares,

extraer rentas perpetuamente para garantizar misas, sufragios, ritos y acciones sociales, cuya intención última era que duraran eternamente.

Las fuentes con las que contamos que hacen referencia a su vida pública son: relaciones de méritos, notas de su actuación en el cabildo eclesiástico, y algunas actividades registradas en las escribanías de la época, como la casa que edificó¹³ y la obra pía que fundó. Con ellas tratamos de dibujar una línea en movimiento.

Su vida como sacerdote, predicador y cura de almas

Sobre la exacción de flujos económicos y acopio de prestigio, sugerimos que se dieron a raíz de su papel como párroco, como juez eclesiástico, como recolector de diezmos y como comisario de la bula de la santa Cruzada en la región. Esta fase la consideramos fundamental en su proceso de acumulación de capital monetario y simbólico, y fue clave para la obtención de una media ración y su rápido ascenso. Su trayectoria se desplegó durante las prelacías de Manuel Fernández de Santa Cruz (1676-1699), de García Felipe de Legazpi Velasco Altamirano y Albornoz (1704-1706), y de Pedro de Nogales Dávila (1707-1721).¹⁴ El año y causas de su muerte en 1714 nos parecen, al igual que los primeros años de su vida, incidentales, en los que no nos detendremos. En cambio, seguiremos el cauce de sus deseos después de su fallecimiento.

A su trayecto por el cabildo corresponde el rastreo de las repercusiones de la ejecución de su fundación piadosa, cuyos registros dejaron constancia hasta la segunda mitad del siglo XVIII, momentos en que dejaremos abierto el panorama.

pertenecientes a la micropolítica del deseo. Ambos investimentos, sociales y del deseo, pueden no ser coincidentes. Esto explica por qué un sujeto puede alejarse del comportamiento de su grupo social de origen y producir una individuación particular. El adjetivo “maquinico” pone el acento en la producción inconsciente que se articula y produce mecanismos para su funcionamiento. Posiblemente este concepto tuvo cierta equivalencia posterior con el de *agenciamiento* por parte de estos autores en *Mil Mesetas...*

¹³ Con muchos añadidos, pero se conserva en sus trazos originales hasta la actualidad; es sede de la Vicerrectoría de Extensión y Difusión de la Cultura y de la Dirección de Patrimonio Histórico Universitario de la BUAP.

¹⁴ Previo a Nogales fue nombrado Fray Ignacio Urbina Ortiz en 1701, pero al parecer renunció en 1702 sin llegar a su diócesis, y murió al año siguiente. Véase <https://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bdeurbina.html>; <https://arquidiocesisdepuebla.mx/excmo-sr-don-fray-ignacio-urbina>, consultado 20 de julio 2023.

El territorio existencial de la vida de Diego Peláez coincidió, sin duda, con un periodo de mayor bonanza en la ciudad de Puebla, entre 1680 y 1700.¹⁵ La manera que Diego Sánchez Peláez dispuso de los recursos para construir su vida, sus modos de agenciamiento, bien se pueden caracterizar como prácticas comunes de una colectividad. Otros miembros del cabildo eclesiástico emprendieron acciones similares en esta última gran etapa de fundación de instituciones y edificaciones de expresión religiosa. Canónigos como Asenjo y Crespo, o como el sobrino del obispo Pedro de Nogales, Antonio de Nogales, muestran que la instauración de fundaciones piadosas por parte de miembros de la catedral se trató de un agenciamiento colectivo común, donde se siguieron patrones de expresión y enunciación de esta época.¹⁶ Al igual que sus acciones como cura, se puede seguir tanto una vida colectiva como la de una individuación. Seguimos, con sólo algunos datos que nos dejaron las fuentes, momentos, líneas a intervalos, para esbozar su cartografía del deseo.¹⁷ El resultado de tal incursión o experimentación nos es aún incompleto e hipotético, por lo que sólo presentamos aquí algunos esbozos.

¹⁵ A finales del siglo xvii, la ciudad de Puebla sostuvo una población cercana a los 100,000 habitantes. Probablemente a ello correspondió el mapa levantado por Cristóbal de Guadalajara (fechado en 1698) donde se muestra a Puebla insertada en las regiones que la circundan. Se realizaron también construcciones urbanas con decoraciones notables. Además de la casa de Diego, o de las bóvedas, destaca la llamada casa de las Cigüeñas (1687), el templo de san Cristóbal (1687), la conclusión del templo de san José (c. 1693), la capilla del Ochavo (1682-1688), terminación y consagración de la capilla del Rosario (1690). Este periodo corresponde a uno de gran actividad por parte del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz (1676-1699).

¹⁶ Miguel de Alcalá y Mendiola, *Descripción en bosquejo de la Imperial Cesar[e]la, muy noble y muy leal ciudad de Puebla de los Ángeles*, Puebla, Junta de Mejoramiento Moral, Cívico y Material del Municipio de Puebla, 1992. Las fundaciones pías estaban muy ligadas al gobierno diocesano. De hecho, muchos de los fundadores nombraron patronos de ellas al cabildo eclesiástico. Los obispos designaron a los administradores de obras pías que cuidaban de su correcto funcionamiento, así como de su aspecto espiritual. En otro estudio nos hemos centrado en la función tan importante que tuvieron las fundaciones piadosas: Francisco Javier Cervantes Bello, "La construcción de un calendario ritual. Los fundadores de aniversarios, ritornelos en las catedrales de México y Puebla", en María del Pilar Martínez López Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (Coords.), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego", 2017, pp.45-80.

¹⁷ Guattari y Rolnik, *Micropolítica...*

Tendiendo los primeros trazos

Diego Sánchez Peláez, o como estilaba firmar, Diego Peláez, fue hijo de padre de igual nombre y de Catalina del Pozo. Cuando presentó sus credenciales dejó constancia de que tanto sus padres como sus antepasados habían sido “y son cristianos viejos y nobles descendientes de tales”.¹⁸ Es probable que no haya nacido en las familias hispanas ya bien consolidadas en la ciudad de Puebla, pues hasta la fecha no encontramos su nombre en el registro bautismal de esa ciudad.

FIRMA DE DIEGO SÁNCHEZ PELÁEZ.

Foto: Francisco Javier Cervantes. AGNP, 30 de julio 1704. Ante Diego de Neira.

Para 1656 era ya bachiller y tomó la investidura de diácono el 15 de febrero de 1656, fecha en la que dispensó el tiempo de espera para el diaconado. Para entonces se le consideraba capaz y avanzado, ya que las autoridades diocesanas asentaron que era plenamente paten-

¹⁸ “Relación antigua está en esta secretaría del Consejo y Cámara de Indias de la parte de la Nueva España, autorizada por el licenciado Diego de Carballido y Losada que fue oficial mayor de ella, de donde se sacó. Madrid 9 de mayo de 1682.” Archivo General de Indias [en adelante AGI], “Relación de Méritos de Diego Sánchez Peláez”, 1687, Indiferente, 207, N. 126, e Indiferente, 205, N. 17, 1682. Este, como otros atributos del origen y comportamiento del linaje, serán de gran importancia, pues el estatus social del cuerpo familiar fue un elemento clave para establecer la distinción de un grupo social, es decir, el uso del cuerpo como un medio para señalar un distintivo de las características o aspiraciones de un grupo o corporación.

te “que constaba suficiencia”,¹⁹ por lo que se le dispensaron los intersticios para diácono y se le dieron los despachos correspondientes para que avanzara al estado sacerdotal.

A pesar de la nobleza que alegaba de sus antepasados, Diego no pudo aspirar a entrar al cabildo eclesiástico como medio racionero en los años inmediatos a su ordenación. No parece haber heredado el prestigio que lo pudiera acreditar para tal propuesta, ni tenía las relaciones con el entonces obispo de Puebla, Diego Escobar y Llamas, para que lo postulase por sus virtudes. Tuvo que seguir un camino largo para hacerse de su propio capital y prestigio, partir desde abajo, desde las parroquias alejadas de la sede episcopal. Fue sin duda lo suficientemente avezado para buscar una buena parroquia para opositar como su base principal. Buscó obtener, como su principal centro de acción, un curato en un área entre Córdoba y Huatusco, zona de muy alto rendimiento agrícola, aunque con pueblos de visita muy alejados, cuyo adecuado manejo exigía de un astuto administrador. Es posible que su familia hubiese habitado ese territorio o sus cercanías, pues logró familiarizarse muy bien con la región.

En efecto, Diego obtuvo su principal curato al ser nombrado cura, juez eclesiástico, recolector decimal y comisario de la bula de la Santa Cruzada en la comarca Huatusco-Coscomatepec. Con estos diversos nombramientos tuvo fama de dar un trato privilegiado a sus fieles, especialmente a sus grandes propietarios agropecuarios. Esa rica región se caracterizó por la fertilidad de su tierra y por su variedad productiva. En ella se dio muy bien el cultivo de caña, café, tabaco, productos semitropicales, y tenía extensos llanos para la cría de ganado de todo tipo. Supo sin duda moverse en este ámbito, pues tan sólo en Coscomatepec, parroquia de su preferencia, permaneció dieciséis años y logró acumular capitales monetario y simbólico suficientes para posteriormente aspirar a la categoría más elemental del cabildo, una media ración.

Dado que no llegó al sacerdocio como un personaje con influencias, es muy probable que haya sido su posición como recolector, sus habilidades retóricas como eclesiástico, y como administrador, lo que le permitió acumular recursos monetarios para invertir gran parte de

¹⁹ Archivo del Venerable Cabildo de la Catedral de Puebla [en adelante AVCCP], Actas Capitulares [en adelante AC], Libro 13B, f. 89r (15-II-1656), donde consta que se le dispensaron los intersticios para diácono y se le dieron los despachos, porque constaba su suficiencia.

ellos en una plusvalía de código o prestigio. Por medio de ellos se acreditó como un virtuoso cura que dotaba a las iglesias más pobres, a la vez que era apreciado entre sus feligreses y respetado como representante de la justicia eclesiástica. Bien se cuidó de que su riqueza no tuviese la mancha de la duda de haber sido obtenida mediante un abierto despojo a su grey, ni de cobrar altos derechos parroquiales que pudieran ser motivo de queja o de alguna acusación de vejar a los naturales. Esta era queja común para la época y se derivó no sólo de las intenciones de los párrocos, sino de los intentos por cambiar las obvenciones parroquiales, que provinieron de los mismos obispos, a partir de Escobar y Llamas, por unificar su cobro, desde la salida de Palafox.²⁰ Una de sus fuentes de recursos extras era, probablemente, la administración directa de los diezmos, con arreglos previos a la declaración decimal con los productores agropecuarios, en beneficio de ambas partes.²¹ La administración directa decimal daba pie a esta posibilidad. Que esta práctica era común, se reveló a gran escala a fines del siglo XVII, cuando el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, inconforme por la cuarta episcopal que recibía, denunció a su propio cabildo de defraudar, no a sus ingresos sino a los del rey. El obispo alegó que los novenos decimales a su majestad no rendían lo correspondiente por los acuerdos que algunos de los miembros del cabildo y los recolectores tenían con los productores agrarios, por los negocios que realizaban en conjunto, entre los que destacó el tráfico y transacciones de ganado mular, así como por tratos en el ramo de la arriería.²² Para entonces, Diego ya estaba muy bien posicionado como canónigo. No es improbable, por tanto, que tuviera costumbre y experiencia en este tipo de arreglos con los diezmatarios.

Volvamos a los años de Diego como cura. Al menos desde el 3 de septiembre de 1666 hasta el 18 de noviembre de 1682, que son 16 años dos meses y dieciséis días efectivos, el dicho bachiller Diego

²⁰ Véase: Cervantes Bello, "La disputa por el pago..."

²¹ Las hipótesis han sido un recurso de las reconstrucciones de trayectos de vida. Véase, por ejemplo, entre múltiples trabajos: Kiera Lindsey, "Deliberate freedom: Using speculation and imagination in historical biography", *TEXT: Journal of Writing and Writing Programs*, vol. 50, October, 2018, pp. 1-16, <https://doi.org/10.52086/001c.25601>. Consultado el 01/07/2023. Ya está plenamente en uso en las ciencias sociales el concepto de "biografía especulativa".

²² Una referencia muy general a la controversia la encontramos en Archivo General de Notarías del Estado de Puebla [en adelante AGNEP], Sección judicial, caja s.n., 1699, consultada en 1993.

Peláez Sánchez fue cura beneficiado y juez eclesiástico en propiedad, del pueblo del partido de San Juan Coscomatepec en el obispado de Puebla. Durante ese periodo inició y acabó, de cal y canto, la iglesia parroquial y otras iglesias de los pueblos de aquel curato, adornadas con colaterales dorados, con imágenes de bulto y talla de sus patronos y titulares, lienzos de pincel, ornamentos de tela y otros de seda de diferentes colores. Dotó en algunas de candeleros y ciriales de plata, campanas y otras muchas cosas de su adorno. Hizo certificar, como quedó asentado en sus relaciones de mérito, para cada pueblo en particular, los siguientes costos:

En el referido pueblo de San Juan Coscomatepec gastó 13,054 pesos 7 tomines. En el pueblo de San Pedro Isguatlán (Ixhualtán) 10,310 pesos 3 tomines y medio. En el Pueblo de San Martín Tepatlacho (Tepatlaxco) 1,583 pesos 4 tomines y medio. En el pueblo de San Francisco Chocaman 2,729 pesos 5 tomines. En el pueblo de Santa Ana Zacán 3,502 pesos p5 tomines. En el Pueblo de San Miguel Tomatlán 1,629 pesos 4 tomines. En el Pueblo de San Salvador Calcahualco 1,786 pesos 6 reales. En el Pueblo de Santa María Magdalena Apatlahuaya 3,009 4 reales. En el pueblo de San Juan Evangelista Tocinco, 1,101 pesos. En el Pueblo de San Nicolás Istiyuca (Ixtiyucan o Ixtayuca) 1,290 pesos. Dichas partidas sumaron, y montaron 40,097 pesos 7 tomines, como lo certificó el 18 de noviembre de 1682 el capitán y sargento mayor don Francisco Sánchez Aceñero, siendo alcalde mayor de la provincia de San Antonio Huatusco, en el obispado de Puebla de los Ángeles.²³

Por una información hecha en el referido pueblo de San Juan Coscomatepec, el citado día 18 de noviembre de 1682, ante el dicho alcalde mayor de Huatusco, constó que cuando el bachiller Diego Peláez Sánchez fue cura del pueblo y partido, mejoró la iglesia parroquial, así como todas las demás de aquella doctrina y beneficio. Reedificó varias de sus pueblos de visita, algunas incluso construyéndolas nuevas de cal y canto; las reparó y adornó, dotándolas de retablos, así como de altares, tanto mayores como colaterales, todos dorados. Se trató de una inversión en diez pueblos de los que impartía doctrina. No sólo acentuó que todo ello lo hizo sin que hiciese derramas ni extorsiones a los indios, argumentó que procuró a los indios, pues aumentaron los feligreses en su curia en cerca de la mitad con respecto a los anteriores a su llegada. También hizo certificar que

²³ AGL, 1687, *Indiferente*, 207, N. 126.

La inversión del capital monetario y simbólico, y algunos de sus trayectos en su arribo

Antes de llegar a Coscomatepec, Diego había administrado los santos sacramentos en diferentes curatos del obispado de Puebla, particularmente, en una iglesia referida de San Agustín Cholula, donde predicó en lengua mexicana con mucha utilidad de los feligreses y con presunción de haber logrado “un general aplauso de los partidos”. Tuvo la experiencia de opositar en diferentes beneficios en que fue propuesto, y en ellos se aseguró que concursó entre muchos otros sacerdotes virtuosos.

Obtuvo también el curato de Santa María Tlapacoyan, en el que sirvió más de tres años, donde aumentó mucho el culto divino. Ahí también hizo constar que aumentaron los santos sacramentos y que predicó frecuentemente en la lengua totonaca, con aprovechamiento de los feligreses que antes acostumbraban asistir con menor frecuencia a la curia. Aquí se percató del potencial de administrar este tipo de beneficios en la comarca, y esta experiencia sería la base de sus exitosas experiencias posteriores.

Ganó posteriormente el beneficio de San Juan Coscomatepec. En el año de 1670 estaba predicando en la lengua mexicana y castellana, al menos levantó, de nuevo, cinco iglesias que estaban muy arruinadas, de las que ya se ha hecho relación. La Iglesia de la Puebla, por su fama de ser buen administrador, le encomendó la recaudación de los diezmos que pertenecieron a los partidos en que asistió. También se cuidó de hacer certificar que dio buena cuenta a satisfacción y de que los capitulares legitimaran su gestión.

Fue en diferentes ocasiones nombrado Comisario de la Santa Cruzada. Y en tiempos en que se pidieron donativos, se aseguró de quedar muy acreditado, calificándose en sus méritos como “muy liberal en servir a su majestad”.

Se presentó a sí mismo como sujeto de virtud y letras, quieto y pacífico, que había procedido con la satisfacción de dar buen ejemplo y comportamiento intachable, pues en este tiempo mucho se cuidó de que en este proceso de flujos monetarios y de código, lograra una acumulación que fuese un pivote para llegar al cabildo, por medios que presumió como sus logros legítimos. Se señaló también que se había distinguido como juez eclesiástico, con la cualidad de castigar los “pecados públicos con celo de servicio de Dios”, sin que eso fuese tomado a mal. Se vanagloriaba de que todo ello había

sido logrado mediante “su estipendio”. Es muy probable que gran parte del flujo monetario los acumulara de negocios, más que de sus rentas como beneficiado, favorecido además por un periodo de bonanza económica. También es posible que haya obtenido algunas donaciones entre los pudientes de la zona que fueron favorecidos por él, e incluso es factible que por la buena relación que logró con los parroquianos, haya sido bien procurado, por los naturales. Hay que hacer notar, además, que asistió y sustentó a su madre viuda y a sus seis hermanas doncellas.

El mismo obispo de la Puebla de Los Ángeles, en carta del primero de mayo de 1669, certificó que fue cura en propiedad de Santa María Tlapacoya, y señaló que había sido promovido por su buen desempeño a San Juan Coscomatepec. Igualmente, avaló que fue él quien dotó a sus iglesias y dio constancia de la muy buena cuenta de sus desempeños, y que era virtuoso y digno de la merced que su majestad fuese servido hacerle. En concesión de estos méritos, el 16 de febrero de 1682 obtuvo una media ración de la iglesia de la catedral Puebla de Los Ángeles, aunque no fue sino meses después de que se le despachó título, el 7 de mayo de ese año. Esta media ración la obtuvo cuando su antecesor, el doctor Diego de Victoria Salazar, ascendió a la canonjía magistral.²⁴

Apenas dos años después, en 1684, ya participó en rituales importantes, como en el levantamiento de un monumento efímero mandado hacer ese año. En un principio sólo se le encargó supervisar el arreglo de las vigas del hospital de san Pedro, pero en corto término se le solicitó que asistiera a todas las celebraciones en el coro de la catedral. Al año siguiente se le encargó por completo otra construcción efímera, se le dieron más responsabilidades, debido a las dispensas que para esa labor tuvo el doctor José de la Llana, y se le confió otorgar las escrituras necesarias para preparar la infraestructura de otras festividades.²⁵ Esas comisiones superaban las expectativas asignadas a cualquier racionero²⁶ o medio racionero. Se anunciaba de esta manera su eminente ascenso, en cuanto hubiera oportunidad.

Así, el 30 de agosto de 1685, el licenciado Peláez Sánchez, en virtud de real cédula otorgada en Madrid, tomó posesión de una ración entera, vacante por ascenso del doctor José de Salazar Barahona

²⁴ AVCCP, AC, Libro 18, f. 103v.

²⁵ AVCCP, AC, L. 18, f. 212r.

²⁶ AVCCP, AC, L. 18, f. 156v.

a una canonjía.²⁷ Para entonces la entrada al cabildo eclesiástico de Puebla estaba muy bien valorada y competida, basta decir que la media ración que dejó vacante Diego fue ocupada por el doctor Pedro de Irala Gorozpe, proveniente por cierto de esa región veracruzana donde Diego se había forjado.²⁸

Ya como racionero, Diego fue nombrado oficialmente comisario de las obras del hospital de San Pedro, un cargo regularmente correspondiente a canónigos.²⁹ Así había ocurrido en el caso de las tareas asignadas al canónigo Antonio de Nogales, en los hospitales de San Pedro y de juaninos de Atlixco, donde desempeñó responsabilidades de vigilar la fábrica y el ornato. Desde su puesto de comisario de las obras del hospital de San Pedro, Diego conoció al que sería un famoso maestro de obras de la catedral de Puebla, Diego de la Sierra. De la Sierra sería, andando el tiempo, tan estimado por Diego Sánchez que le confió la construcción de su casa, a la postre un ícono de la arquitectura barroca de las casas en la ciudad de Puebla. Es curioso que, desde su llegada, las primeras asociaciones y encuentros del maestro mayor Diego de la Sierra fueron muy estrechas con Diego Sánchez Peláez.

Poco se conoce acerca de la primera etapa de Diego de la Sierra en Puebla, fuera de sus yerros, ya que Sánchez Peláez estuvo cerca de los llamados de atención que se le hicieron, y le acompañó, a partir de su propia experiencia, en la mejora de su desempeño. Este acompañamiento de las responsabilidades de Diego de la Sierra, en buena parte fue encomendada a Sánchez Peláez, posiblemente por la fama

²⁷ AVCCP, AC, L. 18, f. 226r.

²⁸ (4-IX-1685) Posesión al Dr. Pedro de Irala Gorozpe, presbítero, en virtud de una real cédula otorgada en Madrid a 12-III-1685, de una media ración vacante por ascenso del Lic. Diego Peláez Sánchez a una ración entera. AVCCP, AC, L. 18, f. 228r.

²⁹ De su labor en la fábrica del hospital, en 1688 todavía se recordaba la buena administración de los bienes que se le habían encomendado, pues se hizo remembranza ese año que “el racionero Lic. Diego Peláez, como persona que corrió y asistió con la obra, dio entera razón y descargo de los [...] instrumentos y materiales que se compraron, que fueron carretones, almadanas, barretas, mulas machos y caballos”. Lo que fue una buena muestra de las habilidades económicas que la administración parroquial había adquirido. 17 de febrero de 1688. “Visto el informe del Lic. José Cortés de Gálvez, rector del hospital real de San Pedro...”, AVCCP, AC, L. 18, f. 343r y 16 de marzo de 1688, “Vista la razón del Lic. José Cortés de Gálvez, rector del hospital real de San Pedro, de los instrumentos que le tiene entregados el racionero Lic. Diego Peláez Sánchez, que se compraron para la obra de las bóvedas que se hicieron, se mandó que dicho rector venda todos los instrumentos y materiales que con el tiempo puedan padecer corrupción y guarde y sean a su cuidado los de fierro, haciendo cargo de ellos y de los reales que se le hiciere cargo en las cuentas que diere”. AVCCP, AC, L. 18, f. 345v.

de haber edificado varias iglesias con buenos resultados cuando fue cura, y de su labor inicial en el hospital de San Pedro, en Puebla.

De la Sierra fue conocido desde su arribo a Puebla por Sánchez Peláez. En sus primeras etapas de incertidumbre, éste lo acompañó, otorgándole su amistad. En la primera etapa, cuando Sánchez Peláez era comisario de obras, De la Sierra pasó por un momento complicado. Así lo revela la documentación del cabildo eclesiástico de Puebla, pues a De la Sierra se le llamó la atención en varias ocasiones, por las deficiencias de su labor. No obstante, la amistad y confianza de Sánchez Peláez al maestro arquitecto mayor perduró.³⁰ De hecho, fue por un informe del arcediano Diego Sánchez que se determinó llamar la atención al maestro de obras de la catedral.³¹

³⁰ Como ejemplos de yerros que se hicieron notar del maestro en la época en que Diego Sánchez Peláez estaba ligado a la fábrica material, tenemos los siguientes testimonios: (30-I-1690) Al margen: "Carta e informe a el Exmo. Sr. Conde de Galve, virrey de esta Nueva España". "Exmo. Señor, por mandamiento de veinte y uno de octubre pasado de este año se sirve de mandar a este cabildo eclesiástico de la Santa Iglesia de la Puebla, informe de la habilidad y suficiencia de Diego de la Sierra, para la provisión de la plaza de maestro mayor de la fábrica material de esta Santa Iglesia, que pretende el susodicho y vacó por muerte de Juan de Barahona, y con poner sólo a los ojos de V. Exa. las noticias que en este lugar son públicas del paradero de las principales obras que han corrido a disposición de / dicho Diego de la Sierra, explica y manifiesta este cabildo a V. Exa. cuanto se le ofrece para el conocimiento de este sujeto, el cual Sr. Exmo. recién avecinado en este lugar tuvo introducción para que se le encargase la portada de sillería de esta Sta. Iglesia, que es de las principales, a que procedió de orden y a expensas del Sr. Obispo, y después de once meses de continuos gastos fue necesario removerle y que otro maestro enmendase sus hierros y la acabase. Al mismo tiempo se introdujo en la obra del Oratorio de la Concordia de San Felipe Neri, y al quitar las cimbras se vinieron al suelo los arcos y sobrearcos, con pérdida de más de cuatro mil pesos que se habían gastado, peligrando algunos oficiales en su ruina. La casa de D. Francisco Xavier de Vasconcelos, que se fabricó a dirección del dicho Sierra, padece el mismo frangente sino se acude con tiempo, y actualmente la que ha labrado de D. Juan de las Peñas, están arqueando antes de quitar las cimbras, por haberla reconocido maestros del arte y declarado estar con peligro manifiesto de caerse; que es cuanto se ofrece en este particular que representar a V. Exa. y el que el año pasado de ochenta y cinco en la proposición que hizo este cabildo, y se observa en la vacante de esta plaza le consultó después de dicho Juan de Barahona, porque como nuevamente avecinado en esta ciudad procedió con las noticias que tuvo, pero falto de las experiencias posteriores, con que hoy se halla y lleva especificada a V. Exa. para que mande lo que fuere servido. Sala capitular, noviembre diez y ocho de mil seiscientos y ochenta y nueve. Lic. D. Diego de San Juan Victoria. Dr. D. José Osorio de Córdoba. Lic. D. Diego Peláez Sánchez. Concuerta con su original, así lo certificó. Br. D. Pedro Pérez Cabezas". AVCCP, AC, L. 19, ff. 7v-8r.

³¹ El 20 de marzo de 1692: "Habiendo presentado el rector del hospital de San Pedro, un memorial en que informaba la total ruina que amenazaban las salas de las mujeres y de los indios, y haberse empezado a caer algunas vigas, y que pedía e instaba se diese remedio, y habiéndose reconocido por orden del cabildo por el racionero Lic. Diego Peláez Sánchez, se informó lo mismo que el rector, por lo que se determinó que el canónigo

La construcción de la vivienda que Sánchez Peláez encomendó a Diego de la Sierra tuvo como base las bóvedas. En esa etapa constructiva de la ciudad, las primeras construcciones eclesiásticas habían sido realizadas principalmente con base en grandes y voluminosas vigas, pero a raíz de las composturas se reconoció que era muy complicado su remplazo, por su escasez como recurso natural y por su insuficiencia, y se prefirió el uso de la bóveda. Prueba de ello es una nota que asienta:

[Al margen: 26-VI-1691] Diego de la Sierra. Habiendo dicho el señor racionero Lic. D. Diego Peláez Sánchez, que tenía vistas las goteras y rajaduras de las bóvedas de esta iglesia, y que al pagar al cabo de la semana los materiales y oficiales que en ellas trabajaron dio una memoria Diego de la Sierra, en que pone ocho cahíces de cal, seis pesos de arena y que la cal que se echó y gastó fueron cuatro cahíces y de arena cuatro pesos, y llevó diez pesos de su asistencia por solo tres días que en ella tuvo. Dijeron que el señor arcediano llame a dicho Diego de la Sierra, y se le de una reprehensión, con apercibimiento que si no se enmiende se proveerá remedio, y que se haga información del modo con que procede, poniendo por cabeza de proceso dicha memoria que está rasgado un pedazo. Y dicho señor racionero [Sánchez Peláez] asista a la paga de materiales y oficiales.³²

Es curioso que previamente Sánchez Peláez haya encomendado a Diego de la Sierra la edificación de su casa, con un programa que incluyó varios tipos de bóvedas, inédito en Puebla, con columnas, pilastras de un estilo a semejanza del salomónico y una fuente octa-

magistral Dr. Diego de Victoria Salazar lo confiriese con el Obispo, y habiéndolo hecho determinó el Obispo ir en persona al hospital y re/conocer el daño, con asistencia del maestro, y habiéndolo hecho y visto la ruina que amenazaban las vigas y cuan dificultoso era hallar hoy vigas de la marca y ancho que piden las salas, y las que podían ponerse dentro de breve tiempo padecerían el propio daño, determinó su Ilma. que se hiciesen de bóvedas, pues hecho el computo del estado en que se halla dicho hospital, tenía efectos para sustentar los pobres y costear la dicha obra, y que de esto el dicho señor magistral diese cuenta a este cabildo, para que se resolviera esta materia, y habiéndolo hecho se resolvió que se ejecute según y como lo tiene determinado y dispuesto su Ilustrísima. Y que de parte de este cabildo el señor magistral de las gracias a su ilustrísima y que se principie con la asistencia del maestro y superintendente que el señor Obispo tiene nombrados, pagándole a el maestro cuatro pesos cada semana por maestrear dicha obra y diez y ocho reales a el superintendente por asistir continuamente en la obra y cuidar del recibo de todos los materiales para que se haga con la fidelidad y ahorro competente..." AVCCP, AC, L. 19, ff. 173v-174r. Para entonces, la "casa de las bóvedas" de Sánchez Peláez estaba probablemente ya construida en su totalidad. Así que es probable que la propuesta de sustituir las vigas por bóvedas en el hospital haya provenido de esta exitosa experiencia.

³² AVCCP, AC, L. 19, ff. 122r-122v.

gonal. Producto quizá de las formas entre las que ambos convivieron en la catedral. La casa fue sin duda una de las expresiones de máxima distinción que pocos eclesiásticos habían tenido. En el Anexo están algunas de las imágenes de la casa de Diego.³³

A sólo siete años de desempeñarse como racionero, el licenciado Sánchez fue promovido a una canonjía de gracia, puesto que ocupó cuando el canónigo, el doctor José Osorio de Córdoba, ascendió a la maestrescología. Diego obtuvo la canonjía por nombramiento del 13 de noviembre de 1692, pero formalmente tomaría cargo de ella hasta el 7 de julio del año siguiente. Finalmente, el 21 de octubre de 1704, fue designado maestrescuela de la catedral de Puebla.³⁴

La incorporación de los hábitos contraídos por Diego Sánchez Peláez a la máquina social de la Piedad: la obra pía

A las ocho y media de la mañana del 23 de junio de 1714, murió el maestrescuela Diego Peláez Sánchez. Fue hasta cuatro días después, mediando preparación del cuerpo y cuidados de su alma por medio de misas, que fue enterrado en la misma catedral que lo albergó en vida.³⁵ En su modo existencial plegado a la Iglesia, buscó la manera de acumular rentas y prestigio para ingresar al cabildo. Frente a la realidad que lo constituyó, Diego tuvo que contraer primero sus acciones y dirigirlas también a la necesidad de mantener a su madre y seis hermanas, y con base en esa experiencia, buscó garantizar el cuidado de los miembros femeninos de su familia, a través de rentas perpetuas al cuidado de la Iglesia. De esta manera, con estas prácticas, incorporó sus bienes a la gran maquinaria social de las obras pías.

³³ Una descripción detallada de la casa de Diego Sánchez Peláez puede encontrarse en Rosalva Loreto López, *El paisaje histórico universitario. Puebla siglos XVI-XXI*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Dirección General de Publicaciones, 2021, pp. 229-246. Un amplio estudio del origen y características arquitectónicas ha sido realizado por Martha Fernández, "Una casa salomónica...". También es referida esta construcción en otras publicaciones de la investigadora, en especial, en Martha Fernández, *La Imagen del Templo de Jerusalén en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 2003; y en Martha Fernández, *Retrato hablado. Diego de la Sierra, un arquitecto barroco en la Nueva España*, México, UNAM, 1986. La vivienda fue construida en los primeros años de la década de 1680, posiblemente c. 1684-1685.

³⁴ AVCCP, AC, L. 19, f. 246v. Su ración fue ocupada por el Lic. Juan Cortés de Brito.

³⁵ AVCCP, AC, L. 22, f. 108r.

Las fundaciones piadosas funcionaron mediante la extracción de flujos monetarios para la realización de una voluntad, institucionalizada canónicamente por la Iglesia. La “obra pía de Diego Sánchez Peláez”, como se le conoció en los registros, fue una fundación piadosa que tuvo su origen en la impresión que le causó el desamparo en el que cayó su familia. Nuestro propósito en este breve apartado es mostrar los movimientos constitutivos característicos que permitieron fundarla, pervivir la costumbre de asegurar una determinada forma de vida, potenciar el agenciamiento de estos hábitos en un contexto social-familiar a través de la Iglesia. Para garantizar ese objetivo, Diego Peláez se fijó este propósito durante décadas, en las cuales fue adquiriendo y acumulando capital y casas, que en su momento le sirvieran para mantener su estatus como un rentista, y posteriormente garantizar el capital suficiente para la fundación pía. Las fundaciones piadosas eran, también, una costumbre muy apegada de los miembros del cabildo eclesiástico al que Diego perteneció, pues mostrar la caridad como una virtud cristiana era un rasgo sustancial a la dignidad de su posición. Esta institucionalización de rentas perpetuas, que demostraban el amor a Dios y al prójimo, pretendía sostener para la eternidad una configuración de vida plegada a la moral de la Iglesia; se trataba, en esencia, de una determinada producción de la subjetividad.

En especial, hubo un tipo de obras pías que tuvo una función social muy importante: la de tutelar y sostener las formas de vida y posibilidades de aquellas doncellas españolas o criollas que quedaban, por la desventura de la muerte temprana de su padre, huérfanas. Constituyeron, por tanto, un recurso social cuyo objetivo era asegurar que el destino no truncara su estatus social y que resguardara el honor del linaje. Un matrimonio, profesar como religiosa o recibir una ayuda para la permanencia de su celibato, eran formas que garantizaban el prestigio de la familia. Pero para cualquiera de estos efectos hacía falta un capital suficiente para proporcionar una dote, a fuera para ser aceptada en algún monasterio o para contraer matrimonio dentro de un círculo adecuado, o para obtener una ayuda para sostener su vida como célibe. La obra pía de Sánchez Peláez tuvo esos objetivos, y se constituyó “para religiosas, celibas y para casadas huérfanas”. Las administraciones de estos objetivos se mantuvieron diferenciadas y tuvieron sus diferentes gestores, las de religiosas y célibes fueron llevadas conjuntamente y las de casadas aparte, pero todas bajo el mismo administrador en el periodo correspondiente. Todas ellas

rindieron cuentas para ser aprobadas por el Juzgado de Testamentos, Capellanías y Obras pías, dependiente del mitrado.

Para dar unos ejemplos de las beneficiarias durante el siglo XVIII, sólo anotaremos que de sus frutos se pagó la dote de Ma. Estefanía de la Encarnación, por 3,000 pesos para su ingreso al convento de Santa Catalina de Sena el 12 de marzo de 1791. Igualmente, el 20 de septiembre del mismo año, Ma. Clara de Señora Santa Anna, obtuvo otra cantidad igual para su ingreso en el mismo monasterio. Otra favorecida fue al parecer una sobrina del fundador, Josefa Ignacia Rodríguez de Tejeda Sánchez Peláez, cuando de 5 de octubre de 1793, se pagó su dote para su ingreso en el convento de La Concepción. La ayuda para las dotes de casadas fue de mucho menor monto. Así, en 1791, se le dieron 500 pesos a Juan Manuel Sánchez, como dote al casarse con la huérfana Josefa de Campos y Manullo; otra por igual cantidad se le dio al marido de su hermana, y otra para sustentar el matrimonio de Ma. Josefa de la Rosa. Ya una década antes se había pagado, entre las dotes de casadas, 500 pesos, en dos partidas, a Juan Francisco Rodríguez, marido de Manuela María Tamayo y Peláez y otros tantos al esposo de Prudencia Peláez, al parecer, ambas parientes del fundador.

Finalmente, con respecto a las celibatás, las podemos ejemplificar con la dote dada a Antonia Francisca de Campos, que recibió 150 pesos anuales, el rédito de un capital de 3,000 pesos, a cambio de jurar guardar celibato en ese periodo. Otra favorecida en su calidad de célibe fue Ma. Tecla Peláez, posiblemente también familiar de Diego.

La obra pía tuvo como patronos a los obispos y, cuando estaba en sede vacante, al deán y cabildo correspondientes. Además, cabe anotar que un sobrino del fundador, también presbítero, llegó a ser el administrador de la fundación. A los patronos se les otorgó una cantidad simbólica, de entre 50 y 100 pesos anuales, y al administrador se le proporcionó un salario o comisión, a condición de aprobar su cuenta.

No es nuestro propósito adentrarnos en la administración de la institución pía sino mostrar cómo reunió recursos, de qué manera los plegó, para lograr sus objetivos. En un inicio, la fundación tuvo tanto rentas de capitales como de alquileres. Se colocaron capitales en fincas valiosas que se consideraban seguras. Pero, para mediados del siglo XVIII, cuando estimamos que la fundación ya

estaba plenamente establecida,³⁶ se vislumbraba ya que era más redituable invertir en un bien inmueble para obtener una renta segura, que prestar dinero a rédito, en forma de censo o depósito irregular. En el caso de dar en alquiler una propiedad, cuando los inquilinos se retrasaban, se tenía el recurso de lanzarlos de la vivienda en caso de una casa de alquiler, pero en el ínterin la propiedad estaba segura, mientras que los juicios por falta de pago de un capital a réditos podían durar mucho tiempo. Además, sobre la propiedad hipotecada podía haber otros capitales que tuvieran mayor derecho. El principal, o valor monetario, impuesto a censo, corría el riesgo de perderse en caso de rematarse la propiedad hipotecada y “no tuviera cabimiento” el capital prestado y los réditos vencidos, es decir, que el precio del remate pudiera no cubrir los réditos caídos y el capital principal. Por su parte, la vulnerabilidad de las casas estuvo ligada a los ciclos de la economía urbana en su conjunto.

Por lo regular, no se rentaban casas completas a una sola persona, sino que se alquilaban por partes; las habitaciones principales, en la parte alta, generalmente, a una familia. Mientras una variedad de accesorias, cuartos, bodegas o talleres, se daban a pequeños inquilinos, que frecuentemente huían en tiempos de una baja en la economía de la ciudad. Con todo, la recuperación podía esperarse con la mejora de la economía urbana y con ello unos nuevos inquilinos. Por todo ello, las

³⁶ En una nota marginal a un juicio para devolución de un dinero de una pariente huérfana de Diego Sánchez, a conocimiento de ésta se eligió colocar la mayoría de sus activos que garantizaran su posición como rentista en casas, y solo una parte menor en capitales. Al plegar su riqueza en las casas, Peláez posibilitó una larga perseverancia. Se hace referencia a la “tercera cuenta hecha a fines de abril de 1756, del licenciado Antonio Peláez como administrador de la obra pía del maestrescuela Diego Sánchez Peláez”. AGNEP, Indiferente judicial. Es muy probable que el nombre completo de este administrador haya sido Antonio de Vera Abarca y Peláez, al que refieren entregó su cuarta y última cuenta de la obra pía el 29 de junio de 1757. Se hace también referencia que la obra pía no fue formalmente constituida con todos sus bienes sino hasta 1748. Si consideramos que el maestrescuela murió en 1714, esto sugiere que una obra pía podía tardar 30 años en fundarse. Por otra parte, se hace mención a un expediente de conformación de los capitales de la obra pía para religiosas en 1752: “Legajo J Relativos a cuentas y solicitudes de Obras Pías cuyo Patronato corresponde a este Ilustrísimo y Venerable Cabildo. 62 expedientes. No. 8.- Expediente en 21 fojas sobre la entrega de los capitales pertenecientes a la Obra Pía de Monjas que fundó el Sr. D. Diego Sánchez Peláez. [Conformación] Año de 1752.” en “Libro que comprende el índice de los expedientes de la secretaría del ilustrísimo y venerable cabildo de la santa iglesia catedral de ésta ciudad, a quien se lo dedica el licenciado José Mariano de Nava y Mota, su secretario. año de 1827”. AVCMP.

propiedades en la ciudad fueron las que mejores aportaciones hicieron a las rentas eclesiásticas en el siglo XVIII.

Entre las cualidades de Diego estaba sin duda la de hacer las mejores elecciones en sus actividades económicas, lo que lo llevó a lograr una acumulación y unas rentas estables, producto de sus actividades, principalmente fuera del cabildo eclesiástico. Su ingreso a esa corporación, le proporcionó un capital simbólico que proporcionó una plusvalía de código fácilmente convertible a una plusvalía de flujo o monetaria, y fortaleció su posición favorable en los términos mercantiles de sus intercambios. Propiamente las rentas derivadas del cabildo no le posibilitaron por sí mismas una renta considerable, pues ingresó como medio racionero en 1682 y no logró el puesto de una dignidad eclesiástica, la maestraescolía, sino ya en avanzada etapa de su vida. Por el listado de casas de la obra pía, podemos sugerir una hipótesis sobre cómo con recursos limitados eligió una estrategia exitosa: comprar pocas casas en el área central de la ciudad, con un valor medio, y dedicarse a buscar oportunidades de inversión en inmuebles más alejados, pobres, muchas veces en malas condiciones, pero que se rehabilitaron para lograr posteriormente una valorización muy superior a su valor original y ser proveedores de rentas mucho más considerables.

Entre las casas que constituyeron el capital con que funcionó la fundación piadosa, sólo encontramos relativamente pocas ubicadas cerca de la plaza pública. Una de ellas estuvo emplazada sobre la calle real de esa plaza al convento de Santo Domingo, a dos cuadras del centro. Era, en principio una sola casa grande, pero para lograr mejores rentas, en ella se edificaron otras dos, así que finalmente fueron tres las que estaban colocadas en este bien emplazado lugar. Otras tres estaban sobre la calle de espaldas del palacio episcopal a la cerrada de San Agustín. Éstas estaban cercanas, y también eran propiedades bien apreciadas, pues el valor de la casa grande original fue de 17,000 pesos.

Distinta fue la situación de casas que estuvieron en secciones de la ciudad casi marginales, en el límite o como parte de zonas de barrios. Así se adquirió una casa en la calle de los Gallos, que también había sido una inversión menor del arcediano José Fernández Méndez. Otra de ellas estaba enfrente de la sacristía de la Iglesia de Santa Teresa, doblando hacia el colegio de San Luis, un lugar también en los bordes de las casas hispanas bien fincadas. Por el mismo rumbo, la obra pía tuvo una casa de trato de panadería, ya en camino a la

popular parroquia de San José. Otras estaban en secciones de menor valor de suelo urbano. Una frente a la troje de diezmos de cercanías, pasando el oratorio de san Felipe Neri rumbo al convento de El Carmen, del lado opuesto de la ciudad de las dos últimas. Otra vivienda de esta fundación estuvo a espaldas a la iglesia de san Marcos, se encontraba ya casi a la salida del camino a Cholula, y la obra pía tenía otra ya en el barrio de San Sebastián, linde con barrio de indios. Estas cuatro casas, aunque marginales, debieron ser amplias y bien acondicionadas, pues juntas superaron los 10,000 pesos y eran propias para rendir una renta adecuada.

La obra pía de Sánchez Peláez se vio involucrada en muchos juicios, incluso contra otras instituciones eclesiásticas, para preservar su funcionamiento maquinico. Éste, sin embargo, fue estropeándose, muchos de sus capitales fueron disminuidos o perdidos en largos juicios, sus rentas sufrieron los ciclos a la baja y en muchas cuentas aparecieron numerosos “huecos” por haber huido los pequeños arrendatarios de piezas, accesorias y bodegas. El desgaste propio ocasionaba múltiples humedades y desmoronamientos que tuvieron que repararse, y las reparaciones de sus casas fueron continuas, sin embargo, al revalorizarse el suelo urbano y recuperarse los flujos monetarios en la ciudad, pudieron sostener mejor a la fundación que los capitales puestos a rédito. La obra pía de Peláez, aunque sufrió los deterioros propios de estas fundaciones, logró mantenerse, si bien ya bastante disminuida, por lo menos hasta la década de 1850.

Consideraciones finales

Si bien por una parte la formación de la vida interior de Diego tuvo como base la formación como presbítero, su apego a los jesuitas, y su prolongado desempeño como párroco, no fueron sólo estos hechos los que explican su individuación, sino su constante interacción con los diferentes medios sociales (personas, comunidades, espacios y formas) con los que tuvo contacto. Sus obras fueron resultado de los diversos cruces, de los agenciamientos colectivos de enunciación de los cuales formó parte. Sólo a partir de estas relaciones con los objetos, técnicas y personas pudo construir su individuación. Dos aspectos distintivos en la vida de Diego Sánchez Peláez fueron la fundación de una obra pía y la

construcción de su singular vivienda. Toda su vida se puede encontrar plegada en estos dos actos.

Si bien parece siempre haber tenido la actitud de soporte a su linaje familiar, no institucionalizó estas rentas sino hasta su muerte, quizá pensó que sumarían mucho más la obra pía si se incorporaban los bienes al día de su fallecimiento. Es curiosa la respuesta que tuvo la familia de Sánchez Peláez ante la muerte del padre de Diego, con la consecuente orfandad. Al dedicarse a la vida sacerdotal, Diego renunció a la reproducción del linaje familiar y se acogió a las rentas que podría reunir como cura para valerse de ellas y proteger el sustento y honor de su familia. Culminaría esta labor con la fundación de la obra pía, para financiar el ingreso de miembros femeninos al convento, dotar a las mujeres en sus matrimonios o proporcionar los ingresos para sostener honrosamente el celibato. El honor adjudicado a las mujeres de su linaje y del grupo social al que pertenecían, quedaba así resguardado.

Uno de los aspectos más interesantes que muestra la vida de Diego es cómo percibió y produjo el espacio. La producción de la peculiar construcción de la modelización de su icónica casa no sólo muestra la síntesis de su formación, en las horas que posó su mirada en las columnas salomónicas del retablo de los Reyes de la catedral de Puebla, o en la llamada capilla del Ochavo. Tampoco se podría decir que obedeció sólo al agenciamiento colectivo de construir el templo de Salomón en la Nueva España, tendencia ya manifiesta en la ciudad de México. No nos parece, de igual manera, que pueda atribuirse únicamente su constante diálogo con Diego de la Sierra, ni exclusivamente a su formación intelectual. Esta breve historia de vida sugiere que producto de la confluencia de todos estos factores, de sus cruces en una vida singular. Fue en la concordancia entre la construcción de su espacio interior y la de su vida social, en cómo plasmó la individuación de sus experiencias –su actitud de plegarse a sus hábitos– en las ondulaciones y pliegues en el esculpido en piedra de las columnas de su casa. En los dobleces y ondulaciones en la yesería de su ornamentación, en las sutiles diferentes formas de bóvedas en su interior de su morada. Esas producciones del espacio, fueron una manera de poblar la ciudad, de extender las prácticas que había aprendido, desde las parroquias hasta su vida en la catedral, una correlación entre las formas y objetos técnicos con un espa-

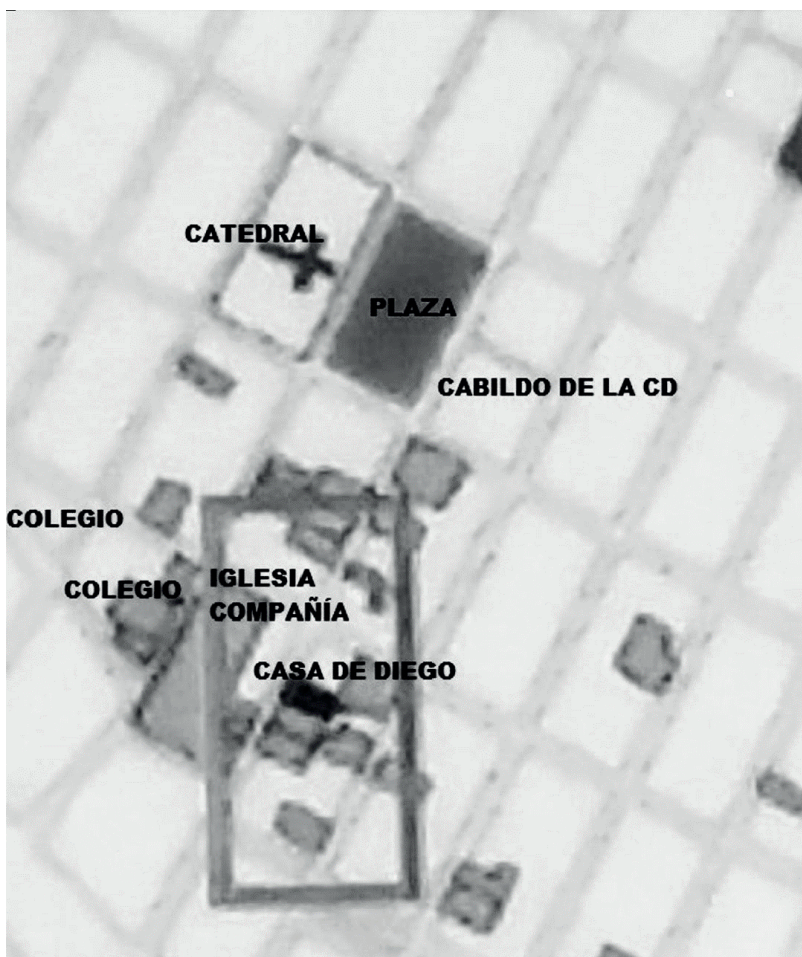
cio social exterior. Las habilidades constructivas en una realidad histórico-social mediadas por una historia de vida.³⁷

Diego Sánchez Peláez plegó su existencia en la contracción de sus acciones en determinados hábitos, como resguardar el linaje familiar con rentas y no despegarse de estas prácticas durante toda su vida. A través de ambas expresiones logró construir su individuación con la pretensión de llegar a la posteridad. Transformó continuamente la plusvalía de código de prestigio que obtenía en una plusvalía de flujo de renta y viceversa. La obra pía encontró sus límites que le marcó la historia a todo este tipo de piedad. Su casa, en la actualidad, sigue siendo considerada una de las construcciones históricas que dan fama a la ciudad como Patrimonio Cultural de la Humanidad.

³⁷ Sobre esta metodología para el análisis de la técnica puede verse Gilbert Simondon, *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Buenos Aires, Prometeo Libros Editorial, 2007.

*Anexo**Representaciones gráficas de la casa de Diego Sánchez Peláez*

UBICACIÓN DE LA CASA DE DIEGO SÁNCHEZ PELÁEZ



Fuente: Rosalva Loreto López, *El paisaje del Barrio Histórico Universitario. Puebla, siglos XVI-XXI*. Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Dirección General de Publicaciones, 2021, p. 299. Detalle de plano modificado.

FACHADA ACTUAL DE LA CASA DE DIEGO SÁNCHEZ



La fachada es la vista actual. Av. Juan de Palafox y Mendoza, núm. 406.

PATIO DE LA CASA DE DIEGO SÁNCHEZ PELÁEZ



Bóveda planta baja.



Bóveda entrepiso.



Bóveda planta alta.



Bóveda escalera.



Pilastra labrada. Planta alta



Pliegues en el interior de la casa



Todas las fotografías fueron solicitadas a la Dirección del Patrimonio Histórico Universitario exprofeso para ilustrar el presente capítulo y fueron capturadas por el Arq. Santos Rodríguez.

BERNARDINO ÁLVAREZ REBOLLEDO, UN POLÉMICO CURA AL AMPARO DE UN ARZOBISPO

MARÍA TERESA ÁLVAREZ ICAZA LONGORIA
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

Bernardino Álvarez Rebolledo es un personaje con una presencia discreta en la historia de la Iglesia novohispana.¹ La primera noticia que tuve respecto a él fue cuando encontré anotado su nombre, en primer lugar, en la licencia de aprobación del viaje de la familia eclesiástica de Manuel Rubio y Salinas hacia la Nueva España cuando éste emprendió el viaje para ocupar el cargo de arzobispo de México en 1749. Ese documento me proporcionó los primeros datos concretos sobre Bernardino: su lugar de nacimiento, el nombre de sus padres, la edad que tenía en ese año y algunos de sus rasgos físicos. Después volví a encontrar algunas alusiones a él en documentos referentes a la gestión de ese prelado diocesano y me enteré de que fue nombrado cura de Actopan. Cuando realicé algunos trabajos sobre los programas de gobierno más relevantes de Rubio y Salinas me llamó la atención que se mencionara el nombre de Álvarez Rebolledo como un medio para criticar al arzobispo.² Al emprender el

¹ El nombre del personaje estudiado aparece en algunas ocasiones como Bernardino Álvarez Rebolledo y en otras como Bernardino Álvarez de Rebolledo.

² Véase María Teresa Álvarez Icaza Longoria, "Las lenguas de la fe. Una etapa de quiebre tras un largo debate (1749-1765)", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Cervantes Bello (Coords), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2017, pp. 295-334; y María Teresa Álvarez Icaza Longoria, "Estrategias para enfrentar la idolatría en el arzobispado de México, 1749-1765", en Gerardo Lara Cisneros y Roberto Martínez González, *El ídolo y las hogueras. Idolatría y evangeliza-*

estudio general de la gestión de este arzobispo me quedó claro que la relación entre ambos se había mantenido vigente.³ Llegué a preguntarme en qué medida esta cercanía había influido en la trayectoria de Álvarez Rebollo. Por otro lado, para ver la aplicación del reformismo impulsado por Rubio y Salinas a una escala local, realicé un trabajo en el que puse la mirada en Actopan.⁴ Me sorprendió constatar la cantidad de roces que se dieron allí durante esta prelación y la frecuencia con la que en ellos aparecía el nombre de Bernardino. Así fue aumentando mi interés por reconstruir, hasta donde me fuera posible, su trayectoria vital.

Estoy convencida de que realizar una biografía hace posible lograr un acercamiento interesante a una época determinada, pues ayuda a ponerla en una escala más concreta. Centrarse en una persona le da dinamismo a la escena, al seguir a alguien a lo largo de su vida se visibilizan las posibilidades formativas y laborales, así como la movilidad social y espacial factible en tales circunstancias. François Dosse señala la importancia que tienen los relatos de vidas individuales en la reconstrucción de los contextos sociales, históricos y culturales de un cierto periodo. Según este autor, el estudio de los individuos ofrece la oportunidad de hacer una historia social renovada.⁵ Hay que poner atención a la singularidad del individuo sin renunciar a enlazarlo a las estructuras e instituciones sociales de su tiempo.⁶ Debe tenerse presente que cada persona forma parte de una multiplicidad de colectivos con sus propias reglas, es preciso dilucidarlas y entender el papel desempeñado en cada uno de ellos por el individuo estudiado.⁷ Reconstruir el conjunto relacional de un

ción en América virreinal, siglos XVI-XVIII, Iberoamericana/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2023.

³ Véase María Teresa Álvarez Icaza Longoria, *Trabajar y velar: reformismo en el arzobispado de México durante la prelación de Manuel Rubio y Salinas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas [en prensa].

⁴ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, "Religiosidad y reformismo en Actopan a mediados del siglo XVIII", texto inédito.

⁵ François Dosse, *El arte de la biografía: entre historia y ficción*, México, Universidad Iberoamericana, 2007.

⁶ Isabel Burdiel, "Historia política y biografía: más allá de las fronteras, en *Ayer*, Asociación de Historia Contemporánea y Ediciones Marcial Pons, n. 93, 2014 (1), pp. 47-83.

⁷ Andoni Artola Renedo y Álvaro Chaparro Sainz, "Los ejes articuladores de un proyecto historiográfico. Realizaciones y proyecciones (en torno a la aportación de PAPE)", en Michel Bertrand, Francisco Andújar y Thomas Glesener (ed.), *Gobernar y reformar la monarquía. Los agentes políticos y administrativos en España y América*, Valencia, Albatros, 2017, p. 40.

determinado actor constituye una oportunidad para entender mejor la sociedad a la que pertenecía.⁸

Vale la pena plantear por qué resulta atractivo en particular el individuo que elegí. La vida de Bernardino Álvarez Rebolledo ilustra la trayectoria de un cura de origen peninsular establecido en la Nueva España a mediados del siglo XVIII. Al estudiarlo pueden hacerse visibles las redes de las que formó parte tanto en España como en Nueva España, lo cual evidencia interesantes relaciones familiares y clientelares que trascendían las fronteras. Existe una investigación que me dio pistas en ese sentido, pues su autor analizó en conjunto las donaciones de plata que enviaron a España tanto Rubio y Salinas como Álvarez Rebolledo.⁹ Asimismo, al seguir la trayectoria de Bernardino pueden conocerse los pormenores de una carrera eclesiástica en esa época y es viable realizar comparaciones con otros individuos pertenecientes al mismo grupo.

Al hacer una biografía, como ocurre en toda investigación histórica, contamos con información fragmentaria. Respecto a los años que Bernardino residió en España, tengo datos escasos y una parte de ellos incluso es confusa. En cuanto a las fuentes disponibles para el estudio de su vida en Nueva España, puede señalarse que en el libro de gobierno y en los libros de visita de Manuel Rubio y Salinas aparecen los nombres de numerosos curas, entre ellos, el suyo.¹⁰ Hay bastantes documentos de carácter judicial en los que es mencionado, por los múltiples pleitos en los que estuvo involucrado; es destacable que corresponden principalmente a la época en la que Rubio era arzobispo. Existen también papeles sobre varias capellanías que estableció hacia el final de su vida.¹¹

En Actopan las huellas de la presencia de Álvarez Rebolledo son más abundantes, pues hay un conjunto importante de libros correspondientes a su labor al frente de este curato. Hay además una suge-

⁸ Véase José María Imízcoz Beunza, "El paradigma relacional. Actores, redes, procesos para una historia global", en Bertrand, Andújar y Glesener (ed.), *Gobernar y reformar la monarquía...*, p. 66.

⁹ Jesús Paniagua Pérez, "La plata de Rubio y Salinas y de Álvarez de Rebolledo en la Real Basílica de San Isidoro de León y en Mataluenga-León (España)", *Boletín de Monumentos Históricos*, 3ª época, núm. 11, septiembre-diciembre de 2007, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 124-147.

¹⁰ Todos ellos se encuentran en el Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante, AHAM).

¹¹ Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), Bienes Nacionales, v. 1605, exp. 7-9 y 12-14.

rente evidencia de carácter visual: en el antiguo convento su nombre aparece en una pintura en la que se escribieron los nombres de los párrocos nombrados en este curato a partir de su transferencia al clero secular en 1750. Allí aparece él, enlistado en el cuarto lugar, y se señala que fue cura propietario entre abril de 1752 y enero de 1781.

Es hora de seguirle la pista a nuestro personaje. Primero presentaré las noticias que logré reunir sobre la primera etapa de su vida, señalaré los cargos que ocupó y explicaré los diferentes entornos en los que se movió. La parte medular del trabajo se centrará en el periodo en el que Álvarez era cura de Actopan mientras Rubio era arzobispo de México; se expondrán las actividades de diversa índole que realizó, las múltiples controversias en las que estuvo involucrado y sus estrategias para enfrentarlas. Finalmente, explicaré lo que pude averiguar sobre los años posteriores en el camino de Bernardino.

La vida en España y los primeros años en Nueva España

Bernardino Álvarez Rebolledo nació alrededor de 1714 en Mataluenga, una pequeña localidad ubicada en las cercanías de León, en la parte noroccidental de la península ibérica. Fue uno de los ocho hijos de Manuel Álvarez y de Josefa Rebolledo.¹² Mataluenga pertenecía al obispado de Oviedo, uno de los que se consideraba grande en España y que no dependía de ninguna otra catedral.¹³ En esa diócesis fue visitador Manuel Rubio y Salinas durante la década de 1720. Quizá en sus recorridos por el territorio ovetense Rubio entabló los primeros lazos con la familia Álvarez Rebolledo.

No cuento con datos específicos sobre la educación de Bernardino. Sé que ingresó al clero secular y llegó a ser presbítero. En esa época, éste era el sector de la clerecía más apoyado por las autoridades. Se consideraba que los clérigos diocesanos podían ponerse al servicio de la política reformista y se les imponían obligaciones estimadas útiles, como el fomento de actividades relacionadas con la educación, la impresión de obras, el apoyo a instituciones caritativas y hospitales. Los obispos peninsulares se preocuparon por atender

¹² Paniagua, "La plata de Rubio y Salinas y de Álvarez de Rebolledo..."

¹³ Para conocer pormenores sobre las diócesis españolas es muy útil el texto de Maximiliano Barrio Gozalo, *El Real Patronato y los obispos españoles del Antiguo Régimen, 1556-1834*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004.

la precaria situación económica del bajo clero y crearon seminarios para elevar su nivel de preparación.¹⁴

Es posible que Bernardino haya realizado su formación en León, dado que era el centro urbano más importante de la región. La centralidad de esta ciudad venía de mucho tiempo atrás y es interesante constatar que, pese a los altibajos experimentados, para entonces conservaba vigente su influjo. Para entender esto vale la pena acercarnos un poco a su historia. León tuvo su origen en un campamento romano establecido entre los ríos Bernesga y Torío para proteger las rutas de las minas de oro del noroeste de la península. El asentamiento se volvió permanente. Durante la invasión musulmana casi fue abandonado, pero luego los cristianos lo repoblaron. En el siglo x se fundó el reino de León, como sucesor del de Asturias. A partir de entonces vivió una época de esplendor que se prolongó hasta el siglo xiii, influyó en esto que estaba en una ubicación privilegiada en el Camino de Santiago. León fue erigida como sede diocesana y por privilegio pontificio le fue conferida la exención de las metropolitanas peninsulares. Debido a su unión con Castilla, en 1230, el poderío de este reino se fue reduciendo. Durante el siglo xiv experimentó los efectos de una crisis económica y fue afectado por la peste. En el siglo xvi la ciudad de León ocupaba un lugar discreto en el panorama urbano de la Corona de Castilla. Durante los siglos xvii y xviii el crecimiento demográfico fue moderado, como sucedió en la mayoría de las urbes del norte de España. Se calcula que a finales de la centuria ilustrada llegó a tener un poco más de seis mil habitantes.¹⁵

Sin embargo, eso no implicó la pérdida de su influencia. Al ser una ciudad con voto en Cortes y tener el carácter de sede episcopal, pudo mantener considerable reconocimiento. Es interesante que los poderes políticos y religiosos de León desplegaran una cuidada estrategia con el propósito de ganar prestigio difundiendo una visión idealizada de su pasado. En el campo religioso, se buscó vincular su Iglesia a los orígenes del cristianismo en la península ibérica y subrayar que desde el principio había gozado de autonomía respecto a las demás sedes episcopales. En lo político, se intentó propagar la idea

¹⁴ Antonio Domínguez Ortiz, *Sociedad y Estado en el siglo xviii español*, Barcelona, Ariel, 1984.

¹⁵ Alfredo Martín García, "Sin León no hubiera España. Historia, religión y propaganda en una ciudad de la Edad Moderna", *Studia Historica: Historia Moderna*, vol. 41, núm. 2, 2019, pp. 123-153. <https://doi.org/10.14201/shhmo2019412123153>

de que allí se había originado la monarquía hispana, pues se afirmaba que los reyes leoneses medievales habían sentado las bases de las futuras glorias de la Corona española. Para realizar tales reivindicaciones se publicaron diferentes obras históricas y literarias; asimismo, se impulsó la celebración de diversas festividades religiosas y civiles. Aunque el interés por prestigiar el pasado no era exclusivo del caso leonés, es cierto que allí se hizo un esfuerzo importante por potenciar este tipo de instrumentos de propaganda.¹⁶

Una vez completada su formación, Bernardino ocupó la posición de beneficiado en la villa de Llamas Ribera de Carrizo.¹⁷ Las localidades ubicadas en la ribera del río Órbigo habían surgido desde la época romana, pues estaban en el paso hacia Las Omañas, donde se realizaba la extracción de oro. La zona ribereña se dedicaba principalmente al cultivo de lino. La villa pertenecía a la diócesis de León, en la cual había un poblamiento fuertemente ruralizado. En el paisaje predominaban pequeños poblados. Se calculaba que en la década de los treinta del siglo XVIII había 800 pueblos y en todos ellos había parroquia; solían tener entre 150 y 170 habitantes.¹⁸

Que Bernardino pudiera acceder a un beneficio eclesiástico indica que su familia había tenido los recursos económicos para sostener sus estudios o la influencia para conseguir los apoyos que lo hicieron posible. En esta región, quienes ocupaban un beneficio comúnmente procedían de familias de campesinos con cierto nivel de riqueza; cuando era posible, ocupaban la parroquia de su lugar de origen o de algún pueblo cercano. El clero parroquial leonés solía obtener buenos ingresos. Dada su procedencia ligada a la misma zona y el reducido número de vecinos, se daban relaciones de estrecha sociabilidad entre los feligreses y el párroco, si bien a éste se le reconocía un papel destacado en la comunidad.¹⁹ Cuando alguien lograba una posición en la Iglesia obtenía ventajas económicas y sociales que se hacían extensivas al resto de los miembros del núcleo familiar. Además de que

¹⁶ Martín, "Sin León no hubiera España..."

¹⁷ Archivo Histórico Parroquial de San Nicolás de Tolentino. Actopan, Hidalgo (en adelante, AHPNST), Sección: Sacramental, Serie: Bautismos, c 8, libro 38. En esa zona pude localizar un lugar llamado Llamas de la Ribera y otro nombrado Carrizo de la Ribera. También encontré que se ubica a Mataluenga en la ribera de Carrizo.

¹⁸ Laureano M. Rubio Pérez, "Párrocos, parroquias y concejos: el modelo parroquial leonés en el marco de las comunidades rurales y concejiles durante la Edad Moderna", *Obradoiro de Historia Moderna*, núm. 22, 2013, pp. 129-166.

¹⁹ Rubio, "Párrocos, parroquias y concejos..."

un beneficio implicaba el disfrute de una renta, le abría posibilidades a un individuo para acceder a promociones.²⁰

Esto ocurrió en el caso de Bernardino. El siguiente paso que conozco de su carrera lo consigna él mismo años después en la portada de algunos libros parroquiales de Actopan.²¹ Entró al servicio de Manuel Rubio y Salinas en la Real Colegiata de San Isidoro de León. Rubio asumió allí el cargo de abad en 1738, tras haber estado varios años en la capilla real. Esta colegiata era una corporación de gran tradición y con abundantes rentas.²² Su templo había adquirido mucho prestigio porque desde Sevilla habían sido trasladados a él los restos de san Isidoro y allí estaban las tumbas de los reyes medievales de León. Era una de las iglesias románicas más importantes de España. En el siglo XVI el cabildo isidoriano promovió diversas reformas arquitectónicas: se amplió el ábside principal de la iglesia, se hizo el coro, se hicieron agregados al claustro y se construyó la librería.²³ El magnífico edificio rivalizaba en magnificencia con la catedral leonesa, y era el digno marco de numerosas celebraciones cotidianas y extraordinarias.

En San Isidoro, Álvarez ocupó varias posiciones cercanas a Rubio: fue su caballerizo, capellán, secretario y mayordomo. Es probable que primero se hiciera cargo de obligaciones menos complejas y que poco a poco fuera ganando la confianza de su patrón hasta convertirse en su servidor principal. No hay duda de que en esta etapa se establecería un estrecho vínculo clientelar entre ambos. En adelante, don Manuel se convertiría en protector de Bernardino. No conozco los pormenores de los años que ambos pasaron en la Colegiata, sin embargo, sé que los dos establecieron sólidas relaciones con esta institución y las mantendrían hasta el final de su vida.

La carrera de Manuel Rubio y Salinas dio un giro que lo llevó a las Indias, pues en 1748 fue designado arzobispo de México. Bernardino encabezaba el listado de quienes formaban parte de la familia ecle-

²⁰ Maximiliano Barrio Gozalo, "El sistema benefical en la España del siglo XVIII. Per vivencias y cambios", *Cuadernos dieciochistas*, núm. 2, 2001, p. 74.

²¹ Véase, por ejemplo, AHPST, Sección: Sacramental, Serie: Bautismos, Caja 8, libro 38.

²² Las colegiatas españolas, que eran bastante numerosas, compartían un patrón general y se habían formado a imagen y semejanza de los cabildos catedralicios. Solían tener como sede grandes templos eclesiásticos. Con el tiempo acumularon considerables riquezas y se convirtieron en focos irradiadores de cultura y de mecenazgo artístico. Alberto Corada Alonso, "Las colegiatas españolas y sus cabildos. Un pasado y una historia sin hacer", *Studia Historica: Historia moderna*, vol. 41, núm. 2, 2019, pp. 103-121. <https://doi.org/10.14201/shhmo2019412103121>

²³ <https://leon.es/historia-leon>

siástica que al año siguiente lo acompañaría a Nueva España. Gracias a dicho documento sabemos que entonces nuestro personaje tenía 35 años, era de mediano cuerpo, pelinegro y de cejas pobladas.²⁴ En España fueron presentados los papeles de todos los acompañantes del nuevo prelado: las justificaciones de limpieza y libertad, los títulos de orden de los clérigos, así como las licencias y demás papeles necesarios. Rubio decía haber puesto el mayor cuidado en que los individuos seleccionados por él no tuvieran inconveniente alguno para que se autorizara su paso a América. Álvarez ocupaba la posición de mayordomo, que era la de más confianza entre los familiares de Rubio. Como parte de sus obligaciones debió ayudarlo a conseguir a algunos de los servidores que se integraron al grupo, además de encargarse de preparar todo el menaje que llevaría consigo el prelado.

En mayo de 1749 se expidió la licencia para que el arzobispo y su séquito se embarcaran en Cádiz en el navío *La Reina*. Antes de salir de Cádiz, Bernardino hizo su testamento, nombró como herederos a sus padres y a sus siete hermanos, con lo que dejaba constancia del interés por continuar ligado a su familia y hacerla partícipe de sus logros económicos. La comitiva llegó a Veracruz en julio de 1749. En cuanto estuvieron en Jalapa, Rubio le pidió a Álvarez que se adelantara a la capital novohispana para hacer los preparativos necesarios con la finalidad de que su nueva residencia estuviera en condiciones óptimas para recibirlo. Como el palacio arzobispal de México acababa de ser remodelado, sólo fue necesario que el mayordomo se ocupara de que se realizara una remozada menor para que el inmueble luciera en todo su esplendor; asimismo, supervisó los arreglos referentes a la decoración y el mobiliario.²⁵

El mayordomo era la figura principal en el gobierno de la casa de un prelado. Estaba a cargo de los gastos generales, la alimentación, el vestuario y la supervisión sobre servidores y criados. Seguramente

²⁴ Memoria de las personas que componen la familia del Ilustrísimo Señor Don Manuel Rubio Salinas, electo arzobispo de México. Archivo General de Indias (en adelante AGI), Contratación, 5490, N. 1, R 24, ff. 1-32.

²⁵ Referente a este tema, véase María Teresa Álvarez Icaza Longoria, "El palacio arzobispal de México: domicilio y asiento del gobierno de un prelado (1749-1765)", en Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (Coords.), *La Iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI a XVII*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego"/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Ediciones del Lirio, 2019, pp. 223-259.

la experiencia previa en San Isidoro le permitió a Bernardino realizar este papel satisfactoriamente en México, si bien debió adaptarse a un medio completamente nuevo para él. Debió invertir parte considerable de su tiempo en cumplir con estas obligaciones, sin embargo, no se dedicó a ellas de manera exclusiva, pues sabemos que recibió otros nombramientos de manos de Rubio. Los prelados designaban a los curas interinos de su diócesis. Álvarez fue nombrado sucesivamente cura interino de dos parroquias capitalinas. Primero ocupó este puesto en la Santa Veracruz, una de las parroquias más pobladas y antiguas de la ciudad. Posteriormente desempeñó este cargo en el Sagrario metropolitano, la parroquia más importante de la Ciudad de México.²⁶ Parece llamativo que después de esto saliera de la capital novohispana, pues dejaba atrás el estilo de vida que había llevado durante su estadía en Nueva España. La siguiente posición que ocupó Bernardino fue la de cura propietario de Actopan, tras haber realizado el concurso de oposición correspondiente. Veremos a continuación qué posibilidades le ofrecería este curato rural y cómo continuó la relación entre el arzobispo y su antiguo mayordomo.

Actopan: la etapa de mayor actividad

El pueblo en el que se estableció Bernardino se ubicaba al noreste de la capital del virreinato, en el Valle del Mezquital, en el actual estado de Hidalgo.²⁷ Se trataba de una zona agrícola fuertemente impactada por la presencia de ganado ovejuno y cabrío introducido por los españoles,²⁸ lo cual definió a la larga la vocación económica de la región; también tenía importancia la jarciería.²⁹ De la cabecera dependían los pueblos de Santiago Tlachichilco, Santa Bárbara Lagunilla, San Salvador, Santa María, San Miguel y Yolotepec. Había otro pueblo que tenía su propia república de indios, Tetitlán, a la que se

²⁶ AHPST, Sección: Sacramental, Serie: Bautismos, c. 8, libro 38.

²⁷ Para datos generales del desarrollo de esta jurisdicción, véase Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 1986, pp. 44-46.

²⁸ Elinor G. K. Melville, *Plaga de ovejas. Consecuencias ambientales de la conquista de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

²⁹ Tanto la ganadería como la jarciería operaban bajo el esquema de repartimiento de mercancías. Para mayores detalles, véase el informe realizado sobre este asunto en 1753. AGN, Subdelegados, v. 34, exp. 12.

vinculaban los pueblos de la Magdalena, San Jerónimo, Tornacustla, Itzcuinquitlapilco y San Agustín Tecavic.³⁰ Cabe aclarar que el territorio del curato era más extenso que el de la de la alcaldía mayor.³¹

Inicialmente, Actopan había sido una importante doctrina agustina. Esta orden religiosa había realizado numerosas fundaciones en las cercanías de este pueblo y en regiones aledañas. Actopan tenía la categoría de priorato, lo cual significa que había una comunidad con cierta estabilidad económica y con derecho a voto en el capítulo provincial. Su imponente convento, dedicado a San Nicolás Tolentino, se había erigido a mediados del siglo XVI. Dada su amplitud y los recursos económicos disponibles, allí se había establecido una casa de estudios rural en la cual los estudiantes podían ejercitarse en la predicación y aprender lenguas indígenas. Llegó a haber una numerosa comunidad de treinta frailes. Además, el convento fue sede de capítulos provinciales. La provincia del Santísimo Nombre de Jesús de México tenía una fuerte presencia de criollos.³²

El curato de Actopan contaba con una feligresía muy numerosa, en algunas fuentes se calcula que en el siglo XVIII tenía un poco más de 25,000 pobladores,³³ según otras estimaciones excedía los 30,000 habitantes.³⁴ En su mayoría, la población estaba conformada por indios hablantes de otomí. En la cabecera habitaban bastantes españoles, mestizos y mulatos;³⁵ en alguna medida también había población variada en los pueblos sujetos.³⁶ Era una zona que implicaba grandes retos para su administración espiritual, tanto por sus dimensiones como por su conformación demográfica.

³⁰ José Antonio Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones. Seguido de Suplemento al Theatro americano (La ciudad de México en 1755)*, Edición y preliminar de Ernesto de la Torre Villar, estudio introductorio de Alejandro Espinosa Pitman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 2005, pp. 226-227.

³¹ Rodrigo Perujo de la Cruz, "Conflicto, rebelión y autoridad indígena en los pueblos de indios de Actopan, 1710-1770", tesis de maestría en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, p. 44.

³² Antonio Rubial García, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989.

³³ Ernest Sánchez Santiró, *Padrón del arzobispado de México 1777*, México, Secretaría de Gobernación/ Archivo General de la Nación, 2003.

³⁴ Libro de visitas de Manuel Rubio y Salinas 1754-1758, AHAM; base colonial, caja 22, L1.

³⁵ Villaseñor, *Theatro americano...*, pp. 226-227.

³⁶ Perujo, *Conflicto, rebelión y autoridad indígena...*

Actopan fue uno de los primeros curatos del arzobispado mexicano en ser transferido al clero secular en el marco del programa puesto en marcha el 4 de octubre de 1749 por instrucciones de Fernando VI. Esta doctrina agustina fue secularizada junto con algunas otras de la misma orden religiosa que estaban en una situación irregular.³⁷ Cuando se hizo la provisión de este curato fue señalada la conveniencia de dividirlo,³⁸ aunque esto no se concretó en los siguientes años, a pesar de contar con un extenso territorio y con muchos habitantes.³⁹

En uno de los libros de bautismos de este curato se registró que, tras la “expulsión” de los religiosos agustinos, el 16 de noviembre de 1750, tal libro le fue entregado a Juan de la Barreda en su carácter de cura interino. El 29 de diciembre del mismo año tomó posesión como cura propietario Nicolás José de Cabañas. En mayo de 1751 fue nombrado José Luis Sánchez, un nuevo cura interino.⁴⁰ En menos de dos años la administración del curato cambió una y otra vez de manos, eso se modificaría a partir de la llegada del protegido de Rubio.

La razón de posesión de Bernardino Álvarez Rebolledo como cura beneficiado, vicario in capite y juez eclesiástico de Actopan quedó registrada en varios de los libros parroquiales de Actopan. El 26 de abril de 1752 José Luis Sánchez, cura interino hasta entonces, tomó posesión a nombre de Bernardino por el poder concedido por éste. Se hizo constar que los instrumentos legales del nombramiento los tenía en su poder el nuevo cura. Se señaló que la toma posesión de este curato se había desarrollado quieta y pacíficamente; asimismo, fue consignado que se hizo “con solemne aplauso” de toda la feligresía.⁴¹ En realidad, se anotó una fórmula corriente en esos casos, lo

³⁷ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015.

³⁸ Libro de gobierno de Manuel José Rubio y Salinas, AHAM, base colonial, caja 03, L2, docu0044.

³⁹ Sobre las divisiones de curatos realizadas en esta época, véase María Teresa Álvarez Icaza Longoria y Rodolfo Aguirre Salvador, “La reorganización parroquial en la era de las secularizaciones”, en Rodolfo Aguirre Salvador (Coord.), *Conformación y cambio parroquial en México y Yucatán (siglos XVI-XIX)*, México, UNAM, IISUE, 2017, pp. 159-167.

⁴⁰ AHPSNT, Sección: Sacramental, Serie: Bautismos, c. 8, libro de 1751-1752. También se dejó constancia de ello en la lista de párrocos de Actopan que está pintada en un muro del convento.

⁴¹ Colación del curato de Actopan en Bernardino Álvarez Rebolledo, 1752. AHAM, Libro de gobierno, base colonial, c. 3, libro 2.docu0119. La toma de posesión se anotó

esperable sería que los fieles aceptaran a quien fuera designado por la mitra, pero los términos de la relación con un nuevo ministro se definirían a partir de la convivencia entre las partes.

En un inicio se había determinado que al pasar al clero secular este pueblo seguiría siendo de habla otomí, como lo había sido durante la administración de los frailes, por lo cual “el sujeto nombrado debía ser práctico en esa lengua”.⁴² Sin embargo, pronto Rubio decidió que pasara a ser administrado en castellano. Ciertamente ello ocurrió con cierta frecuencia en esta época, si bien considero probable que tanto en la decisión de no dividir el curato como en la del cambio de idioma pesara una consideración importante: tenía en mente que ocupara esta parroquia su pupilo, como efectivamente ocurrió. Como era innegable la necesidad de dar atención a la población hablante de otomí, fueron nombrados varios vicarios lengua.⁴³

En Actopan se puso en marcha tempranamente uno de los programas más importantes de Rubio: las escuelas para la castellanización de los indios.⁴⁴ Seguramente Bernardino coincidía con el prelado en la conveniencia del asunto y puso especial empeño en ello. Se señalaba que en este curato acudían a las escuelas tres mil niños y niñas indios a quienes no se les permitía hablar en su idioma; si lo hacían, sufrían algún castigo proporcionado a su edad.⁴⁵ Esta drástica medida acarrearía el disgusto de la población indígena y sería motivo de enfrentamientos; posteriormente, los indios se negaron a mandar a sus hijos a las escuelas y fue necesario insistir en su reapertura.⁴⁶

El cambio del curato de Actopan a castellano y la designación de Bernardino provocaron fuertes críticas tanto del clero regular como de otros sectores. Hay un texto agustino que alude al asunto.⁴⁷ En él se señalaba que ciertamente esta doctrina estaba vacante antes de su

en varios libros de bautismo que incluyen registros de abril de 1752, por ejemplo, véase AHPSNT, Sección: Sacramental, Serie: Bautismos, c. 8, Libro de 1751-1752, f. 133.

⁴² AGI, México, 2712.

⁴³ Sus nombres y las licencias que se les otorgaron para confesar en otomí y en castellano pueden verse en el Libro de visitas de Manuel Rubio y Salinas 1754-1758, AHAM; base colonial, c. 22, L1.

⁴⁴ Este tema lo abordé en un texto posterior, véase Álvarez Icaza, “Las lenguas de la fe...”

⁴⁵ AGI, México, 2714.

⁴⁶ AGN, Tierras, v. 2931, exp. 32.

⁴⁷ Reverente Satisfacción que a su Reverendísimo Padre Ministro General da en nombre de su Provincia de México de religiosos agustinos calzados el Padre Procurador de ella, AGI, México, 2716.

transferencia al clero secular, pero no lo hubiera estado de haberse convertido en curato castellano. Por otro lado, criticaba la investidura de Álvarez Rebolledo, a quien calificaba como un cura “mudo y sordo” por no hablar ni entender la lengua de sus feligreses. También los miembros del Ayuntamiento de la Ciudad de México expresaron críticas ante el nombramiento de curas que no conocían la lengua de su feligresía y mencionaron el caso de Actopan.⁴⁸ Fray Francisco Antonio de la Rosa Figueroa, archivero de la provincia franciscana del Santo Evangelio, señaló que los nuevos curas diocesanos, a diferencia de los frailes, ignoraban los idiomas de los indios, sobre todo los más difíciles, como el otomí. Se quejó de que se hicieran cargo de la administración de los indios curas mudos en sus idiomas; del caso de Bernardino Álvarez Rebolledo afirmó que, tan pronto como se le había nombrado cura de Actopan, había surgido un indio “hereje politeísta”, quien había difundido “su secta” entre los indios de aquella jurisdicción.⁴⁹

Rubio no prestó oídos a las críticas contra Álvarez Rebolledo, por el contrario, hay muestras constantes de la estrecha relación entre ambos. Durante la primera visita pastoral realizada por el arzobispo, éste enfermó de gravedad y dictó su testamento en San Juan del Río el 1º de marzo de 1753.⁵⁰ Para acompañarlo en ese trance se presentaron las personas más cercanas a él, entre ellos, Bernardino. El prelado logró recuperarse y continuó en su encargo. Al parecer fue en el transcurso de este viaje cuando el arzobispo y el cura consiguieron varias piezas de plata que enviaron, respectivamente, a la Colegiata de San Isidoro de León y a la parroquia de Mataluenga.⁵¹ Este acto me parece especialmente significativo. Da cuenta de una afinidad de gustos entre ambos y del interés de Bernardino por emular a quien consideraba su modelo a seguir. Además, deja ver las posibilidades económicas de estos dos personajes y su afán por realizar actos de patrocinio destinados a lugares de España a los que se sentían íntimamente vinculados, un patrón común en la época. Esto permitía engalanar los templos favorecidos, mantener viva la memoria de los

⁴⁸ Representación hecha por el excelentísimo cabildo de la ciudad de México a Su Majestad sobre los graves inconvenientes que resultaban a todo el común de la quita de curatos a los frailes, Biblioteca Nacional, Archivo Franciscano, c. 127, exp. 1646, doc. 12.

⁴⁹ Abordé este asunto en “Estrategias para abordar la idolatría en el arzobispado de México...”

⁵⁰ Expolios de Manuel José Rubio y Salinas, AGN, Indiferente virreinal, Clero regular y secular, v. 6, exp. 1.

⁵¹ Paniagua, “La plata de Rubio y Salinas y de Álvarez de Rebolledo...”

donantes y fortalecer su prestigio, así como el de los parientes que ellos habían dejado allí.

Entre febrero y marzo de 1755 Rubio visitó Actopan. La mayoría de sus señalamientos fueron positivos. Le agradeció al párroco el “conocido esmero” puesto en la administración espiritual y en el gobierno del curato. A juzgar por los libros parroquiales de Actopan, Bernardino cumplía debidamente con el registro de la administración de sacramentos. En el caso de los bautismos, hay bastantes anotaciones de su puño y letra, así como firmas validando los asientos realizados por sus vicarios.⁵² En el auto de la visita el arzobispo reconoció las obras iniciadas en las iglesias de los pueblos del curato a instancias de Álvarez y le pidió continuarla; usualmente esta actividad era bastante valorada en la trayectoria de un párroco.⁵³ El prelado detectó la ausencia de una cofradía de Ánimas en Actopan y le encargó al párroco ocuparse de su erección, como lo indicaría en otros lugares. Rubio señaló que en ese curato había clérigos dedicados a los repartimientos de ganado, declaró que esas actividades eran indignas de esa profesión, determinó que en adelante ningún clérigo se dedicara a ellas y advirtió que habría castigos a quienes lo hicieran. Le solicitó a su discípulo tomar un papel relevante en la corrección: debía organizar en su casa conferencias semanales de teología moral destinadas a esos clérigos.⁵⁴

Bernardino tenía un importante rasgo en común con su protector: se preciaba de hacerse obedecer y de ser riguroso en la defensa de su jurisdicción.⁵⁵ Un ejemplo de ello ocurrió en 1756, cuando practicó diligencias en contra de Juan Ramírez de Hinojosa, propietario de la hacienda de la Vega, porque tenía varias campanas para llamar a misa. El cura señaló que sólo podía tener una pequeña y dio indicaciones precisas respecto a cuáles eran las dimensiones que él autorizaba.⁵⁶ Este acto podría tener la intención de mostrar su autoridad a través de la supervisión de los espacios y objetos referentes a la ritualidad en toda la extensión del curato; asimismo, parece reflejar su empeño en que se respetaran las jerarquías entre las iglesias, pues

⁵² Esto pude constatarlo al revisar los numerosos libros de bautismo correspondientes a la gestión de Bernardino Álvarez Rebolledo en el AHPSNT.

⁵³ William Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 1999.

⁵⁴ Libro de visitas de Manuel Rubio y Salinas 1754-1758, AHAM; base colonial, c. 22, L1.

⁵⁵ Para detalles respecto de Rubio y Salinas, véase Álvarez Icaza, *Trabajar y velar...*

⁵⁶ AGN, Inquisición, v. 979, exp. 1.

la importancia de éstas se manifestaba de maneras diversas, una de ellas era el número, el tamaño y el alcance sonoro de sus campanas. Rubio ya había tomado medidas para mediar entre Bernardino y el hacendado, las cuales eran favorables al primero y reforzaban la jurisdicción parroquial. Cuando visitó esta hacienda ordenó que Ramírez le entregara al cura un padrón con los nombres de sus domésticos y sirvientes; igualmente, determinó que las misas realizadas en la capilla de la hacienda debían celebrarlas los sacerdotes de la parroquia de Actopan, y estableció el monto de la limosna a pagar por ellas.⁵⁷

Álvarez había acudido ante la mitra para pedir que no se le obligara a cumplir los compromisos establecidos por los agustinos con la cofradía de Nuestra Señora del Rosario en su curato, pues argumentó no contar con registros de la existencia de fondos. Rubio determinó que las partes en disputa acudieran ante su provisor y vicario general para deducir sus respectivos derechos.⁵⁸ Sin embargo, me parece poco probable que la justicia diocesana forzara a un párroco a mantener los acuerdos realizados previamente entre una cofradía y los religiosos, tanto por la manifiesta intención de fortalecer al clero secular demostrada por este prelado, como por su afán de ejercer mayor control sobre las finanzas de las asociaciones de fieles.

Bernardino pronto empezó a sacar bastante provecho económico de su curato. Pudo usufructuar parcelas que antes pertenecieron a los agustinos y probablemente también otras tierras.⁵⁹ Álvarez señaló que la iglesia parroquial de Actopan tenía varias fincas y censos que le pagaban sus correspondientes pensiones. En este ámbito, como ocurriría en los demás, su gestión estuvo marcada por los constantes enfrentamientos con diversos actores. En 1754 entabló un pleito para recuperar la hacienda de San Nicolás, también conocida como La Estancia. En 1698 esta propiedad había sido vendida a censo redimible por los agustinos a Roque Rebolledo, entonces se había establecido la condición de que si dejaban de pagarse los réditos por dos años se ejercería el derecho de comiso.⁶⁰ Los hijos de don Roque no entregaron el dinero a Álvarez y éste no lo requirió sino hasta transcurrido

⁵⁷ Libro de visitas de Manuel Rubio y Salinas 1754-1758, AHAM; base colonial, c. 22, L1.

⁵⁸ Libro de visitas de Manuel Rubio y Salinas 1754-1758, AHAM; base colonial, c. 22, L1.

⁵⁹ AGN, Tierras, v. 1465, exp. 3.

⁶⁰ Facultad concedida por ley al dueño directo de la cosa enfiteuticada de apoderarse de la misma cuando el titular del dominio útil falta a condiciones esenciales del contrato. *Diccionario Panhispánico del Español Jurídico*, Real Academia Española [https://dpej.rae.es/consultado el 3 de agosto de 2023].

el tiempo que le permitía hacer la reclamación sobre la propiedad.⁶¹ El expediente no incluye la conclusión del litigio, pero sí deja ver que Bernardino tuvo intención de tomar posesión de la hacienda. Me llama la atención la coincidencia del apellido; curiosamente también aparecen mencionados algunos Rebolledo como parte del personal eclesiástico de Actopan.⁶² En la documentación no encontré ninguna alusión a un parentesco con el cura.

Una importante vía de ingresos para Bernardino era el pago por los servicios religiosos, si bien ello fue motivo de fuertes conflictos entre el cura y sus feligreses. En realidad, el asunto se remontaba a tiempos previos, pues desde 1748 los indios de Actopan habían presentado la petición de que sus doctrineros se ajustaran a arancel y de que éste se fijara en un lugar público donde pudiera ser leído. Esa disposición no se había cancelado tras la secularización del curato, por lo cual también aplicaba para los párrocos posteriores. En las reclamaciones presentadas contra Álvarez, los residentes de Actopan declararon que éste abusaba en el cobro y reiteraron la solicitud de que se sujetara al arancel. El cura hacía cobros de limosnas en las visitas de ese partido; en esos lugares también se daba a los eclesiásticos almuerzo, chocolate y atención para su cabalgadura. En 1759 Álvarez Rebolledo había conseguido que en Actopan se aplicara una medida favorable a él, la cual tomaba como base una resolución relativa al cura de Teoloyucan. Se determinó que por las misas dominicales y de fiesta de dos cruces debían pagársele cuatro pesos en la cabecera y dos pesos fuera de ella, y fue consignada la aceptación de esta disposición por los gobernadores indios de Actopan y Tetitlán.

La inconformidad de los indios del curato de Actopan estaba lejos de haberse solucionado. De las acusaciones relativas a los pagos se derivaron otras aún más graves. Denunciaron que por no pagar a su cura los excesivos derechos que exigía algunos de los muertos eran enterrados en los campos o sus parientes los llevaban a otros curatos. Asimismo, se quejaron de que, para cubrir los adeudos por los entierros y los casamientos, los vicarios y fiscales quitaban a los indios sus burros, ovejas, bueyes y maíces. Denunciaron igualmente que los apresaban y azotaban. Al parecer, las discordias más notorias por la exacción excesiva y el cobro de indebidos derechos se dieron

⁶¹ AGN, Bienes Nacionales, c. 647, exp. 1.

⁶² En los libros parroquiales de Actopan hay firmas de Roque Antonio Rebolledo y Gabriel José de Rebolledo.

entre el cura de Actopan y Miguel de Santiago, uno de los principales caciques del pueblo. Álvarez alegaba que el cacique sólo había logrado inquietar a unas cuantas personas, pero los indios de Actopan lo contradijeron; presentaron un papel con muchas firmas en el cual constaba el poder otorgado a Miguel de Santiago por los representantes de cada pueblo del curato para ocuparse de sus pleitos tanto eclesiásticos como seculares. Había otras causas de fondo en este tipo de conflictos, pues el cura intervenía en la elección de los fiscales y éstos buscaban ejercer una autoridad que se contraponía a la de los gobernadores indios. Rodrigo Perujo habla de la pérdida de poder de las élites indias en Actopan por esos años.⁶³

En 1763 los naturales de Actopan consiguieron que la Real Audiencia emitiera un despacho en el que se daban instrucciones a su cura de hacer los cobros según lo indicaba el arancel. Álvarez aseguró cobrar menos de lo prescrito y aprovechó para quejarse de que no se le habían hecho los pagos estipulados en 1759. Aseguró que las denuncias en su contra eran promovidas por “cuatro o seis sediciosos”, quienes contaban con la protección del alcalde mayor Manuel Marín; y que los quejosos estaban “malcontentos” porque él había procurado corregir sus yerros. Pese a todo, tuvo que reconocer que sus impugnadores habían logrado el apoyo de la feligresía, si bien lo justificó argumentando que ésta se componía de gente “ruda”. Estas expresiones de Bernardino me parecen dignas de analizarse. Resulta lógico que él se defendiera diciendo que las acusaciones en su contra se habían originado por su afán de cumplir debidamente con sus obligaciones pastorales; asimismo, sus señalamientos reiterados de que sólo había unos cuantos inconformes buscaban aminorar las dimensiones del descontento ante los ojos de las autoridades. Sin embargo, me parece que cuando habló de la rudeza de los habitantes del curato dejó entrever una opinión más personal. Aunque no aludió en particular a los indios, éstos eran mayoría en el curato, eso me hace pensar que compartía un viejo prejuicio, también expresado por Rubio, contra la población hablante de otomí, a la que se atribuían rasgos negativos.⁶⁴

Bernardino salió victorioso del lance referente a los derechos parroquiales. A petición suya se mandó suspender el despacho emitido a favor de los feligreses hasta que se determinase acerca de lo que él

⁶³ Perujo, *Conflicto, rebelión y autoridad indígena...*

⁶⁴ Véase Álvarez Icaza, “Las lenguas de la fe...”

había señalado. El documento ya se había mandado a Actopan, pero logró que lo regresaran y se quitara el arancel. Esto me parece especialmente llamativo, dado que Rubio insistía en que se impusiera el pago por arancel en los curatos del arzobispado de México. El prelado hacía esa recomendación cuando se secularizaba un curato e incluso había elaborado un nuevo arancel en 1757 para impulsar los pagos fijos por los servicios religiosos. Si Bernardino afirmaba cobrar menos de lo establecido no debería haber tenido problema con que los fieles del curato tuvieran a la vista las tarifas por los servicios espirituales, y es aún más sorprendente que obtuviera la suspensión de una orden emitida por la propia mitra. No creo que hubiera conseguido todo esto de no contar con un apoyo especial del prelado diocesano.

Álvarez fue señalado repetidamente por beneficiarse de la renta de las alcabalas y del pulque. Se afirmaba que Nicolás de Estrada, quien fungía públicamente como arrendatario, era “hechura del cura” y que éste permitía que el asentista hiciera vejaciones a los vecinos.⁶⁵ Estos negocios se vieron favorecidos por la buena relación que el párroco logró entablar con el alcalde Diego Colosia. Era común que el mismo administrador se hiciera cargo del ramo de alcabalas y del pulque,⁶⁶ pero la situación en Actopan tiene algunos rasgos peculiares que vale la pena destacar. En la documentación se dice que Estrada era un labrador español; quizá por su común origen peninsular desarrollara lazos de afinidad con Bernardino; además, desempeñaba funciones como intérprete del otomí, con lo cual debió ofrecerle al cura servicios útiles para las transacciones referentes a las alcabalas y el pulque. No debe olvidarse la insinuación de que era Bernardino quien verdaderamente ejercía el control sobre ambas actividades, lo cual deja ver que el cura había creado su propia clientela en Actopan. También queda en evidencia que en algunas épocas las actividades comerciales de Álvarez se beneficiaron por los lazos establecidos con la autoridad local, si bien no siempre fue así, como veremos más adelante.

Las fricciones por distintos motivos entre el ministro y los habitantes del curato de Actopan fueron muy abundantes. Los vecinos señalaron que el cura había culpado a bastantes de ellos de incontinen-
cia, por lo cual sus hijos se quedaban sin bautizar. Le reclamaron

⁶⁵ AGN, Indiferente Virreinal, c. 4328, exp. 1.

⁶⁶ José Jesús Hernández Palomo, *La renta del pulque en Nueva España, 1663-1810*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1979, p. 158.

por llevar varios años al frente del curato y no aprender la lengua de los indios. Igualmente le recriminaron por haber puesto un número mucho menor de vicarios del que había en la época de los agustinos.⁶⁷ Se le acusó repetidamente de apresar por causas leves a muchos de sus feligreses en una cárcel privada establecida dentro de las casas curales y de depositar a un número considerable de mujeres en distintas casas. Para manifestar su inconformidad, el gobernador indígena, Nicolás de Medina, se mostró opuesto a que los habitantes del partido asistieran a misa y aprendieran castellano. El vecindario de Actopan llegó a solicitar la remoción de Álvarez Rebolledo. Él se mostró resentido por esta petición, por lo cual promovió muchas causas más en contra de sus fieles. Se acusó al cura de dejarse llevar más por la pasión que por el deseo de justicia y la reforma de las costumbres. El cura se defendió. Señaló que había encontrado en la mayor relajación aquel partido y aclaró que se quejaban de él unos pocos díscolos.⁶⁸ Se van revelando pistas sobre el carácter de Bernardino: se muestra como un hombre bastante beligerante, acostumbrado a usar de todos los medios a su alcance para imponerse y poco dispuesto a hacer concesiones.

También otros residentes de Actopan presentaron denuncias contra Bernardino. En 1760 Juan Antonio González, a quien los vecinos españoles habían nombrado su defensor, señaló que él y sus representados se habían ganado la animadversión del cura, por lo que les imputaba crímenes por los cuales después los apresaba, falseando incluso los testimonios de supuestos testigos. González había acudido ante el provisor del arzobispado y había obtenido una carta para que el cura se contuviera; en ella se pidió a Álvarez comportarse en correspondencia a su estado y oficio, de lo contrario, le decía el provisor, se tomarían providencias y se daría aviso a Manuel Rubio y Salinas. El cura se había molestado, González afirmaba que en respuesta a ello había preparado causas contra él, su esposa y sus hijos.⁶⁹ Otro vecino, José de Sardenata, estando preso en la cárcel eclesiástica, señaló que había sufrido graves persecuciones por parte de Álvarez Rebolledo. Lo acusaba de haber derribado su casa y de

⁶⁷ AGN, Tierras, v. 2931, exp. 32.

⁶⁸ AGN, Indiferente Virreinal, c. 4328, exp. 1.

⁶⁹ Se manda al alcalde mayor, que en el auxilio que prestan al cura Bernardino Álvarez, se arreglen a las leyes, y al cura que proceda como corresponde a su estado y oficio. AGN, General de parte, v. 45, exp. 2.

haber originado la muerte de su mujer. Decía que el encono del cura era implacable y se extendía no sólo fuera de los términos legales sino de los de su distrito; como no había podido capturarlo en Actopan había pedido ayuda al juez eclesiástico de Pachuca para aprehenderlo, después lo había mandado a la cárcel de la curia en la Ciudad de México. El reo subrayaba su pobreza, indefensión y abatimiento, así como el hambre, desesperación y congoja experimentados por su familia.⁷⁰ Podemos ver que Álvarez Rebolledo llegó a enemistarse incluso con los españoles de su curato, pues reiteradamente aparecen señalamientos de que actuaba con rencor ante sus oponentes y utilizaba sus redes de influencia contra ellos.

Bernardino tuvo una relación bastante fluctuante con los representantes de la justicia local. Uno de los mayores enfrentamientos de su gestión lo sostuvo con el alcalde mayor Pedro Álvarez de Quiroz. Éste declaró que había intentado llegar a acuerdos con Bernardino para evitar escándalos; como esto no fue posible lo denunció ante el virrey. Un primer rubro de las acusaciones se refería al desmedido beneficio económico obtenido por el cura. El alcalde coincidía en que Álvarez Rebolledo hacía cobros excesivos a la feligresía, pero además lo culpó de quedarse con tierras de los indios por adeudos de obvenciones, y de haberse apropiado de unas casas construidas para albergar comerciantes y viajeros. Asimismo, lo denunció por acaparar el agua. Álvarez de Quiroz expresó que las exigencias del ministro dificultaban el pago de tributos y ciertamente se presentaron incumplimientos en ese rubro durante estos años. Para el alcalde un asunto particularmente grave era que Álvarez Rebolledo interferiría en los asuntos de gobierno. Decía que el cura usurpaba la jurisdicción real, pues hacía las prisiones sin acudir a las autoridades locales y metía en su propia cárcel a reos de causas civiles. El cura afirmó que sólo había metido a prisión a los amancebados y adúlteros. Expuso sus propias quejas por no haber recibido el apoyo de la justicia civil pese a solicitarla; además, acusó al alcalde de permitir excesos, afectar su honra y poner al vecindario en su contra. En 1759 presentó una queja ante la mitra por los menoscabos que le había causado Pedro Álvarez.⁷¹ Tanto el alcalde mayor como el cura acudieron a sus respectivas instancias superiores para conseguir apoyo, pero a

⁷⁰ AGN, Indiferente Virreinal, v. 1739, exp. 31.

⁷¹ AGN, Indiferente Virreinal, c. 5307, exp. 35.

Álvarez Quiroz no le fue bien y acabó en la cárcel por el adeudo en el pago de tributos; supongo que Bernardino actuó con la confianza de contar con aliados en los tribunales del arzobispado y eso parece haberse confirmado, pues él continuó en su cargo.

De cualquier forma, en 1761 la Audiencia emitió una instrucción para notificar a Bernardino que debía abstenerse de efectuar prisiones y embargos de legos sin pedir auxilio de las justicias seculares.⁷² No obstante, Bernardino conservó en funciones su prisión. En 1762 ocurrió un incidente grave. Pedro Díaz Güereña, teniente del alcalde, y Manuel Chavarría, un vecino del curato, rompieron las puertas de la cárcel eclesiástica con hachas y sacaron a algunos presos. Luego de esto se suscitó un enfrentamiento y el cura salió herido. Esto muestra el nivel de tensión al que había llegado la situación en Actopan durante la gestión de Álvarez.

En cuanto pudo, el cura de Actopan tomó la ofensiva. En 1763, en el contexto de una causa criminal seguida de oficio contra Casimiro Hernández y Rita Paredes por incontinencia, pidió que se procediera contra el alcalde mayor Manuel Marín por haber liberado a Casimiro, a pesar de saber de la falta cometida por éste pues había ayudado a capturarlo inicialmente. Álvarez afirmó que había solicitado ayuda al alcalde para regresar al delincuente a prisión, pero no la había obtenido; lamentó que quedaran sin castigo los delitos y los ultrajes a la jurisdicción eclesiástica.⁷³ Curas y alcaldes eran figuras de autoridad complementarias, pero no era inusual que existieran dificultades para establecer límites en las atribuciones de ambos, las cuales se intensificaron en estos años.⁷⁴ En Actopan Bernardino había construido casi un poder paralelo al ejercido por el alcalde mayor,⁷⁵ el cura capitalizó la ventaja de durar más tiempo en su cargo. Los indios de Tetitlán se quejaron de la interferencia de Bernardino en la elección de sus autoridades. El virrey pidió al cura no afectar los resultados, pero sí le reconoció su derecho a estar presente para asegurarse de que prevaleciera la tranquilidad.⁷⁶

La mitra mexicana debió dar respuesta a las quejas contra Bernardino Álvarez. El fiscal de la curia afirmó que este cura había sido

⁷² AGN, General de Parte, v. 45, exp. 216.

⁷³ AGN, Indiferente Virreinal, c. 3731, exp. 42.

⁷⁴ Véase Taylor, *Ministros de lo sagrado...*

⁷⁵ Perujo, *Conflicto, rebelión y autoridad indígena...*, p. 107.

⁷⁶ AGN, Indios, v. 61 exp 3.

repetidamente amonestado y se le había encargado evitase tales violencias; insinuó que lo ideal era su salida de Actopan y la llegada de un cura que supiera el idioma. La situación era tan grave que llegó a oídos del virrey Cruillas, pues un número abundante de indios de Actopan se presentaron frente a él. El arzobispo le pidió a Álvarez Rebollo ir a la ciudad de México; para citarlo se dirigió a él en un tono firme pero cordial. Ante el virrey, Rubio manifestó que no le extrañaba que los indios se hubieran presentado en tropel a pedir que el cura los dejara en paz, pues bastaba un solo indio ladino para moverlos a ir a la ciudad. El prelado parecía restar importancia a las críticas contra Bernardino.

Además, el arzobispo subrayó que las alteraciones en Actopan eran frecuentes, en lo cual no le faltaba razón. Rodrigo Perujo señala que en las décadas de 1750 y 1760 hubo constante agitación en este pueblo. Él propone que las causas principales de los conflictos eran el ejercicio de la autoridad india, la posesión de la tierra, el pago de tributos y el repartimiento minero. En estos años se dio un reajuste en lo referente a las jerarquías entre los pueblos: Yolotepec y Santa Bárbara Lagunilla se separaron de Actopan; Izcuintlapilco se escindió de Tetitlán. Al dejar de estar sujetos a su anterior cabecera estos pueblos obtuvieron la facultad para elegir gobernador, alcaldes y regidores. La autoridad virreinal favoreció las separaciones por razones de mayor eficiencia fiscal, el fenómeno fue muy común por entonces en Nueva España. La conmoción más importante durante este periodo en Actopan sucedió en 1757, cuando se suscitó un motín de sus habitantes pues se les forzaba a acudir a trabajar en las minas de Pachuca y Real del Monte, propiedad de Pedro Romero de Terreros. Para mostrar su rechazo, un contingente abundante de indios de este pueblo se reunió en uno de los cerros de los alrededores, donde, armados y con las caras pintadas lanzaron consignas contra sus gobernadores y decidieron entrar violentamente al pueblo; atacaron las casas reales y la iglesia, en la cual estaban los gobernadores.⁷⁷ El gobierno virreinal debió tomar cartas en el asunto para volver a imponer el orden.

En la mitra mexicana se tomó la resolución de enviar a Actopan a Juan Ignacio Rodríguez Cardoso, cura y juez eclesiástico de Zimapán, para escuchar las quejas contra el párroco de este curato

⁷⁷ Para ver estos temas con más detenimiento recomiendo el interesante trabajo de Perujo, *Conflicto, rebelión y autoridad indígena...*

y hacer las averiguaciones pertinentes. Bernardino permaneció un tiempo en la capital novohispana. Allí dirigió una carta a Rubio en la cual señaló que en tanto el oficio de juez era el de castigar y corregir no se podía complacer a todos; incluso, se podía generar el odio de muchos, como reconoció le había ocurrido con su feligresía. Explicó que él había procurado “con la mayor suavidad posible” enfrentar “los incestos y otros vicios” abundantes en su curato. Se lamentaba de que los feligreses de Actopan, “como enfermos frenéticos”, se hubieran enfrentado a su pastor. Afirmaba dolido que le habían faltado al respeto, habían procurado desacreditar su conducta y vulnerar su honor. Bernardino subrayaba que las quejas se habían presentado a nombre del común, pero insistía en que sólo estaban detrás de ellas unos cuantos cabecillas a quienes él había procesado por sus delitos y procurado reducir a una vida cristiana y arreglada.⁷⁸ De nuevo resalta la dureza de los términos usados por Álvarez, sus palabras reflejan un distanciamiento entre el ministro y sus fieles.

Para demostrar el esmero con el que cumplía sus obligaciones, Bernardino pidió se averiguara si había proporcionado pasto espiritual a los habitantes del curato, si había cumplido con la administración de los sacramentos, si cobraba más de lo que señalaba el arancel y si había agraviado o injuriado a alguien. Se determinó que se le preguntaría eso a los feligreses por medio de los vicarios en otomí. Se expidió un edicto en los términos solicitados por Álvarez, el cual se publicaría en la iglesia de ese pueblo los días festivos; los interesados debían presentarse en un plazo de 15 días a partir de que el edicto se hiciera del conocimiento del público. El cura podría contestar a las acusaciones y hablar en su defensa. Tras eso se debía impartir justicia. José Joaquín de la Peña, teniente de cura, quien se hacía cargo del curato en ausencia de su ministro propietario, dio aviso de la recepción del documento. El edicto se publicó tres veces en la misa mayor en presencia de numeroso concurso de gentes “en claras y altas voces”. Llegaron a estar presentes el alcalde mayor, el gobernador indígena y los miembros de las dos repúblicas de indios. No se presentó nadie a presentar testimonios contra Álvarez Rebolledo. Es probable que los habitantes de Actopan hubieran llegado a la conclu-

⁷⁸ Queja del cura de Actopan contra sus feligreses. AGN, Clero Regular y Secular, v. 179, exp. 13.

sión de que sus quejas previas no habían fructificado y temieran las repercusiones de un enfrentamiento personal con el párroco.⁷⁹

Rodríguez Cardoso determinó que era cierto que Álvarez Rebolledo no sabía hablar otomí y que había aprehendido a algunos feligreses sin ayuda de la justicia civil, pero señaló que todas las demás acusaciones eran falsas. Afirmó que éstas se derivaban de las calumnias difundidas por el alcalde mayor Manuel Marín, su teniente Pedro Díaz Güereña, el gobernador indio Nicolás Medina y otros pocos inquietos. Según él, aunque el cura ignoraba el otomí, los feligreses no carecían del pasto espiritual porque muchos hablaban la lengua castellana y los pocos que la ignoraban contaban con vicarios de idioma. Dijo que el cura no le cobraba por entierros a los más pobres, a pesar de lo cual el gobernador Medina había aconsejado a los indios de Actopan que llevaran a sus muertos a Pachuca. Afirmó que el párroco tenía las mismas tierras que los agustinos, pero había librado a los indios de trabajar en ellas. Señaló que la cárcel establecida por Álvarez Rebolledo no era privada ni estaba fuera de la ley porque él era juez público, ordinario y con territorio, además, contaba con la comisión del obispo. Afirmó que los indios habían reconocido haberse presentado ante el virrey para denunciar a Álvarez Rebolledo movidos por el temor que les infundía Medina y se mostraban arrepentidos de haberse quejado de su cura.⁸⁰

La conclusión del asunto fue totalmente favorable a Bernardino: Rodríguez Cardoso expresó la opinión de que no había razones para removerlo del curato de Actopan ni para que siguiera el proceso en su contra. Habló de él como verdadero padre de los feligreses y de su derecho al libre uso de la jurisdicción eclesiástica. Subrayó que el provisorato estaba lleno de cartas de los alcaldes mayores en las cuales se quejaban de los curas. Creo que en la resolución influyó la efectiva defensa articulada por Álvarez Rebolledo, pero también a la mitra mexicana le era conveniente apoyar a un cura capaz de enfrentar a quien se oponía al ejercicio de la autoridad eclesiástica, en un contexto en el que se intentaba acotarla.

Bernardino se salió con la suya: quedó a cargo del curato y no recibió ninguna sanción pese a la gravedad de las denuncias realizadas por diversos actores. Únicamente se le encargó que al regresar a su

⁷⁹ AGN, Clero Regular y Secular, v. 179, exp. 13.

⁸⁰ AGN, Clero Regular y Secular, v. 179, exp. 13.

curato procurara estar en armonía con los jueces reales, evitando en lo posible lances y problemas de competencia. También se le solicitó resolver paternalmente todos los asuntos, especialmente los referentes a los indios. Se le pidió, asimismo, olvidar los agravios pasados. El resultado del proceso deja ver que la autoridad eclesiástica había apoyado sin reservas a Álvarez; ni siquiera se le hizo una reconvencción. Apenas se le hizo un llamado a la concordia con la autoridad civil, incluso se le pidió ser clemente con sus feligreses, dando por válidas las afectaciones a su honra.⁸¹

Como resultado del proceso, se tomaron otras resoluciones importantes. Los agresores del cura fueron conminados a presentarse ante la mitra en la Ciudad de México. Se indicó que se debían volver a poner las escuelas, notificándose a los indios que serían aplicadas penas a quien se opusiera, azotes si se trataba de un macehual y cárcel si era un cacique. Debía averiguarse cómo se hacía antes la prisión de las mujeres en el curato para tomar en cuenta ese precedente cuando fuera necesario. Todas las resoluciones fueron ratificadas en enero de 1765 por José Becerra, provisor y vicario del arzobispado; él subrayó que estaba plenamente probada la buena conducta de Álvarez Rebolledo. El testimonio de todo lo decidido fue remitido al virrey.⁸² Me llama la atención en especial el llamado a reabrir las escuelas y que, pese a todo lo ocurrido, se reiterara la advertencia de la aplicación de castigos a quienes obstaculizaran su funcionamiento. Los severos métodos de Bernardino para apoyar los proyectos impulsados desde la mitra mexicana contaban con el aval de ésta.

Los atacantes del cura inicialmente se mostraron reacios a presentarse, por lo cual fueron declarados por excomulgados. En reacción a ello, Pedro Díaz, el antiguo teniente de Actopan, acudió ante la justicia eclesiástica. Él explicó que había derribado la puerta de la cárcel en Actopan “llevado de violencia y pasión de la defensa de la justicia real”. Dijo estar arrepentido, pidió la absolución de la excomunión y la imposición de una penitencia que cumpliría. Se le ordenó presentarse en Actopan y besar la mano de Bernardino después de misa de modo que fuera visto; también debía dar cera para la iglesia de Actopan. Díaz firmó su aceptación. El castigo elegido es simbólico, le daba a Álvarez la satisfacción de una disculpa

⁸¹ AGN, Clero Regular y Secular, v. 179, exp. 13.

⁸² AGN, Clero Regular y Secular, v. 179, exp. 13.

pública, lo cual constituía un espaldarazo a su autoridad. Miguel Chavarría expresó que él ayudó a Díaz porque éste se lo había pedido; también tuvo que mostrarse arrepentido y dispuesto a cumplir una penitencia.

La conclusión del proceso coincidió con la etapa final de la prelación de Rubio, yo creo que la cercanía entre Bernardino y el arzobispo de México influyó en un resultado favorable para el cura. Cabe preguntarse qué había ocurrido con otros personajes cercanos al prelado para saber si se trataba de una situación inusual o si había cierto patrón. Quien alcanzó mayor éxito entre los miembros de su familia eclesiástica fue Francisco de Aren del Soto; él había llegado a Nueva España como secretario, ocupando el segundo lugar en el listado de acompañantes, tras varias recomendaciones del prelado obtuvo la posición de racionero en la catedral metropolitana. El caso de José Tirso Díaz es llamativo; había sido paje del prelado, en México terminó su formación como sacerdote, tras lo cual ocupó el curato capitalino de la Santa Veracruz y fue un personaje clave en la defensa de la jurisdicción parroquial durante la controversia entre Rubio y los vascos por la apertura del Colegio de las Vizcaínas. No era raro que un arzobispo mexicano favoreciera a sus cercanos, Rubio no parece haber sido un caso extremo, pero no estuvo exento de ello.⁸³

Al momento de la muerte de Rubio, en 1765, lo acompañó Álvarez Rebolledo. Todavía en esos años se aludió a su anterior posición como mayordomo del prelado. No se había encontrado ninguna disposición testamentaria y fue Bernardino quien dio las indicaciones para localizar la que el prelado había hecho en 1753. Allí Rubio dejaba legados a sus deudos en España y a quienes entonces eran sus personas más allegadas en el territorio novohispano. Se mencionaba en primer término a los miembros de su familia eclesiástica y a quien seguía siendo su protegido: Bernardino Álvarez Rebolledo. Le dejó 1,000 pesos, la misma cantidad legada a sus sobrinos en España.⁸⁴ Esto podría mostrar el tipo de vínculo existente entre ellos. Veamos, por último, las pistas relativas al final de la trayectoria de nuestro personaje.

⁸³ Álvarez Icaza, *Trabajar y velar...*

⁸⁴ Explosivos de Manuel José Rubio y Salinas, AGN, Indiferente virreinal, Clero regular y secular, v. 6, exp. 1.

Epílogo: los años finales

Al terminar la prelación de Rubio, Bernardino siguió a cargo del curato de Actopan; sin embargo, en los años posteriores escasean las noticias sobre él. No he encontrado constantes roces como los que se presentaron antes. Únicamente sé que en 1766 realizó un reclamo respecto a las cuentas entregadas por el bachiller Miguel Antonio de la Peña, quien administraba los sacramentos y se hacía cargo de la recaudación de los derechos parroquiales en Yolotepec.⁸⁵ Las tensiones entre los curas propietarios y sus vicarios no eran raras, y ese pudiera ser el caso. Bernardino continuó realizando sus actividades pastorales cotidianas y es muy probable que diera continuidad a sus negocios, pero quizá su beligerancia menguó al no tener los apoyos de antaño.

A partir del gobierno de Lorenzana la portada de los libros de bautismos de Bernardino cambia. Me parece significativo que ya no alude a su trayectoria previa en España y México ni a los cargos ejercidos al servicio de Manuel Rubio y Salinas. En los libros posteriores incluye el nombre del arzobispo en turno y subraya que, además de cura y juez eclesiástico, era comisario del Santo Oficio de la Inquisición y del Apostólico y Real Tribunal de la Santa Cruzada.⁸⁶ Este tipo de nombramientos era común en los curatos rurales.

En marzo de 1772 Bernardino Álvarez Rebolledo hizo una nueva disposición testamentaria. Para entonces debía rondar los 58 años. Como declaró estar sano, supongo que su interés era el de hacer ajustes al testamento elaborado en 1749. Había transcurrido bastante tiempo desde que salió de España, sus padres ya habían fallecido y su posición económica había cambiado. Un dato importante es que nombró como albacea testamentario fideicomisario y tenedor de bienes al bachiller Agustín Álvarez de Rebolledo, su sobrino; se anotó que éste había sido capellán de Rubio y era cura de San Andrés Taltengo. Era muy común que cuando un eclesiástico conseguía una buena colocación buscara un espacio laboral a sus sobrinos. Además, es interesante constatar que las redes clientelares de Rubio se hicieron extensivas a la siguiente generación de los Álvarez Rebolledo. Agustín recibió facultad para instituir seis capellanías con recursos de su tío.

⁸⁵ AGN, Indiferente virreinal, c. 3313, exp. 35.

⁸⁶ Véase, por ejemplo, AHPNT, Sección: Sacramental, Serie: Bautismos, c. 13, libro 45.

Reconstruir lo qué pasó en los años finales de la vida de Bernardino no me fue fácil. Había encontrado la noticia de que en 1780 Bernardino Álvarez Rebolledo renunció a sus bienes en favor de su madre y hermanos Manuel y Mateo para poder integrarse como canónigo a la Colegiata de San Isidoro de León. Asimismo, se registraba su incorporación al Colegio de Nuestra Señora de la Vega de Salamanca, al cual eran enviados los canónigos de la colegiata isadoriana para completar su formación en teología y en derecho canónico.⁸⁷ Esto me hizo pensar en un cierre que me parecía lógico para la vida de Bernardino: había usado los recursos obtenidos en Actopan para regresar a la prestigiosa Colegiata de San Isidoro de León, donde había pasado una etapa de su carrera al lado de Rubio que quizá recordaba con especial nostalgia. Sin embargo, al revisar la información con más atención, me di cuenta de que los datos no cuadraban. Según este registro, el nombre de su padre era Tomás Álvarez de Rebolledo, ya difunto, y el de su madre María Rodríguez, ambos vecinos de Mataluenga. Hay varios problemas: el nombre de los padres no coincide con los de Bernardino y en el testamento dictado por él en 1772 se señala que ambos progenitores ya habían fallecido. He intentado formular una posible explicación para esta situación. Quizá ingresara a San Isidoro un sobrino homónimo quien podría culminar la carrera que hubiera deseado para sí el cura de Actopan. La última noticia que tengo, de quien pudo tener el mismo nombre, es que en 1790 emitió un recibo en su calidad de canónigo y tesorero de fábrica de la Real Colegiata de San Isidoro de León.⁸⁸

Por otro lado, hallé noticias confiables del Bernardino al que le he seguido la pista. Encontré asentada su firma en los libros parroquiales de Actopan hasta fines de diciembre de 1780. En 1782, en los documentos correspondientes a las capellanías establecidas en su nombre, se señala que ya había muerto. Los términos de las capellanías proporcionan información interesante. Se confirma que Agustín Álvarez Rebolledo actuaba en calidad de albacea y heredero de su tío. Para cada capellanía se separaron 3,000 pesos de los bienes y derechos de la testamentaria del difunto. Se aclara que el dinero estaba

⁸⁷ Antonio Astorgano Abajo, "El Colegio menor Universitario Nuestra Señora de la Vega de Salamanca durante la Ilustración (1771-1808)", *Miscelánea Alfonso IX*, Salamanca, 2013, p. 385.

⁸⁸ <https://www.todocoleccion.net/manuscritos-antiguos/ano-1790-leon-recibo-firma-canonigo-tesorero-fabrica-real-convento-san-isidro~x85412072>

en el Banco de Plata del Marqués del Apartado. Debían decirse seis misas cada año, aplicadas por el alma de Bernardino, tres se dirían en fechas fijas los días de la Asunción, San Bernardino y San Agustín, las tres restantes podían decirse en los días que le fueran cómodos al capellán. Una información sorprendente para mí fue que para nombrar a los capellanes se debía dar preferencia a un indio de Actopan y si no lo hubiera, por no cumplir con las circunstancias adecuadas, a un español de la misma feligresía.⁸⁹ Esto implicaba varias situaciones que no resultan tan fáciles de encajar en el perfil construido para el personaje. Bernardino estuvo dispuesto a invertir parte de sus recursos en beneficio de los habitantes de Actopan, se preocupó por promover la formación de ministros procedentes de este pueblo y en ello favoreció en particular a los indios. Me pregunto si terminaría por crear vínculos significativos en el curato donde pasó tanto tiempo y por entender un poco mejor a sus habitantes.

Jesús Paniagua sostiene que Bernardino Álvarez Rebolledo murió en 1781 con una fortuna que ascendía a 200 mil pesos. Dice que gracias a este cuantioso caudal pudo enviar alhajas a la iglesia parroquial de su natal Mataluenga. Además, afirma que legó una cantidad generosa de dinero a la Real Colegiata de San Isidoro para fundar allí seis capellanías de coro. Con esos recursos fue financiada la construcción del hospicio leonés, a instancias de su obispo, Cayetano Antonio Cuadrillero y del arzobispo de Toledo, Francisco Antonio de Lorenzana. Al parecer, Agustín Álvarez Rebolledo se mudó a España en 1785 y llegó a ser canónigo de la catedral de Oviedo.⁹⁰ Las redes familiares de los Álvarez Rebolledo podían moverse en diversos sentidos, pero no se desligaban por completo del terruño.

Reflexiones finales

Las singularidades de un individuo sólo pueden comprenderse si se ponen en relación con el tiempo en vivió. La historia de vida de Bernardino Álvarez Rebolledo me pareció interesante por diversos motivos. A través de su trayectoria pudo verse la aplicación de la política eclesiástica de esa época a nivel local; asimismo, se mostró la

⁸⁹ AGN, Bienes Nacionales, v. 1605, exp. 7.

⁹⁰ Paniagua, "La plata de Rubio y Salinas y de Álvarez de Rebolledo..."

movilidad de los eclesiásticos en el ámbito hispánico y la conservación de lazos con sus lugares de origen. La relación establecida por Álvarez Rebolledo con Manuel Rubio y Salinas en España, donde ocupó posiciones cada vez más importantes a su servicio, lo llevó a acompañarlo a su destino, al ser nombrado arzobispo de México, y fue su hombre de mayor confianza en la primera etapa de su prelación. Al salir de la capital novohispana, Bernardino se alejó de las opciones laborales y de convivencia que parecían ser su camino lógico, pero quedó demostrado que Actopan fue un lugar de oportunidad para él. Su gestión al frente de este curato, donde combinó su dedicación a las tareas parroquiales con abundantes negocios, le hizo posible conseguir los recursos que le permitieron acumular un capital financiero y simbólico con el cual su familia pudo acceder a posiciones prestigiosas en España. En varios momentos su origen peninsular fue un tema sensible y se señaló repetidamente su renuencia a aprender la lengua de los indios de su curato.

Me parece que las diversas denuncias contra Álvarez Rebolledo cuando fue cura de Actopan dejan en evidencia que sí abusó de su poder. Estuvo involucrado en muchos conflictos con personajes muy diversos, pero su estrecho vínculo con el prelado diocesano le hizo tener la confianza de que contaría con su apoyo y, efectivamente, pudo sortear exitosamente acusaciones bastante graves. Parece sintomático que las noticias de sus pleitos coincidan con el periodo de la prelación de Rubio. Este arzobispo no parece haber favorecido en exceso a los peninsulares en la ocupación de curatos, pero sí lo hizo con Bernardino, pues éste era su "hechura". Sin embargo, no todo puede explicarse por su relación personal, dado que las tensiones entre los curas y sus feligreses por los pagos de derechos, así como la medición de fuerzas entre los ministros eclesiásticos y las autoridades locales no fueron atípicas en la época.

En varias ocasiones Bernardino dio a entender que antes de su llegada Actopan estaba en una situación negativa, lo cual implicaba que el desempeño de los ministros previos había sido deficiente, con lo que buscó reforzar la idea de que a él le correspondía poner orden. Rubio defendió a los curas seculares nombrados en sustitución de los doctrineros y se empeñó en subrayar su buena labor al frente de los curatos. A su vez, los opositores del prelado usaron el caso de Álvarez Rebolledo para criticarlo.

La actuación del cura de Actopan estaba en concordancia con las ideas impulsadas por la mitra mexicana y se inserta en el desarrollo

de los programas de Rubio. Este prelado no veía mal que Bernardino ignorara el otomí, pues prefería que se usara el castellano en los asuntos de la fe y tenía una posición bastante crítica respecto a ese idioma indígena. Los pleitos de Bernardino con la justicia local se enmarcaban en un complejo juego político, prevalecía un contexto de defensa de la jurisdicción eclesiástica en la que estaba empeñado el propio arzobispo. La discusión sobre las cárceles eclesiásticas y los castigos físicos aplicados por los curas tomó bastante relevancia en este periodo. Sin embargo, también se evidenciaron divergencias en las posturas sostenidas por el arzobispo y su protegido; el arancel para el pago por los servicios espirituales fue apoyado por Rubio mientras Álvarez Rebolledo se opuso a él.

Al hacerse cargo de un curato rural tan amplio y poblado en el arzobispado mexicano, Bernardino enfrentó grandes desafíos. No era fácil establecer la estrecha sociabilidad factible cuando fue párroco en su lugar de origen; en Actopan hizo algunos señalamientos sobre sus fieles que dejan entrever prejuicios y desencanto; quería hacerse obedecer y se encontró con resistencias. Finalmente, también estableció lazos personales y clientelares; asimismo, demostró haber desarrollado cierto arraigo, pues invirtió recursos propios en las iglesias y en la formación de eclesiásticos procedentes de este lugar.

MEDIACIONES SOCIALES: ENTRE LA IGLESIA Y LA CORONA

UNA TRAYECTORIA SINGULAR. DON GONZALO SUÁREZ DE SAN MARTÍN Y LA SUBDELEGACIÓN GENERAL DE CRUZADA EN NUEVA ESPAÑA, 1679-1685

MARÍA DEL PILAR MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México

En octubre de 1679 se producía el relevo de comisario general subdelegado de Cruzada en Nueva España, la máxima autoridad sobre este ramo en el virreinato.¹ Ante sorpresa de todos, y por más que al principio se mantuvo la noticia en “secreto”, la designación no recayó en una dignidad o canónigo de la catedral de México, como se había estilado hasta entonces, sino en un oidor de la Real Audiencia, que se había ordenado sacerdote apenas cuatro años antes y que al momento de su nombramiento no había pasado de clérigo presbítero. Se trataba del licenciado don Gonzalo Suárez de San Martín, un peninsular, con una amplia trayectoria por las audiencias indianas y como visitador de cajas reales en el Nuevo Reino de Granada y en la Nueva España, quien tomó los hábitos muy tardíamente, una vez que enviudó, y quien se había destacado más por los puestos que había ocupado en la administración secular que en la eclesiástica. La designación parece haber causado, además de sorpresa, malestar a ambos lados del Atlántico; tanto en la corte madrileña como entre los miembros del cabildo de la catedral de México, que veían que con ese nombramiento se rompía la tradición de reservar el puesto a uno de sus capitulares. ¿Quién era el licenciado Suárez de San Martín?, ¿cómo llegó al cargo?, ¿qué motivó su elección?, ¿se quisieron privilegiar habilidades o destrezas particulares con su nominación?

Resulta tentador pensar que, por aquellos años de desórdenes monetarios y penurias financieras en la Monarquía, con el nombramiento

¹ Sobre el Comisario general subdelegado y Tribunal de Cruzada: María del Pilar Martínez López-Cano, *La Iglesia, los fieles y la Corona. La bula de la Santa Cruzada en Nueva España, 1574-1660*, México, UNAM, 2017, cap. 5.

del licenciado Gonzalo Suárez de San Martín se buscara mejorar la administración de la Cruzada e incrementar los ingresos de una renta que era una de las más importantes del fisco por el volumen de sus ingresos. Como se verá más adelante, el licenciado Gonzalo Suárez de San Martín llegó al virreinato como fiscal de la Audiencia de México y como visitador de las reales cajas y, entre sus cometidos figuraba el poner orden en el ramo de Cruzada. En esas décadas, además, se estaba buscando reforzar la autoridad de la Corona sobre esta gracia pontificia, afianzar la jurisdicción real sobre la renta, y se estaban dando pasos decisivos orientados a restringir el fuero privativo de Cruzada a favor de los tribunales reales. ¿Quién mejor que don Gonzalo, con experiencia y habilidad en la supervisión de las rentas reales, oidor de la Real Audiencia, familiarizado desde los puestos de fiscal y oidor de la audiencia real y, por consiguiente, de fiscal y de asesor del Tribunal de Cruzada, con los pormenores de su administración, para tal cometido? Más allá del peso que se dio en su designación a estas cualidades, no podemos perder de vista sus habilidades ni las relaciones que pudo mover en el continente americano y en la corte, para promoverse. Al respecto, podemos retomar algunos calificativos que dejó el visitador Juan de Cornejo sobre la persona y el carácter de don Gonzalo cuando lo conoció en el Nuevo Reino de Granada a fines de la década de 1650: “hombre de talento, aunque le faltaban letras”, sobrado en “presunción” pero con habilidad para granjearse el favor de las autoridades, y bien “emparentado” en el distrito.² Tal vez éstas sean las claves para entender su ascenso como letrado y su paso por la comisaría de Cruzada.

El letrado

Don Gonzalo era un peninsular que había nacido en Málaga, donde residía su familia.³ Su padre, Gonzalo Rodríguez de San Martín, había sido regidor perpetuo de la ciudad, tesorero de alcabalas y tercias reales y juez del erario en la localidad,⁴ antes de pasar al Nuevo Reino de

² Citado por Fernando Mayorga García, *Real Audiencia de Santafé en los siglos XVI-XVII. Historia, visitas, quejas y castigos del primer tribunal con sede en la ciudad*, Bogotá, Alcaldía Mayor de Bogotá, 2013, p. 258.

³ Archivo General de Indias [en adelante: AGI], Contratación, 5416, N. 32.

⁴ Archivo General de la Nación, México [en adelante: AGN], Inquisición, vol. 515, exp. 23; Juan Flórez de Ocariz, *Libro primero de las genealogías del Nuevo Reino de Granada*, edición facsimilar de la impresión de Madrid de 1674, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo,

Granada, junto con su hijo menor Pedro, en 1635, como criados y parte del séquito del arzobispo de Santafé fray Cristóbal de Torres.⁵ Según los testigos que presentaron ante la Casa de Contratación, su padre para entonces era “manco de la mano derecha”, de más de 40 años, y había enviudado; su hijo Pedro contaba con alrededor de doce años.⁶ Ya en el Nuevo Reino de Granada, Rodríguez de San Martín figura como capitán y ocupó los cargos de corregidor de Gameza, alcalde ordinario en las ciudades de Muso y Mariquita, donde también fue corregidor y alcalde mayor del asiento de minas de plata de Bocaneme, si bien no utilizó el título de “don”, a diferencia de sus hijos (Fernando, Gonzalo, Pedro y Ana), quienes, por otra parte, no tomaron el primer apellido del padre sino el materno, de doña Fabiana Suárez de Padilla.⁷ Otro hijo de este matrimonio, el licenciado don Fernando, probablemente el primogénito, permaneció en la península, como regidor perpetuo en la ciudad andaluza, abogado de los reales consejos, y obtuvo en 1641 el cargo de consultor del Santo Oficio de Toledo.⁸ Su hermana doña Ana se casó en Málaga con un regidor de la localidad, don Melchor de Silva y Tristán.⁹

Don Gonzalo, según sus relaciones de méritos, se formó en la universidad de Osuna, una universidad menor o de segunda,¹⁰ donde consiguió en 1636 el grado de bachiller en cánones; obtuvo también el de licenciado, pero de este último no especificó fecha ni lugar.¹¹

Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1990, v. 1, p. 282. Agradezco a Javier Sanchiz por las referencias que me proporcionó para completar los datos sobre la familia de don Gonzalo en Santafé, así como de su muerte en la ciudad de México.

⁵ AGI, Contratación, 5416, N. 32. Agradezco a Leticia Pérez Puente ésta y otras referencias que me proporcionó para completar los datos de la familia de don Gonzalo.

⁶ AGI, Contratación, 5416, N. 32. Flórez de Ocariz, *Libro primero de las genealogías...*, refiere que Pedro murió “mozo” y soltero en Santafé, p. 283.

⁷ Gonzalo Rodríguez contrajo nuevas nupcias en el Nuevo Reino y tuvo una hija de ese segundo matrimonio, doña María, quien ingresó como religiosa en el convento de Santa Clara de Santafé. Rodríguez de San Martín murió en Mariquita en 1652: Flórez de Ocariz, *Libro primero de las genealogías...*, p. 283. Por una denuncia que se presentó en contra de don Gonzalo, su hijo, en la visita de Juan Cornejo en el Nuevo Reino de Granada, sabemos que a su muerte dejó varias deudas como alcalde mayor de las minas de Bocaneme: AGI, Santa_Fe, 200, N. 18.

⁸ AGN, Inquisición, vol. 515, exp. 23.

⁹ Flórez de Ocariz, *Libro primero de las genealogías...*, v. 1, p. 283. El matrimonio tuvo descendencia.

¹⁰ Sobre el poco prestigio de esa universidad: Juan José Iglesias Rodríguez y Francisco Ledesma Gámez, *La toga y el pergamino. Universidad, conflicto y poderes en la Osuna Moderna*, Sevilla, Diputación de Sevilla, 2014, cap. 9 y epílogo. Agradezco la referencia a Enrique González.

¹¹ Contamos con dos informaciones de méritos: una de 1649 (AGI, Santa Fe, 137, N. 2) y otra de 1680 (AGI, Indiferente, 128, N. 80).

Siguiendo su testimonio y el de los testigos que presentó en 1649-1650, en la información de oficio y parte en Santafé, parece que una vez que obtuvo el grado de bachiller pasó de inmediato al Nuevo Reino de Granada,¹² donde ejerció como abogado y relator en la Real Audiencia.¹³ En 1642, obtuvo la plaza de fiscal protector y administrador general de los naturales en la Audiencia de Santafé, para lo que hizo un “servicio” de 4,000 pesos a la Corona,¹⁴ cantidad que exhibió en varias pagas: mil pesos en Madrid, al tiempo que se le hizo la merced; otros mil quinientos en Santafé de Bogotá, antes de entrar y tomar posesión del oficio, y los mil quinientos restantes al año siguiente, además de pagar 45 pesos, correspondiente al 1.5% por flete y avería de los tres mil pesos hasta la península.¹⁵

Desde los inicios de la colonización hubo protectores de indios en América, pero el cargo específico de fiscal protector de los naturales sólo existía en las audiencias del virreinato del Perú; había sido de designación del virrey en turno y la Corona recuperó su provisión en 1641.¹⁶ Curiosamente, parece ser el primer cargo beneficiado en las audiencias indianas, en 1642,¹⁷ cuando lo obtuvo nuestro personaje, en unos momentos en que la venalidad de los cargos en Indias alcanzó, como ha señalado Francisco Gil Martínez, cotas inusitadas.¹⁸ Sabemos que tomó posesión el 13 de agosto de 1643 y lo sirvió por quince años, hasta el 14 de agosto de 1658, con un salario de mil pesos al año,¹⁹ mu-

¹² En la información que presentó don Gonzalo en 1649-1650, todos los testigos decían conocerle desde que llegó, procedente de España, a Santafé, haría alrededor de trece o catorce años, lo que indica que llegó inmediatamente después de obtener el grado de bachiller en cánones, el cual, según refiere en información posterior, obtuvo en 1636 en la universidad de Osuna: AGI, Indiferente, 128, N. 80. Posteriormente obtuvo el correspondiente permiso para casarse en el distrito de la Audiencia: AGI, Santa Fe, 137, N. 2.

¹³ AGI, Santa Fe, 137, N. 2. Informaciones de oficio y parte: Gonzalo Suárez de San Martín, fiscal protector y administrador general de los naturales del Nuevo Reino. 1649-1650.

¹⁴ AGI, Indiferente, 128, N. 80. Relación de méritos y servicios de Gonzalo Suárez de San Martín, oidor de la Audiencia de México. 1678-1680. La cantidad consta también en otras fuentes.

¹⁵ Así consta en la certificación que dieron los oficiales de la real caja de Santafé a pedido del visitador doctor don Juan de Cornejo, en 1662: AGI, Santa Fe, 200, N. 18. El último pago lo exhibió en 15 y 16 de junio de 1645.

¹⁶ Ángel Sanz Tapia, “La justicia en venta. El beneficio de cargos americanos de audiencia bajo Carlos II (1683-1700)”, en *Anuario de estudios americanos*, vol. 69, núm. 1, enero-junio 2012, pp. 63-90.

¹⁷ Ángel Sanz Tapia, “La justicia en venta...”

¹⁸ Francisco Gil Martínez, “La venta de cargos de Indias en tiempos de Olivares: el conde de Castrillo”, en *Anuario de estudios americanos*, vol. 74, núm. 1, 2017, pp. 97-126.

¹⁹ AGI, Santa Fe, 200, N. 18.

cho más bajo que el que tenían asignado magistrados y fiscal de esa Audiencia, que era algo más de 2,550 pesos anuales.²⁰ El fiscal protector de indios, entre sus funciones, debía ocuparse del buen trato a los naturales del distrito y, por lo tanto, asistir a los acuerdos y juntas de la audiencia en temas referentes a los indios, efectuar la visita anual a la tierra junto al oidor correspondiente, suplir, llegado al caso, de manera interina al fiscal titular en enfermedades, ausencias y vacantes, y ejercer de fiscal de la Santa Cruzada. Gozaría de los privilegios y honras públicas que se daban a los fiscales, tales como lucir garnacha o tener asiento en el estrado.²¹ Por aquellos años la audiencia de Santafé era una de las menores del virreinato del Perú, como lo muestran los 4,000 pesos que ofreció don Gonzalo por el cargo, frente a los 5,200 pesos que en ese año se dieron en la de Quito, los 6,000 pesos en Charcas o los 9,000 en la virreinal de Lima.²² Por lo mismo, no es de extrañar que en 1649, cuando había servido el puesto por alrededor de seis años, don Gonzalo solicitase su promoción a alcalde de corte, fiscal u oidor en alguna de las audiencias del virreinato del Perú.²³

Como protector de los naturales y, en virtud de su título, don Gonzalo ejerció además como fiscal de manera interina en diversas ocasiones, al quedar vacante la plaza, o en ausencias y enfermedades de su titular.²⁴ Aunque desde un puesto modesto, no desaprovechó las oportunidades que se le ofrecían. Desde temprano, entabló estrechas relaciones con las autoridades del Nuevo Reino, algo para lo que parecía tener especial habilidad. En la información de oficio que presentó en Santafé en 1649-1650, ofreció, entre otros testigos, al juez contador de la real caja de Santafé; al comisario general de Cruzada

²⁰ Antonio de León Pinelo, "Relación de oficios i cargos de gobierno, justicia, hacienda, guerra i mar perpetuos u temporales que por gracia a su merced o venta o renunciación provee su Magestad el Rey nuestro señor (1648), en: Jean-Pierre Berthe y Thomas Calvo (Eds.), *Administración e imperio. El peso de la monarquía en sus Indias (1631-1648)*, México, El Colegio de Michoacán, Fideicomiso "Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor", 2011, p. 291.

²¹ Sanz Tapia, "La justicia en venta..."

²² Los montos son los citados por Sanz Tapia, "La justicia...", p. 72. También en la de Santiago de Chile, se ofrecieron 4,000 pesos en ese año.

²³ AGI, Santa_Fe, 137, N. 2.

²⁴ AGI, Santa_Fe, 137, N. 2. Según el testimonio de los oficiales reales de la real caja de Santafé, ejerció de manera interina la fiscalía entre el 17 de diciembre de 1646 y el 26 de abril de 1648; desde el 27 de septiembre de 1654 hasta 14 de agosto de 1658, siendo protector; y posteriormente, y con nombramiento del presidente y oidores de la Real Audiencia, entre el 27 de septiembre y el 3 de noviembre de 1658, y desde el 21 de noviembre de 1658 al 26 de enero de 1659: AGI, Santa_Fe, 200, N. 18.

del arzobispado, quien era a la vez arcediano de la catedral; al tesorero general de Cruzada, a un canónigo de la santa iglesia y al escribano de cámara y gobernación de la Real Audiencia.²⁵ El presidente de la Audiencia, marqués de Miranda de Aute, lo recomendó para una plaza de fiscal u oidor,²⁶ para lo que también obtuvo el respaldo, según su testimonio, del arzobispo de Santafé, y de los jueces y oficiales del Tribunal de Cuentas de la capital del Nuevo Reino.²⁷ Como vimos, su padre y hermano menor habían llegado en el séquito y como criados del arzobispo, por lo que también don Gonzalo debió gozar de su protección. Posteriormente, y una vez que dejó de ser fiscal protector de los naturales, nuestro personaje obtuvo el nombramiento por parte del presidente y oidores de la audiencia de fiscal interino, que cubrió en 1658-1659, hasta que llegara el titular, lo que nos habla de sus buenas relaciones con el alto cuerpo colegiado.²⁸

Con el favor del presidente de la Audiencia y gobernador Juan Fernández de Córdoba y Coalla, marqués de Miranda de Aute, quien llegó a Santafé el 23 diciembre 1645 y se mantuvo en la presidencia hasta 1654, y posteriormente de su sucesor Dionisio Pérez Manrique de Lara (1654-1662), se desempeñó como asesor de gobierno, justicia y guerra, así como asesor del juicio de residencia que se encargó al marqués de Miranda de Aute en contra de su antecesor, el gobernador Martín de Saavedra (1637-1645),²⁹ tareas que alternó con las visitas a cajas reales y tribunales de cuentas, inspecciones de minas de plata y de azogues y, como se vio, ocupó de forma interina la fiscalía de la audiencia.

Además, antes de 1649, hizo un buen matrimonio en el distrito, al casarse con doña Juana Arias de Oruña y Quesada, hija del regidor Alonso López de Arias. Su esposa, por línea materna, era nieta del licenciado Hernando de Oruña y bisnieta del coronel Hernando de Oruña y de doña Andrea de Quesada, hermana del adelantado don Gonzalo Jiménez de Quesada, quien, por no haber tenido hijos, dejó por sucesora de sus servicios a su hermana.³⁰ El matrimonio le ofreció a don Gonzalo la oportunidad de solicitar la remuneración de “los grandes y lucidos

²⁵ AGI, Santa_Fe, 137, N. 2.

²⁶ AGI, Indiferente, 128, N. 80.

²⁷ AGI, Santa_Fe, 137, N. 2.

²⁸ Ejerció como fiscal entre el 27 de septiembre y el 3 de noviembre de 1658, y desde el 21 de noviembre de 1658 a al 26 de enero de 1659: AGI, Santa_Fe, 200, N. 18.

²⁹ Mayorga García, *Real Audiencia de Santafé...*, pp. 64 y 258.

³⁰ AGI, Santa_Fe, 137, N. 2. Sobre el árbol genealógico del adelantado don Gonzalo Jiménez de Quesada: Flórez de Ocariz, *Libro primero de las genealogías...*, vol. 1, pp. 275-344.

servicios” que había hecho la familia de su esposa en el Nuevo Reino, como beneméritos, conquistadores, pacificadores y distinguidos republicanos, curiosamente sin mencionar los propios ni los de sus padres y hermano, que, como vimos, también se habían distinguido en la administración municipal en Málaga, y su hermano Fernando ya era para entonces consultor del Santo Oficio de Toledo.³¹ Y no debían ser pocos sus apoyos en el Nuevo Reino y en la corte, pues consiguió licencia para contraer matrimonio en el distrito de la Audiencia, algo prohibido por la legislación y que, si bien no siempre se respetaba, podía acarrear la suspensión del oficio y el pago de fuertes multas,³² cuando no se había realizado el trámite correspondiente.

Ya como fiscal protector de los naturales, en 1649, ofreció información de méritos y solicitó plaza de fiscal o de oidor en alguna audiencia del virreinato del Perú, que, como ha mostrado Javier Barrientos Grandón, era la ruta habitual de promoción en las audiencias del virreinato meridional, si bien, como ha matizado Jorge Hernández, no necesariamente.³³ De hecho, es posible detectar a un grupo de magistrados que parecen haber coincidido en la Audiencia de Santafé y serían promovidos a la de México. Fue el caso del doctor Manuel de Escalante y Mendoza, quien, desde la plaza de relator de la Audiencia de Lima, su ciudad natal, fue provisto en abril de 1646 a fiscal de la audiencia de Santafé, y en 1653 a fiscal del crimen de México, luego a la civil y, posteriormente, en 1668, a oidor en ese tribunal, cargo en el que falleció, en 1670.³⁴ El doctor Escalante tuvo una relación muy estrecha

³¹ Los datos sobre su familia, en: AGN, Inquisición, 515, ex. 23; y Flórez de Ocariz, *Libro primero de las genealogías...*, vol. 1, pp. 282-283.

³² Véanse las prohibiciones en 1575 bajo pena de privación del cargo; ratificado en real cédula de 26 de febrero de 1582, en que se añade la imposibilidad de obtener otro cualquiera en Indias y, además de lo anterior, las multas que se impusieron en 1627 de hasta 6,000 ducados: Mayorga García, *Real Audiencia de Santafé...*, p. 135.

³³ Javier Barrientos Grandón, “El cursus de la jurisdicción letrada en Indias (siglos XVI-XVII)”, en Feliciano Baños (Coord.), *El gobierno de un mundo. Virreinos y audiencias en la América hispánica*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Fundación Rafael del Pino, 2004, pp. 633-710. Jorge Hernández, “El largo y afligido peregrinar. Ascenso y movilidad de los magistrados de la Audiencia de México bajo los Austrias”, tesis de doctorado (en proceso).

³⁴ Mayorga García, *Real Audiencia de Santafé...*, pp. 69, 74-75. Hernández, *El largo y afligido...* También el oidor de Santafé, el doctor Agustín Mauricio de Villavicencio, fue provisto en 1661 a la audiencia de México, si bien no aceptó el traslado: Mayorga García, *Real Audiencia de Santafé...*, p. 76; Hernández, *El largo y afligido...*; Mark A. Burkholder, “Agustín Mauricio Venegas de Villavicencio”, en Real Academia de la Historia, Diccionario Biográfico electrónico (en red, <http://dbe.rah.es/>).

en Santafé y en México con nuestro personaje, quien, como se verá, posteriormente velaría, a la muerte del primero, por su familia e hijos.

En 1658 la suerte de don Gonzalo cambió. En ese año, la Corona recuperó los oficios de protector y el 14 de agosto devolvió a su titular los cuatro mil pesos que había desembolsado, así como el importe pagado de fletes, avería y media anata.³⁵ En diciembre de ese mismo año, inició la visita general de Juan Cornejo al gobierno y a los tribunales del Nuevo Reino, de la que nuestro personaje salió bastante cuestionado, tanto, que el fiscal del Consejo de Indias solicitó al visitador proceder a juicio abierto contra el protector. El visitador acusó a Suárez de San Martín de ser parte de uno de los bandos en los que se dividió la audiencia, junto al presidente Pérez Manrique y uno de los oidores; y lo acusó también de los graves cohechos cometidos por ese grupo, como solicitar dinero en la provisión de algunas doctrinas;³⁶ así como de varias deudas con la Real Hacienda, de haber disfrutado de más de un salario de la real caja y de no haber pagado por entero el derecho de media anata,³⁷ a lo que se sumó la denuncia de la esposa del antiguo gobernador Martín de Saavedra, que lo acusó ante el Consejo de Indias de haber recibido 1,200 doblones durante la residencia en la que participó como asesor para dejarle libre de cargos.³⁸ Para entonces, el arzobispo Cristóbal de Torres había fallecido.

Don Gonzalo pasó a la península en 1661. No sabemos de sus andanzas entre 1661 y 1665, aunque debió dedicar parte del tiempo a rebatir las graves acusaciones que pesaban en su contra, de las que, según su propio testimonio, ratificado por el Consejo de Indias, se libró por completo en sentencias de vista y revista en febrero y mayo de 1666;³⁹ también debió atender la recuperación de los bienes que se le habían confiscado a raíz de la visita. Hay que señalar que la visita de Juan de Cornejo causó un gran malestar y una profunda división entre las autoridades del Nuevo Reino, y que el Consejo de Indias urgió al visitador repetidamente a acabarla cuanto antes para no deteriorar más la administración del territorio.⁴⁰ Como señalaba

³⁵ AGI, Santa_Fe, 200, N. 18.

³⁶ Mayorga García, *Real Audiencia de Santafé...*, p. 374.

³⁷ AGI, Santa_Fe, 200, N. 18.

³⁸ Mayorga García, *Real Audiencia de Santafé...*, p. 355.

³⁹ AGI, Indiferente, 128, N. 80

⁴⁰ Sobre la visita de Juan de Cornejo: Mayorga García, *Real Audiencia de Santafé...*, pp. 249-268.

el propio presidente del Consejo, conde de Peñaranda, la visita, al igual que las anteriores que se habían hecho en el distrito, había tenido “excesiva costa de la Real Hacienda, ninguna enmienda en los ministros, cisma entre los mismos naturales, dividiéndose unos en favor del visitador y otros, de los visitados”.⁴¹ En ese contexto, al igual que don Gonzalo, la mayoría de los inculpadados consiguió salir libre o con sanciones menores, a pesar de la gravedad de los cargos que se les imputaron.

Ya en la Corte, don Gonzalo buscó mejorar su fortuna. Entre 1666 y 1668 consiguió acomodarse y ocuparse en la visita del Consejo de Hacienda, que estaba encomendada a don Lope de los Ríos y Guzmán, y posteriormente, por encargo del conde de Castrillo, quien ocupó la presidencia del Consejo de Castilla entre 1662 y 1668, se encargó de la visita al Hospital General de la Pasión, Convalecencia y Curación de locos de la Corte en Madrid, y en diciembre de 1667 obtuvo el nombramiento de juez de quiebras de rentas reales del Consejo de Hacienda,⁴² cargos que parecían venirle como anillo al dedo, dada su habilidad para auditar cuentas y en una coyuntura en la que se estaba buscando promover a personas con capacidad y experiencia para estos menesteres.⁴³ Es muy probable que en todos estos nombramientos haya sido decisiva su relación con don Lope de los Ríos, un personaje bien situado en estos años, como lo muestran sus cargos, tanto como presidente de la Chancillería de Granada (1662), visitador del Consejo de Hacienda (1664) y las presidencias del Consejo de Castilla y del de Hacienda (1667), que ocuparía en distintos años en esa década y en la siguiente,⁴⁴ y del entonces todopoderoso conde del Castrillo,⁴⁵ sin olvidar que tam-

⁴¹ Citado en Mayorga García, *Real Audiencia de Santafé...*, p. 268.

⁴² AGI, Indiferente, 128, N. 80

⁴³ Sobre la visita de don Lope de los Ríos al Consejo de Hacienda: Enrique Milán Coronado, “Controlar y reformar: la visita al Consejo de Hacienda de Lope de los Ríos (1664-1667), en *Espacio, tiempo y forma*, serie IV, Historia Moderna, v. 30, 2017, pp. 181-209.

⁴⁴ Sobre los puestos que ocupó don Gonzalo entre 1666-1668, véase su relación de méritos: AGI, Indiferente, 128, N. 80. En cuanto a don Lope de los Ríos y Guzmán: Milán Coronado, “Controlar y reformar...”, Janine Fayard, *Los miembros del Consejo de Castilla 1621-1746*, España, Siglo XXI de España, 1982 [1ª edición en francés, 1979], y María Dolores Martínez Arce, “Lope de los Ríos y Guzmán”, en Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico electrónico* (en red, <http://dbe.rah.es/>). Don Lope murió en 1681.

⁴⁵ Sobre el conde de Castrillo, véanse Fayard, *Los miembros...*, y Gil Martínez, “La venta de cargos...”, María del Carmen Sevilla González, “García de Haro Sotomayor y Guzmán”, en Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico electrónico* (en red, <http://dbe.rah.es/>) El conde murió en 1670.

bién pudo aprovechar las relaciones de su hermano, don Fernando, abogado de los reales consejos.

Sabemos que en 1664 don Gonzalo hizo un donativo de 300 pesos a la Corona, que entregó en la tesorería del Consejo de Indias, probablemente para conseguir alguna otra plaza, o al menos para acumular un mérito más que pudiera darle otro empujón en la administración real, o ayudarle a salir libre de los cargos que, derivados de la visita, se iban a ventilar en el Consejo.⁴⁶

En la corte, el 16 de junio de 1668, se le hizo merced de la plaza del fiscal del crimen de la Audiencia de México; y unos días después del encargo de proseguir la visita al Tribunal de Cuentas y cajas reales de Nueva España, que había comenzado don Cristóbal Calancha, oidor de la Audiencia de Guatemala, con la que se buscaba poner orden en el real haber y aumentar las remisiones a la metrópoli que habían quedado en esos años muy por debajo de las expectativas, incluido el caudal perteneciente a la Cruzada.⁴⁷ Obtuvo pronto la licencia para pasar al virreinato, acompañado de seis criados,⁴⁸ si bien todo indica que su mujer permaneció en el Nuevo Reino de Granada, donde moriría años después.⁴⁹

Don Gonzalo llegó a la ciudad de México el 14 de octubre de 1668 y, en real acuerdo extraordinario, se le recibió por fiscal de la audiencia y por visitador de las reales cajas.⁵⁰ Desde la ciudad de México, al año siguiente, alegó que era incompatible el oficio de fiscal con el de visitador, lo cual se podría remediar si se le promovía a la plaza de oidor, que se encontraba vacante. Hay que señalar además que, desde su llegada al virreinato, según su testimonio, desempeñó también la fiscalía de lo civil por estar ausente su titular, algo que, como ha mostrado Jorge Hernández, era habitual en el tribunal de México.⁵¹ El Consejo de Indias remitió la solicitud y méritos a la Cámara, y el 9 de julio de 1669 se le promovió a la magistratura de oidor,⁵² en la que se le recibió, en la ciudad de México, en acuerdo, el 25 de mayo de 1671.⁵³

⁴⁶ AGI, Indiferente, 128, N. 80.

⁴⁷ AGI, Indiferente, 128, N.80.

⁴⁸ AGI, *Contratación*, 5435, N.3, R.72.

⁴⁹ El 28 de marzo de 1674, Robles registra en su diario en la ciudad de México la noticia de la muerte de doña Juana Arias en Santa Fe: Robles, *Diario...*, p. 59.

⁵⁰ Robles, *Diario...*, p. 73.

⁵¹ Hernández, *El largo y afligido...*

⁵² AGI, Indiferente, 128, N. 80.

⁵³ Robles, *Diario...*, p. 110.

Con anterioridad, el 3 de marzo de 1670, le llegó el nombramiento de consultor del Tribunal de la Inquisición de México, que juró en noviembre de este año.⁵⁴ La Real Audiencia de México, junto con la de Lima, eran las más prestigiosas del continente y en dos años nuestro personaje consiguió la promoción de fiscal a oidor.

El 28 de marzo de 1674 se supo de la muerte de su esposa, en Santafé,⁵⁵ y el oidor solicitó a la Corona licencia para poder ordenarse de sacerdote, que le fue concedida en noviembre del mismo año, con derecho a retener su plaza en la Real Audiencia.⁵⁶ En el correo que entró en Veracruz en agosto de 1675 le llegó la licencia y en octubre tomó los hábitos clericales y conservó su magistratura.⁵⁷ Celebró su primera misa el 25 de marzo de 1676 en el santuario de Guadalupe⁵⁸ y, en menos de cuatro años, el 1 de octubre de 1679, obtuvo la subdelegación general de Cruzada.⁵⁹ Para entonces, seguía siendo clérigo presbítero.

El comisario subdelegado general de Cruzada

Ahora bien, ¿cómo llegó don Gonzalo a comisario de cruzada? Según los documentación de esos años, a la salida del doctor Nicolás del Puerto, en 1679, para tomar posesión del obispado de Oaxaca, debía asumir la comisaría el doctor Juan Cano Sandoval, quien se había ocupado como subdelegado interinamente en las ausencias y enfermedades de su titular.⁶⁰ En aquel entonces el doctor Cano, además de maestrescuela de la catedral, se desempeñaba como provisor y gobernador del arzobispado, y se objetó el que una misma persona pudiera desempeñar de forma simultánea la subdelegación de Cruzada con el cargo de provisor y vicario eclesiástico del arzobispado, señalando que era “incompatible [...] por los inconvenientes y embarazos que podrían resultar de estar en un mismo sujeto ambas

⁵⁴ AGI, Indiferente, 128, N. 80.

⁵⁵ Robles, *Diario...*, p. 159. El matrimonio no tuvo descendencia.

⁵⁶ Consiguió la autorización en 28 de noviembre de 1674 (AGI, Indiferente, 128, N. 80), aunque la noticia la recibió hasta agosto del año siguiente: Robles, *Diario...*, p. 198.

⁵⁷ Robles, *Diario...*, p. 203.

⁵⁸ Robles, *Diario...*, p. 215.

⁵⁹ Centro de Estudios de Historia de México. Fundación Carlos Slim [en adelante, CEHM], Fondo LVII.1.1.1. Libro de los papeles restituidos del tiempo que fue comisario subdelegado de Cruzada el licenciado don Gonzalo Suárez de San Martín. Libro quinto de autos y cartas acordadas desde el año de 1679 al año de 1688, ff. 10-10v.

⁶⁰ AGI, Indiferente, 127, N. 85.

jurisdicciones",⁶¹ a pesar de que muchos de los comisarios lo habían hecho. Fue el caso del maestrescuela Sancho Sánchez de Muñón, comisario general de Cruzada en propiedad desde 1586, quien fue provisor y vicario general del arzobispado en 1577-1578, 1581, 1585-1589 y 1592;⁶² del doctor Juan de Salcedo;⁶³ y, sin ir tan lejos, el de los dos últimos comisarios: Pedro Barrientos Lomelín y Nicolás del Puerto, quienes asumieron incluso temporalmente el gobierno de la mitra en sedes vacantes. El doctor Barrientos se desempeñó como comisario de Cruzada entre 1644 y 1656 y fue provisor y vicario general del arzobispado entre 1640-1644 y posteriormente gobernador en la sede vacante de 1650-1652, durante la ausencia de la capital del arzobispo Juan de Mañozca⁶⁴ y su sucesor, el doctor del Puerto (1656-1679) se desempeñó como provisor general del arzobispado entre 1661-1665 y en las sedes vacantes que se dieron entre 1661 y 1668.⁶⁵

Ante la negativa del doctor Cano a dejar el provisorato,⁶⁶ se designó a Suárez de San Martín. De este modo, y siguiendo la documentación generada en el Consejo de Cruzada, se tuvo "por menos inconveniente el sacar por ahora del cabildo esta subdelegación",⁶⁷ señalando que entre los capitulares no había sujetos idóneos, bien "por su mucha edad", o "por poca y falta de experiencia y manejo de negocios" o por "teólogos".⁶⁸ Desde luego que en la argumentación se pasó por alto el hecho de que don Gonzalo seguiría siendo oidor de la Audiencia y, como tal, cumpliendo con las múltiples ocupaciones que implicaba el cargo, desde juicios de residencia a otras autoridades, visitas a

⁶¹ Así se asentó en 1679 en el nombramiento de Gonzalo Suárez de San Martín como comisario de Cruzada: CEHM, Fondo LVII.1.1.1, ff. 10-10v.

⁶² Alejandro Mayagoitia, "Apéndice biográfico", en *Decretos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, Edición histórico-crítica y estudio introductorio por Luis Martínez Ferrer, Zamora, El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2009, p. 646.

⁶³ Varas, "El documento...", p. 127; AGI, Indiferente, 194, N. 16.

⁶⁴ AGI, Indiferente, 194, N. 16, Gabriela Oropeza Tena, "La reforma de la disciplina eclesiástica vista a través del tribunal del arzobispado de México, siglo XVII", UNAM, Posgrado en Historia, tesis de maestría, 2012, p. 90.

⁶⁵ AGI, Indiferente, 201, N. 101; Oropeza, "La reforma...", p. 90; Leticia Pérez Puente, "La sangre afrentada...", pp. 288-289.

⁶⁶ CEHM, Fondo LVII.1.1.1. Tal vez Cano Sandoval prefirió retener el gobierno de la mitra para apuntalar mejor su carrera eclesiástica. En 1682 fue nombrado obispo de Yucatán, cargo que desempeñó hasta su muerte, en 1695.

⁶⁷ CEHM, Fondo LVII.1.1.1.

⁶⁸ CEHM, Fondo LVII.1.1.1. Resulta poco creíble la falta de aptitud de los capitulares para asumir el cargo. Véase la composición del cabildo en estos años en: Leticia Pérez Puente, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653-1680*, México, UNAM (CESU), El Colegio de Michoacán, Plaza y Valdés editores, 2005.

tribunales o juez de algún ramo de la Real Hacienda y que, aunque no podemos precisar la edad que tenía don Gonzalo en ese momento, probablemente ya andaba en los sesenta, y pronto empezó a correr la voz de su “poca salud” y “muchos achaques”. Al menos desde 1681, y hasta su muerte, en noviembre de 1685, además de comisario de Cruzada, don Gonzalo fue también decano y presidente de la Audiencia.

Para nuestro estudio es importante señalar que, primero en Santafé como fiscal protector de naturales y, posteriormente, en la ciudad de México, como fiscal y oidor de la Audiencia, ejerció como fiscal y asesor del Tribunal de Cruzada. En su designación como subdelegado general de Cruzada se hizo referencia a este hecho, al calificarle como “persona de letras, inteligencia y graduada y que se halla con conocimiento de ellas [Cruzada] por haberlas manejado sirviendo las plazas de asesor y fiscal del tribunal de algunos años a esta parte”; y en la carta que le escribía el secretario del Consejo remitiéndole el nombramiento, subrayaba estas cualidades y señalaba que se le hacía la merced “como persona que tiene tantas noticias y comprensión de la administración de Cruzada por haber asistido en el tribunal de algunos años a esta parte y hallarse con bastante decoro y graduación, siendo oidor de la Real Audiencia y apto para servirla”.⁶⁹ Es decir, en el nombramiento se destacaba su experiencia y conocimiento del ramo y del tribunal como letrado (fiscal y asesor) y no como eclesiástico. Desde luego, y aunque en su designación no se hacía alusión a sus contactos en la Corte, no podemos olvidar su relación con Lope de los Ríos, quien todavía en estos años pertenecía al Consejo de Castilla, cuerpo que contaba con un representante en el Consejo de Cruzada, del que dependía el nombramiento de subdelegado de Cruzada en Nueva España.⁷⁰

La designación de don Gonzalo, quien no era ni canónigo ni dignidad de la catedral, no gustó ni al cabildo eclesiástico de México ni en la corte, como se deja ver en la correspondencia que mantuvo con el secretario del Consejo de Cruzada, Agustín Rodríguez de la Gala y en el hecho que, en un primer momento, la designación se quisiera mantener “en secreto”. El secretario del Consejo de Cruzada todavía

⁶⁹ CEHM, Fondo LVII.1.1.1, ff. 12-13.

⁷⁰ No me ha sido posible establecer la relación que pudo tener con el arzobispo-virrey fray Payo Enríquez de Rivera, quien llegó unos meses antes que el oidor a la ciudad de México como arzobispo, y en 1674 asumió el cargo de virrey, y con quien el entonces oidor debió coincidir en varios asuntos relativos a la Real Hacienda, así como en las obras del desagüe de Huehuetoca y el fomento de la minería.

se hacía eco del malestar en Madrid en su carta de 9 de julio de 1683, casi tres años después del nombramiento de don Gonzalo, si bien para entonces parece que el cabildo catedral ya se había “aquietado”, o al menos así se lo debió transmitir el subdelegado.⁷¹

Además de no ser parte del cabildo capitular, tampoco parecían ser muchas las prendas de don Gonzalo para el puesto de comisario de Cruzada, si comparamos su perfil con el que muestran sus antecesores en el cargo (Cuadro 1). Desde la segunda década del siglo XVII, todos ellos habían sido criollos (Cuadro 1), con grados de doctor, en su mayoría en cánones, que casi en su totalidad obtuvieron o incorporaron en la universidad mexicana,⁷² y muy vinculados a la Universidad de México, donde impartieron cátedras u ocuparon alguno de los puestos de gobierno de la universidad, desde diputados, vicerrectores o desde la maestrescología de la catedral, de cancelarios de la corporación (Cuadro 1). Hay que recordar que el maestrescuela de la catedral era cancelario de la universidad⁷³ y, como se puede observar en el Cuadro 1, varios de los comisarios de Cruzada en algún momento ocuparon la maestrescología de la santa iglesia de México, como Sancho Sánchez de Muñón, Pedro de Vega Sarmiento, Juan de Salcedo o Nicolás del Puerto (Cuadro 1).

Entre los catedráticos sobresale el doctor Juan de Salcedo, quien se formó en las aulas universitarias de México, consiguió en 1577 el grado de doctor en cánones y ocupó de forma interina y en propiedad la cátedra de decreto y posteriormente en propiedad la de cánones, además de ser cancelario, rector y en varias ocasiones diputado de hacienda de la institución;⁷⁴ así como el doctor Nicolás del Puerto, quien ocupó primero por seis años la cátedra de retórica y posteriormente la de

⁷¹ Véase la carta de Agustín Rodríguez de Gala del 9 de julio de 1683, en CEHM, Fondo LVII.1.1.1, ff. 25-29.

⁷² A excepción del doctor Luis de Robles, quien obtuvo todos los grados en la universidad de Alcalá de Henares (AHN, Universidad de Alcalá, libros 478 y 400), el resto de los comisarios consiguió o incorporó el grado de doctor en la de México. En cuanto a los estudios anteriores, el maestrescuela Sancho de Muñón estudio cánones en la universidad de Salamanca, donde parece haber obtenido el grado de bachiller; y obtuvo el de doctor en Teología en la de México (González González, “Un espía...”, pp. 107 y 123); Pedro Vega Sarmiento obtuvo el de licenciado en Ávila: Alberto María Carreño, *Efemérides de la Real y Pontificia Universidad de México según sus libros de claustros*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, Colegio de Historia, 1962, tomo 1, p. 107; y Pedro Barrientos Lomelín, el de bachiller en artes, cánones y leyes en la de México; el de licenciado en cánones en Salamanca y el doctorado en la de México: AGI, Indiferente, 194, N. 85.

⁷³ González González, “Un espía...”, p. 107.

⁷⁴ Plaza y Jaén, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad...*, tomo 1.

prima de cánones, además de ser cancelario y rector.⁷⁵ Frente a ellos, don Gonzalo era un peninsular que, si bien tenía formación en cánones, no pasó de licenciado,⁷⁶ y hasta donde sabemos no se vinculó a la corporación universitaria. Al no formar parte del cabildo catedral, tampoco compartió otros puestos reservados a los capitulares, quienes solían estar al frente de otros tribunales eclesiásticos,⁷⁷ y ser vicarios de algún convento de religiosas de la ciudad.⁷⁸ Lo que sí compartió don Gonzalo con otros comisarios (Juan de Salcedo, Pedro Barrientos Lomelín y Nicolás del Puerto), fue el ser consultor del Santo Oficio de la Inquisición,⁷⁹ distinción que le llegó antes de su nombramiento como comisario de Cruzada, cuando todavía era seglar y se desempeñaba como fiscal de la Real Audiencia.⁸⁰

Pero, por encima de todos los puestos que ocupó, si algo sobresale en la trayectoria de don Gonzalo es su dedicación a la auditoría de cuentas, actividad de la que se ocupó en Nueva Granada, en sus años en la Corte y en Nueva España, con la que probablemente se había familiarizado desde su entorno familiar, ya que, como se vio, su padre había sido tesorero de rentas reales y juez del erario. Don Gonzalo llegó a la ciudad de México como fiscal del crimen de la audiencia real y como visitador de las cajas reales y Tribunal de cuentas. Como oidor siguió, desde esa magistratura, ocupándose de la revisión de distintos ramos del fisco⁸¹ y de visitas a cajas y oficiales reales, tribunal de cuentas; ins-

⁷⁵ AGI, *Indiferente*, 201, N. 101.

⁷⁶ Don Gonzalo era bachiller en cánones por la universidad de Osuna, no especificó dónde obtuvo el grado de licenciado: AGI, *Indiferente*, 128, N. 80.

⁷⁷ El doctor don Pedro Barrientos Lomelín, por ejemplo, fue juez ordinario y visitador de testamentos, capellanías y obras pías del arzobispado y posteriormente juez metropolitano de apelaciones de todos los obispados sufragáneos: AGI, *Indiferente*, 194, N. 16.

⁷⁸ El doctor don Lope Altamirano fue, siendo comisario general de Cruzada, vicario de los conventos de Regina Celi, San Jerónimo, Jesús María y Santa Inés de la capital virreinal: Gabriela Oropeza Tena, "Las actas del cabildo de la catedral metropolitana en sede vacante, 1637-1644", México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, tesis de licenciatura en Historia, 2004, p. 112, nota 29; el doctor don Pedro Barrientos Lomelín fue vicario del convento y religiosas de Nuestra Señora de la Balvanera: AGI, *Indiferente*, 194, N. 16.

⁷⁹ Sobre Juan de Salcedo, véase: Manuel Varas Rivero, "El documento inédito de la donación a la catedral de México del famoso y desaparecido relicario de don Juan de Salcedo", en *Laboratorio de Arte*, vol. 26, núm. 2014, p. 127. Sobre Pedro Barrientos Lomelín y Nicolás del Puerto, sus relaciones de méritos, en: AGI, *Indiferente*, 194, N. 16; AGI, *Indiferente*, 201, N. 101.

⁸⁰ AGI, *Indiferente*, 128, N. 80.

⁸¹ Sobre la injerencia de los oidores en la Real Hacienda: Michel Bertrand, "Los cargos de los oidores dentro de la Real Hacienda indiana, siglos XVII y XVIII", *Estudios de historia social y económica de América*, núm. 9, 1992, pp. 37-51.

peccionó la contabilidad de alcabala que se encontraba encabezada en la ciudad de México,⁸² fue juez superintendente de propios de la capital e hizo seguimiento y visitas a las obras de desagüe de la capital,⁸³ además de ocuparse de la recaudación de las limosnas para la beatificación de Gregorio López,⁸⁴ o, al mismo tiempo que subdelegado de Cruzada, de la superintendencia de la media anata, o de las obras y reparos del real palacio, así como del cuidado de la fábrica de la catedral.⁸⁵

Con posterioridad, la faceta a la que se le ha prestado más atención es a sus logros en el sector minero, en particular, en su empeño en buscar y tratar azogue, además de ser el primero en emplear la pólvora en Nueva España.⁸⁶ Como sabemos, el mercurio era indispensable para la amalgamación de la plata y, a excepción del que se producía en las minas de Huancavelica en el virreinato peruano, era un insumo que se importaba de las minas de Almadén en Andalucía, y constituía uno de los estancos de la Corona. El mercurio resultaba vital para la producción minera, que hacia los años setenta del siglo xvii empezaba a dar muestra de recuperación gracias a la reactivación de los envíos de mercurio hacia el virreinato septentrional, del que había carecido en décadas previas, siendo la escasez de mercurio, según mostró en su día Peter Bakewell, la principal causa de la decadencia o crisis de la producción de plata en las décadas centrales del siglo xvii.⁸⁷ En este contexto, la búsqueda *in situ* delpreciado metal cobraba particular relevancia. Ya en el Nuevo Reino de Granada don Gonzalo había realizado inspecciones a minas de plata y azogue, y en Nueva España se desplazó en varias ocasiones y permaneció por meses en Chilapa, estudiando la explotación del azogue y promoviendo el diseño y desarrollo de un ingenioso horno para este fin, con el beneplácito de las autoridades del virreinato y metropolitanas;⁸⁸ incluso,

⁸² AGI, Indiferente, 128, N. 80.

⁸³ Robles, *Diario...*, pp. 181, 182.

⁸⁴ AGI, México, 51, R. 1, N. 34 (1678-1679), designación por el virrey fray Payo Enríquez de Rivera.

⁸⁵ Martha Fernández, *Cristóbal de Medina Vargas y la arquitectura salomónica de la Nueva España durante el siglo xvii*, México, UNAM (IIE), 2022, pp. 246 y ss.

⁸⁶ Alfonso V. Carrascosa Santiago y Clara Carrascosa Tejedor, "Gonzalo Suárez de San Martín", en Real Academia de la Historia, Diccionario Biográfico electrónico (en red, <http://dbe.rah.es/>).

⁸⁷ P. J. Bakewell, *Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas (1546-1700)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984 [1ª ed. en inglés, 1971].

⁸⁸ Carrascosa Santiago y Carrascosa Tejedor, "Gonzalo Suárez de San Martín..."; Modesto Bargalló, *La minería y la metalurgia en la América española durante la época colonial*,

fue nombrado superintendente de las minas de azogue del partido de Chilapa.⁸⁹ Una vez que asumió la subdelegación de Cruzada, a principios de los ochenta, don Gonzalo regresó a la capital, alegando que debía atender personalmente la administración de la gracia pontificia, en la que resultaba “muy interesado” el real servicio.⁹⁰

Sus continuas visitas a las cajas reales del virreinato (ciudad de México, Guadalajara, Zacatecas o Veracruz), así como la revisión y ordenanzas que realizó de distintos ramos de la hacienda real,⁹¹ harían que a veces en los escritos de la época se refieran a él como visitador, por encima de los otros cargos que ocupaba.⁹²

Como había hecho previamente en el Nuevo Reino de Granada, don Gonzalo también cuidó sus relaciones en el virreinato, desde los puestos de visitador, fiscal, oidor de la Real Audiencia y la subdelegación de Cruzada. El cargo de comisario permitía a su titular relacionarse con las más altas jerarquías de la Nueva España: virrey, magistrados y fiscales de la Audiencia hasta los jueces oficiales de la real hacienda. El Tribunal de Cruzada tenía que acordar con el virrey asuntos como los contratos o asientos con los particulares que se encargaban de la administración de la Cruzada, o el envío y adelanto de caudales a la metrópoli. En el Tribunal participaban el oidor decano y el fiscal de lo civil de la Real Audiencia. Si bien don Gonzalo no fue miembro del cabildo catedral, y por lo mismo no pudo beneficiarse como sus antecesores de las relaciones que desde ese cuerpo tenía con el arzobispo y el cabildo eclesiástico, sí

México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1955, pp. 238-239 y 270-272. Entre 1676 y 1680 estuvo en diversas ocasiones en las minas de azogue en Chilapa: AGI, Indiferente, 207, N. 73; AGI, Indiferente, 128, N. 80; Robles, *Diario...*, pp. 218, 235.

⁸⁹ AGI, Indiferente, 128, N. 80.

⁹⁰ AGI, Patronato, 238, N. 2, R.22. La carta tiene fecha de 6 de julio de 1681, está escrita desde la ciudad de México, y es duplicado de una del año anterior. Por otra parte, no fue el único comisario que alegó la ocupación que requería la Cruzada para desligarse de otros nombramientos o responsabilidades. Pedro Vega Sarmiento, por ejemplo, no aceptó en 1613 ser rector de la Universidad, alegando su “quebrada salud” y sus ocupaciones como deán de la catedral y comisario de Cruzada: Plaza y Jaén, *Crónica...*, tomo 1, p. 235; Carreño, *Efemérides...*, p. 118.

⁹¹ En su relación de méritos, se refiere a las ordenanzas de visita que hizo para la real caja de México, el Tribunal de Cuentas y las contadurías de tributos y azogues: AGI, Indiferente, 128, N. 80.

⁹² En el *Diario de sucesos notables...* de Robles aparece varias veces mencionado como visitador, pp. 127, 159, 180. Algunos datos sobre su actividad como visitador de las reales cajas: Michel Betrand, *Grandeza y miseria del oficio. Los oficiales de la Real Hacienda de la Nueva España, siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011 (1ª ed. en francés, 1999); y Ernest Sánchez Santiró, *Gazofilacio regio y jurisdicción. El gobierno de la Real Hacienda de Nueva España (1521-1810)*, México, Instituto Mora, 2023.

pudo sumar las que derivaban de su cargo de oidor y –en los ochenta–, las de decano y presidente de la Real Audiencia de la capital virreinal, además de las relaciones que tuvo con otros miembros del Tribunal de Cruzada, donde, para los años en que ejerció como comisario, tenían asiento algunas de las principales familias criollas de la capital. En 1683, por ejemplo, don Gonzalo Suárez de San Martín, siendo comisario, fue mecenas del bachiller don Pedro de Ávalos y de la Cueva, de la tesis de grado de licenciado y doctor en Sagrada Teología. Don Pedro, el año anterior había obtenido el puesto de canciller del Tribunal de Cruzada y en 1690 sería el primer conde de Miravalle.⁹³

Hay que recordar también que el comisario de Cruzada gozaba de un puesto de honor en la catedral, al lado de la epístola, el día de la publicación de la bula de Cruzada, sin contar con las propinas que repartía entre los ministros de ese tribunal y el generoso refrigerio que con ese motivo ofrecía a las autoridades, caballeros y vecinos principales de la ciudad, o los fuegos artificiales que se lanzaban desde su casa la víspera, ceremonias que se repetían cada dos años. En 1683, por ejemplo, el virrey marqués de la Laguna y su esposa la condesa de Paredes presenciaron el espectáculo en la casa de don Gonzalo.⁹⁴ Además, el subdelegado de Cruzada tenía un lugar especial en los besamanos y ceremonias que se hacían con motivo de nacimientos de príncipes, proclamaciones de soberanos o muertes de miembros de la familia real, a los que concurría junto con su tribunal, el cual, a su vez, precedía a otros cuerpos como el Tribunal de Cuentas, o los cabildos catedralicio y secular.⁹⁵

Más allá de los honores y preeminencias, la subdelegación de Cruzada ofrecía una ventaja adicional: era compatible con otros cargos y, en el caso de don Gonzalo, como se ha visto, con su plaza de oidor decano y presidente de la audiencia real. Tenía asignado un salario anual de mil pesos de oro de minas (alrededor de 1,654 pesos anuales), a los que se sumaban dos mil ducados que se le daban por bienio para lucirse el día de la publicación de la bula de Cruzada, además de sus ingresos como oidor.

⁹³ Guillermo S. Fernández de Recas, *Grados de licenciados, maestros y doctores en Artes, leyes, teología y todas facultades de la Real y Pontificia universidad de México*, México, Biblioteca Nacional de México, Instituto Bibliográfico Mexicano, 1963, p. 62; sobre el condado de Miravalle: José Ignacio Conde y Díaz Rubín y Javier Sanchiz Ruiz, *Historia genealógica de los títulos y dignidades nobiliarias en Nueva España y México*, vol. 3 (en preparación).

⁹⁴ Robles, *Diario...*, p. 387.

⁹⁵ Real cédula de 9 de julio de 1689: AGL, México, 279.

Al igual que otros comisarios de Cruzada y clérigos de la capital virreinal, don Gonzalo perteneció a las prestigiosas congregaciones de San Pedro y del Oratorio de San Felipe Neri,⁹⁶ que se hicieron presentes en su entierro. Fue benefactor del convento de religiosas de Santa Isabel, al que dotó con uno de los retablos; el de san Lorenzo, que adornaba un lateral de la iglesia; y recibió sepultura debajo de su altar mayor.⁹⁷ Además de las relaciones con los otros miembros de la Audiencia, con los jueces contadores y oficiales de las cajas reales, parece haber tenido trato estrecho con el virrey marqués de la Laguna, quien lo visitó en su casa cuando ya estaba postrado en la cama y había recibido los santos óleos. Días antes, el deán de catedral con repique de campana, le había llevado el Santísimo Sacramento, con asistencia de la audiencia, los miembros del Ayuntamiento y órdenes religiosas; y a su entierro, el 17 de noviembre de 1685, se personaron el virrey, la audiencia, el cabildo eclesiástico, así como las congregaciones de San Pedro y de San Felipe Neri, de las que, como se mencionó, formaba parte.⁹⁸

Como se señaló con anterioridad, mantuvo vínculos estrechos con los Escalante Mendoza. En 1678, don Gonzalo, ya como oidor en la Audiencia de México, escribió una carta de recomendación apoyando la promoción de uno de los hijos de Escalante, Manuel, para una canonjía o dignidad en la catedral de México,⁹⁹ quien posteriormente obtendría, en tiempos de don Joseph de Adame, la futura como comisario de cruzada.¹⁰⁰ Otro hijo del difunto, Juan, seguiría la carrera letrada de su padre, sería oidor de la Audiencia de Guadalajara, fiscal del crimen de México y finalmente obtendría la presidencia de Guadalajara.¹⁰¹ En 1685, el bachiller don Lorenzo Mendoza, probablemente de esa misma familia, capellán y vicario propietario

⁹⁶ Diego Barrientos Lomelín fue abad de la Congregación de San Pedro. Por su parte, Nicolás del Puerto fue miembro del oratorio y vicario entre 1663-1667 y 1674-1675. También Juan Cano Sandoval a quien estaba concedida la futura de la subdelegación fue miembro de la corporación y posteriormente don José de Adame: Benjamin Reed, "Cultura de los oratorianos en la ciudad de México, 1659-1821: identidad corporativa entre estructura y acción", *Historia y Grafía*, núm. 51, 2018, p. 15-52.

⁹⁷ Juan Carlos Campos Varela, "El convento de Santa Isabel. Arqueología del Palacio de Bellas Artes, Ciudad de México", tesis licenciatura en Arqueología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2018, p. 205.

⁹⁸ Robles, *Diario...*, pp. 439-440.

⁹⁹ AGI, Indiferente, 207, N. 73.

¹⁰⁰ Robles, *Diario...*, pp. 462-463.

¹⁰¹ Mark A. Burkholder, "Juan de Escalante y Mendoza", en Real Academia de la Historia, Diccionario Biográfico electrónico (en red, <http://dbe.rah.es/>).

del santuario de los Remedios, dio a la imprenta la obra del padre Francisco Florencia, *La milagrosa invención de un tesoro escondido...*, que dedicó a don Gonzalo, dos meses antes de la muerte de éste. En la dedicatoria, don Lorenzo se confesaba serle “deudor de mercedes y beneficios”.¹⁰² Días antes de su muerte, entregó testamento cerrado, en el que dejó como heredero, albacea y tenedor de sus bienes al capitán don Agustín de Sandoval,¹⁰³ a quien debió conocer en el tiempo que vivió en el Nuevo Reino, y quien se afincaría más tarde en la ciudad de México, y sobreviviría a nuestro personaje hasta 1717, que le alcanzó la muerte.¹⁰⁴ Don Agustín estuvo también muy ligado a la devoción de Nuestra Señora de los Remedios, y en la última década del siglo xvii fue mayordomo de la cofradía de ese nombre,¹⁰⁵ además de tener relaciones estrechas con miembros de la Audiencia y la Inquisición, como se puede ver en la designación de albaceas.¹⁰⁶

Don Gonzalo se encargó de la subdelegación de Cruzada hasta su muerte, que aconteció el 16 de noviembre de 1685.¹⁰⁷ La víspera de su fallecimiento, ya moribundo, en su casa y en presencia de la Real Audiencia, cedió la subdelegación a don José de Adame, quien lo sucedería en el cargo.¹⁰⁸

Poco antes de su muerte, no olvidó don Gonzalo poner su alma en paz. Dispuso ser enterrado con sus vestiduras sacerdotales y amortajado con el “hábito más pobre que se hallare de algún religioso de San Diego”, la celebración de un novenario de misas cantadas, además de

¹⁰² Francisco Florencia, *La milagrosa invención de un tesoro escondido...*, Biblioteca Nacional Digital de México, IIB UNAM, disponible en línea.

¹⁰³ Parroquia del Sagrario metropolitano, Libro de Defunciones de españoles, V. 2 (1681-1687), p. 266v, consultable en línea en <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939Z-5BNM-Q?i=636&wc=3P6L-ZNG%3A122580201%2C133026902&cc=1615259>; y cotejo del testamento de don Gonzalo: AGN, Bienes Nacionales, vol. 258, exp. 1.

¹⁰⁴ Don Agustín nació en 1642, en Sogamoso, y en 1687 se casó en la ciudad de México con Juana Francisca Caballero Romas, con quien tuvo 4 hijos: <https://geneaordonez.es/datos>. Murió en 1717: Parroquia del Sagrario metropolitano, Libro de Defunciones de españoles (1714-1729).

¹⁰⁵ Sobre su participación como mayordomo de la cofradía: Guadalupe Ramos de Castro, “Nuestra Señora de los Remedios de México. Aportaciones al estudio de su orfebrería”, en *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología*, t. 62, 1996, pp. 475-488.

¹⁰⁶ Nombró albaceas, además de su esposa, al oidor de la Audiencia don Joseph de Uribe, su yerno, y al licenciado don Joseph de Cienfuegos, inquisidor mayor del tribunal de la Inquisición: <https://geneaordonez.es/datos>. Parroquia del Sagrario metropolitano, Libro de Defunciones de españoles (1714-1729).

¹⁰⁷ Ciudad de México, Parroquia del Sagrario metropolitano, Libro de Defunciones de españoles, V. 2 (1681-1687), p. 266v.

¹⁰⁸ Robles, *Diario...*, p. 440.

mil misas rezadas a su muerte, que dejó generosamente dotadas con 750 pesos, es decir, a 6 reales cada una; y dispuso que se celebraran a la brevedad: trescientas por los religiosos de San Francisco y San Diego, cien por los de Santo Domingo, cien por los de San Agustín, cien por los de la Merced, y las cuatrocientas restantes por los clérigos pobres de la ciudad, además de encargar a los prelados de las órdenes religiosas que en los actos de coro y comunidades le encomendasen a Dios.¹⁰⁹ Dejó algunas cantidades a sus criados y gente de servicio,¹¹⁰ y sus “libros impresos” a la Compañía de Jesús, para uso del hermano Antonio Suárez, con quien, a juzgar por los apellidos, probablemente estuviera emparentado. Llama la atención que sus legados piadosos se dirigieran, además de doscientos pesos que dejó para repartir entre las religiosas pobres del convento de Santa Isabel, a hospitales de la ciudad: 200 pesos para sábanas al Hospital de San Juan de Dios y 100 para hacer camas al de Nuestra Señora de Belén.¹¹¹ Como vimos, en sus días en la Corte se había encargado de visitar el Hospital General de Convalecientes, lo que probablemente le hizo sensible a las necesidades y carencias que padecían este tipo de centros. Y, desde luego, solicitó que se le comprasen treinta bulas de composición.¹¹²

Poco sabemos sobre su paso por la comisaría de Cruzada, en la que permaneció tan sólo seis años. En ese periodo le tocó lidiar con el final de los asientos de Cruzada de la novena concesión y con los de la décima, en los que procuró mejorar las condiciones para la Corona, rebajando las comisiones de los tesoreros y, sobre todo, reduciendo a una cuarta parte el monto que podían entregar en libranzas como parte de los pagos que tenían que realizar en la real caja, práctica que privaba al fisco de ingresos frescos;¹¹³ además de estrechar el control sobre la impresión de indulgencias en la ciudad de México,¹¹⁴ batalla que le tocaría librar a su sucesor en el cargo.

¹⁰⁹ Cotejo de su testamento en: AGN, Bienes Nacionales, vol. 258, exp. 1.

¹¹⁰ A su criado Melchor de Pellicer, le dejó 300 pesos; a Eugenio de Vega, quien estaba a su servicio: 200; a doña María de la Encarnación, por “lo bien que le había servido”, 200 pesos, y a una “moza” llamada Teresa, quien también le había asistido: 100 pesos: Cotejo de su testamento en: AGN, Bienes Nacionales, vol. 258, exp. 1.

¹¹¹ AGN, Bienes Nacionales, vol. 258, exp. 1.

¹¹² AGN, Bienes Nacionales, vol. 258, exp. 1. En 8 de junio de 1691 el Juzgado de Testamentos, Capellanías y Obras Pías del arzobispado certificó que las mandas se habían cumplido por parte de su heredero y albacea.

¹¹³ También, como visitador, había puesto orden en el pago de libranzas en las reales cajas: AGI, Indiferente, 128, N. 80.

¹¹⁴ Robles, *Diario...*, p. 318.

Ahora bien, a diferencia de los otros subdelegados, no pareció interesarle a don Gonzalo la carrera eclesiástica. Un año después de su muerte, le llegaba el nombramiento de alcalde del crimen de la chancillería de Granada, que, por lo mismo, no pudo asumir.¹¹⁵ En este sentido, contrasta con la trayectoria del doctor Nicolás del Puerto, quien, aunque dio sus primeros pasos como abogado de la Real Audiencia y llegó a ser propuesto para la presidencia de la Audiencia de Guadalajara, no aceptó la distinción, y prefirió esperar su ascenso en la Iglesia, acabando sus días como obispo de Oaxaca.¹¹⁶

Reflexiones finales

Como se ha visto en este trabajo, el licenciado don Gonzalo Suárez de San Martín siguió un camino singular para llegar a comisario de Cruzada. A diferencia de sus antecesores, no pertenecía ni al prestigioso cabildo de la catedral de México, ni era doctor, ni se vinculó a la universidad, además de ser de origen peninsular y alcanzar la distinción cuando apenas llevaba ordenado cuatro años de clérigo y casi en el otoño de su vida.

Don Gonzalo fue designado para la subdelegación de cruzada desde su puesto de oidor de la Real Audiencia, no tenía la futura, aunque sí conocía su administración tanto desde su desempeño como visitador de la Real Hacienda, como por sus puestos de fiscal y oidor de la audiencia, que le permitieron desempeñarse a su vez como fiscal y asesor del Tribunal de Cruzada. A falta de los otros méritos, con esos títulos se justificó su elección como subdelegado.

Ahora bien, cualquiera que fueran las expectativas que pudo despertar su nombramiento, los escasos seis años en que se desempeñó como comisario de Cruzada tampoco le permitieron dejar una impronta visible en la administración del ramo, a diferencia del celo y empeño que puso en las visitas y redacción de nuevas

¹¹⁵ Hernández, *El largo y afligido...*

¹¹⁶ El doctor Nicolás del Puerto fue abogado de la Real Audiencia de México y en 1679 fue propuesto como presidente de la Audiencia de Guadalajara en el Nuevo Reino de Galicia, cargo que no aceptó: AGI, *Indiferente*, 201, N. 101. Sobre su ejercicio como abogado, véase: Leticia Pérez Puente, "La sangre afrentada y el círculo letrado. El obispo Nicolás del Puerto, 1619-1681", en Armando Pavón Romero (coord.), *Promoción universitaria en el mundo hispánico. Siglos XVI al XIX*, México, UNAM IISUE, 2022.

ordenanzas en otros ramos de la Real Hacienda. Es cierto que don Gonzalo llegó a una edad avanzada al puesto, cuarenta y tres años después de haber obtenido su primer grado universitario de bachiller en cánones, con mal estado de salud, tras una larga trayectoria por Indias y la Península, y con un nombramiento que causó recelo tanto en México como en Madrid. Es más, ni siquiera se dedicó en exclusiva a la Cruzada, pues no renunció a sus obligaciones como parte de la Real Audiencia.

Don Gonzalo es, hasta donde sabemos, el único comisario de Cruzada que estuvo casado y pudo aprovechar, en un primer momento, el matrimonio para su promoción, haciendo suyos los “méritos” de su familia política. A falta del grado de doctor, se valió de su “talento” y habilidad para relacionarse y medrar en la administración secular y eclesiástica, a pesar de que en esta última, al momento de su nombramiento como subdelegado general de Cruzada, no había pasado de presbítero.

Su vida parece más volcada a apuntalar su posición como magistrado que como eclesiástico, y muestra de ello son tanto su ingreso tardío a las filas de la Iglesia, como el que sus promociones, a excepción de la comisaría de Cruzada, se realizaran en tribunales seculares, desde fiscal protector de naturales en una audiencia menor indiana como era la de Santafé, a la que llegó gracias al servicio pecuniario que realizó a la Corona, a visitador y juez de quiebras de consejos peninsulares, a fiscal y oidor de la Audiencia de México hasta su designación como alcalde del crimen de la Real Chancillería de Granada, que no alcanzó a ocupar.

Por último, y a modo de epílogo, su nombramiento no dejó hue-lla, constituyó un paréntesis y no un cambio de rumbo en el perfil de los comisarios de Cruzada. A su muerte, el cargo volvería a recaer en un canónigo o dignidad del cabildo catedral, como se había acostumbrado con anterioridad, y sus sucesores serían doctores y ocuparían cátedras y puestos de gobierno en la universidad.

CUADRO 1
COMISARIOS SUBDELEGADOS GENERALES DE CRUZADA DE MÉXICO (1586-1685)

NOMBRE	ORIGEN	NOMBRA- MIENTO ANTERIOR	AÑOS COMI- SARIO	GRADO MÁXIMO	CABILDO CATEDRAL	UNIVERSIDAD
Sancho Sánchez de Muñón	Penin-sular	Maestres-cuela	1586-1600	Dr. en Teología	Maestres-cuela Provisor Vicario ge- neral	Canciller
Luis de Robles	Penin-sular	Deán	1600-1609	Dr. en Cánones	Deán	
Pedro de Vega Sar-miento	Penin-sular	Maestres-cuela	1609-1619	Dr. en leyes	Maestres-cuela Deán	Cancelario Visitador de la universidad
Juan de Salcedo	Criollo	?	1619-1621?	Dr. en cánones	Maestres-cuela Arcediano Deán Vicario ge- neral gober- nador arzo- bispado	Cancelario Catedrático Diputado de hacienda Vicerrector Rector
Lope de Altami-rano y Castilla	Criollo	Arcedia-no	1621?-1644	Dr. en ?	Tesorero Arcediano Deán (1642)	?
Diego Bar-rientos Lomelín	Criollo	Tesorero	1644-1656	Dr. en cánones	Maestres-cuela Chantre Tesorero Provisor, vicario ge- neral Gobernador	Consiliario Vicecancelario Rector Leyó cátedras en sustitución en las univer- sidades de Salamanca y México
Nicolás del Puer-to	Criollo	Canónigo	1656-1679	Dr. en cánones	Tesorero Maestres-cuela Provisor y vicario	Catedrático Cancelario Rector
Gonzalo Suárez de San Mar-tín	Penin-sular	Oidor	1679-1685	Lic. en cánones	-	-

Fuentes: Elaboración propia a partir de la información
proporcionada por las siguientes fuentes:

- Sancho Sánchez de Muñón: AGS, Cruzada, 588; Enrique González González, "Un espía en la universidad. Sancho Sánchez de Muñón, maestrescuela de México, 1560-1600", en Margarita Menegus (coord.), *Saber y poder en México, siglos XVI al XIX*, México, UNAM-CESU/Ángel Porrúa librero-editor, 1997, pp. 105-169; Alejandro Mayagoitia, "Apéndice biográfico", en *Decretos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, edición histórico-crítica y estudio introductorio por Luis Martínez Ferrer, Zamora, El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2009, p. 646.
- Luis de Robles: AGS, Cruzada, 556; AHN, Universidad de Alcalá de Henares, libro 400; AGI, Catálogo de pasajeros, L. 7, E. 798; AGI, Patronato, 293, N. 19, R. 45; AGI, Indiferente, 2069, N. 47; AGI, Contratación, 5788, L. 1, ff. 321v-322v; AGI, México, 227, N. 22 y N. 30.
- Pedro de Vega Sarmiento: AGS, Cruzada, 556; *Memorias de la Sociedad Científica "Antonio Alzate"*, publicadas bajo la dirección de Rafael Aguilar y Santillán, México, Imprenta del Gobierno Federal, en el exarzobispado, 1893-1894, vol 7, p. 339; Cristóbal Bernardo de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México...*, México, UNAM, 1931, tomo 1; Alberto María Carreño, *Efemérides de la Real y Pontificia Universidad de México según sus libros de claustros*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, Colegio de Historia, 1962, tomo 1.
- Juan de Salcedo: AGS, Cruzada, 556; *Memorias de la Sociedad Científica "Antonio Alzate"*, publicadas bajo la dirección de Rafael Aguilar y Santillán, México, Imprenta del Gobierno Federal, en el exarzobispado, 1893-1894, vol. 7, pp. 339-341; Plaza y Jaén, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México...*, tomo 1; Manuel Varas Rivero, "El documento inédito de la donación a la catedral de México del famoso y desaparecido relicario de don Juan de Salcedo", en *Laboratorio de Arte*, núm. 26, 2014, pp. 121-136.
- Lope Altamirano de Castilla: AGS, Cruzada, 556; *Memorias de la Sociedad Científica "Antonio Alzate"*, publicadas bajo la dirección de Rafael Aguilar y Santillán, México, Imprenta del Gobierno Federal, en el exarzobispado, 1893-1894, vol. 7, pp. 341-342; Gabriela Oropeza Tena, "Las actas del cabildo de la catedral metropolitana en sede vacante, 1637-1644", México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, tesis de licenciatura en Historia, 2004, p. 112.
- Pedro Barrientos Lomelín: AGI, Indiferente, 194, N. 16; AGI, Indiferente, 1115, N. 119 y AGI, Indiferente, 194, N. 85; Plaza y Jaén, *Crónica de la Real...*, tomo 1; Gabriela Oropeza Tena, "La reforma de la disciplina eclesiástica vista a través del tribunal del arzobispado de México, siglo XVII", UNAM, Posgrado en Historia, tesis de maestría, 2012, p. 90.
- Nicolás del Puerto: AGI, Indiferente, 201, N. 101; Gabriela Oropeza Tena, "La reforma de la disciplina eclesiástica vista a través del tribunal del arzobispado de México, siglo XVII", México, UNAM, Posgrado en Historia, tesis de maestría, 2012, p. 90; Leticia Pérez Puente, "La sangre afrentada y el círculo letrado. El obispo Nicolás del Puerto, 1619-1681", en Armando Pavón Romero (coord.), *Promoción universitaria en el mundo hispánico. Siglos XVI al XIX*, México, UNAM IISUE, 2022.

Gonzalo Suárez de San Martín: AGI, Indiferente, 129, N. 56; AGI, Indiferente, 128, N. 80; Centro de Estudios de Historia de México, Fundación Carlos Slim, Fondo LVII.1.1.1. Libro manuscrito, Año de 1689, Libro de los papeles restituidos del tiempo que fue comisario subdelegado de Cruzada el lic. Don Gonzalo Suárez de San Martín, Libro quinto de autos y cartas acordadas desde el año de 1679 al año de 1688; Jorge Hernández, "El largo y afligido peregrinar. Ascenso y movilidad de los magistrados de la Audiencia de México bajo los Austrias", México, UNAM, tesis de doctorado (en proceso).

INQUISIDORES EN SU OFICIO. JUAN DE MIER,
ANTONIO DE BERGOSA Y JOSÉ DE PEREDA EN
EL TRIBUNAL DE MÉXICO (1775-1802)

GABRIEL TORRES PUGA
Centro de Estudios Históricos
El Colegio de México

En busca del individuo

¿Tiene algún sentido estudiar a los inquisidores de un tribunal como individuos? La pregunta simple evoca la inquietud planteada por Julio Caro Baroja. Le parecía paradójico “que el personaje más destacado en el mismo tribunal no aparec[iera] casi en las obras de apologistas, detractores, historiadores, críticos”, y que más allá de Torquemada o de un “inquisidor” abstracto y con mayúscula, los especialistas supieran muy poco sobre los inquisidores generales y prácticamente nada sobre los inquisidores que ejercían su oficio en los tribunales locales. De ahí su preocupación y también la duda: “¿Era [el inquisidor] una simple rueda en un engranaje de mecanismo complicado, sujeto sólo a principios generales, o se trataba de un ser con personalidad propia e irreductible?”. La pregunta, sin solución general, todavía resulta útil para abordar el estudio de casos particulares.¹

El mismo autor advertía la diferencia marcada entre el inquisidor general (lo llama a veces “gran inquisidor”), a quien le reconocía un carácter político, y el inquisidor de tribunal, que actuaba a la sombra de su oficio. Estudios subsecuentes han permitido comprender

¹ JULIO CARO BAROJA, *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid, Alianza editorial, 1970, p. 18. Agradezco al seminario de Inquisición sus comentarios a este trabajo; a ellos debo el haber integrado a un tercer inquisidor y a reflexionar más sobre el oficio. Muy especialmente agradezco las sugerencias y correcciones puntuales de Olivia Moreno.

mejor el carácter diferenciado entre estas dos figuras. Los estudios biográficos sobre inquisidores generales han enfatizado su carácter político, su desempeño como confesores reales o en otras áreas de gobierno, su experiencia previa en distintos campos de la esfera eclesiástica, así como las profundas diferencias entre unos y otros, algunos, sobre todo en el siglo XVIII, sin experiencia previa en el sistema inquisitorial.² El inquisidor general era quien consultaba con el monarca (e incluso con el pontífice) las prerrogativas y dirección de su instituto, lo que lo colocaba inevitablemente en un espacio de negociación y potencial conflicto. No es de extrañar, por tanto, que los inquisidores generales fueran representados siempre con atuendos episcopales o cardenalicios para reforzar su preeminencia eclesiástica y méritos para actuar en la alta política. En contraste, el inquisidor local sigue siendo poco estudiado y hasta cierto punto prevalece la caracterización de Caro Baroja: la del clérigo jurista que, al término de sus estudios universitarios, optaba por ser inquisidor, no por una voluntad de “exterminar herejes” sino por seguir una vertiente de la carrera eclesiástica que se presentaba como una (y no la mejor) entre varias posibilidades de ascenso y reconocimiento; ya en su cargo, sería un juez de poder limitado por un oficio burocrático, apocado incluso en el carácter.³

La idea de que el inquisidor local tenía un protagonismo limitado parece razonable, pues el tribunal se presentaba siempre como corporación; casi siempre tres inquisidores y uno de ellos fiscal, que en edictos y ceremonias expresaban la voluntad consensuada de la corporación, aunque se expresara en plural, “Nos los inquisidores”, y con los nombres y firmas al calce. Ese aparente consenso también impregna la correspondencia interna, aunque ocasionalmente pueden percibirse los roces internos y algunos rasgos de los integrantes del tribunal, sobre todo del decano, que se encargaba de negociaciones delicadas con otras autoridades. Lo mismo se puede decir de los

² Para un panorama completo sobre todos los inquisidores generales: Eduardo Galván, *El inquisidor general*, Madrid, Dickinson, 2010. Véase, del mismo autor, “Los últimos inquisidores generales”, *Ayer*, vol. 108, núm. 4, 2017, pp. 23-47.

³ Caro Baroja llega al extremo de imaginarlo “asténico” o débil. *El señor inquisidor...*, p. 20. Su interpretación recuerda a Joaquín Lorenzo Villanueva, ex consultor de la Inquisición: “Era voz común entonces que para los más aptos en aquellos colegios [jesuitas] eran por lo general las mitras y las dignidades y las canonjías [...] y para los ineptos las plazas de inquisición”, *Vida literaria de... escrita por él mismo*, Londres, 1825, tomo I, p. 11.

inquisidores más experimentados que, después de hacer méritos en uno o varios tribunales, lograban ser elevados al Consejo de la Suprema; también su autoridad, a veces compartida con otros consejeros que no habían sido inquisidores, se ejercía de manera colectiva con poco espacio para las expresiones individuales.⁴ A pesar de ello, es probable que, debido a la distancia o a sus responsabilidades específicas, hubiera más posibilidad de acción individual en los tribunales extrapeninsulares.⁵ En este sentido, Kimberly Lynn ha estudiado con cuidado la trayectoria de Juan de Mañozca, inquisidor de Cartagena de Indias, arzobispo de México y visitador de su tribunal, enfatizando sus estrategias para ascender dentro de la institución e intervenir en su política.⁶ Por su parte, John Chuchiak ha destacado las redes de corrupción que tejió el inquisidor Alonso de Peralta y Robles durante los años de la primera gran persecución de judaizantes en México.⁷ Con anterioridad, Richard E. Greenleaf y Solange Alberro aprovecharon la riqueza documental de la visita inquisitorial de Pedro Medina Rico en la década de 1650, para descubrir las miserias humanas de los severos jueces: amantes, malversación de fondos, injusticia, crueldad excesiva.⁸ En contraste, para el siglo XVIII son todavía muy pocos los estudios sobre inquisidores locales de España o de América (entre ellos, uno excelente sobre los inquisidores Laso) y en el caso de la Inquisición de México, apenas tenemos información biográfica de los inquisidores que dejaron el “santo oficio” para ascender a una mitra,

⁴ José Ramón Rodríguez Besné, *El Consejo de la Suprema Inquisición. Perfil jurídico de una institución*, Madrid, Editorial Complutense, 2000, pp. 53-55. Teresa Sánchez Rivilla, “Biografía de la cúpula del Santo Oficio”, en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell, *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, BAC, Centro de Estudios Inquisitoriales, 2000, III, pp. 228-437.

⁵ El ejemplo extremo es el del inquisidor García de Trasmiera en Sicilia, quien protagonizó un movimiento contrarrevolucionario. Manuel Rivero, “Técnica de un golpe de Estado. El inquisidor García de Trasmiera en la revuelta siciliana de 1647”, José Aranda (ed.), *La declinación de la monarquía hispánica en el siglo XVII*, Actas, Cuenca, Ediciones de la Universidad Castilla La Mancha, 2004, pp. 129-153.

⁶ Kimberly Lynn, *Between Court and Confessional. The Politics of Spanish Inquisitors*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, en particular, cap. 5, “Negotiating the Catholic Monarchy. The Transatlantic Maneuvering of Juan de Mañozca y Zamora”.

⁷ John F. Chuchiak, “Corruption and careerism in New Spain: don Alonso de Peralta y Robles, Creole inquisitor, 1594-1610”, en *Colonial Latin American Review*, vol. 29, núm. 3, 2020, pp. 376-397.

⁸ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 30-50. Richard E. Greenleaf, “The Great Visitas of the Mexican Holy Office 1645-1669”, *The Americas*, vol. 44, núm. 4 (abril, 1988), pp. 399-420.

como Pedro Anselmo Sánchez de Tagle, Alonso Gregorio de Ortigosa o Antonio de Bergosa, todos ellos estudiados en su carácter de obispos más que de inquisidores.⁹ Algo semejante podría decirse de Francisco Garzarón, mejor conocido por su papel de visitador de los tribunales del reino, que por su intensa labor de inquisidor.¹⁰

En el presente artículo exploro las trayectorias vitales de algunos inquisidores del último cuarto del siglo XVIII, poniendo énfasis en su nombramiento y tratando de buscar algún sentido en lo que, a primera vista, podría parecer un monótono recuento curricular.¹¹ Mi atención principal está colocada en Juan de Mier y Villar (1775-1802) y Antonio de Bergosa y Jordán (1779-1801). Nombrados por el inquisidor general Felipe Bertrán (1775-1783), a quien también dedico unas páginas, ambos conducirían el tribunal de México por más de dos décadas (27 y 22 años, respectivamente). De manera complementaria estudiaré la trayectoria y el nombramiento de otros colegas suyos, que pudieron servir de contrapeso, con atención particular en un tercer individuo, José de Pereda y Chávez (1788-1795), efímero en el cargo, pero muy representativo del giro que experimentó la institución en tiempos de la Revolución Francesa. Con todo ello no creo poder responder cabalmente la pregunta expresada; pero intentaré dar una idea de la tensión entre tribunal e individuo, y ofreceré pistas seguras para considerarla en el desempeño cotidiano del tribunal.

⁹ Antonio Astórgano Abajo, "El inquisidor Rodríguez Laso y el ocaso de la Inquisición valenciana (1814-1820)", *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, núm. 13, 2005, pp. 297-345. Sobre Sánchez de Tagle: Óscar Mazín, *Entre dos majestades. El obispo y la Iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758-1772*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1987. Claudia Benítez Palacios y Juan Hugo Sánchez García, "El obispo José Gregorio Alonso de Ortigosa", en Marta Eugenia García Ugarte (coord.), *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, México, unam, Instituto de Investigaciones Sociales, 20018, tomo II, pp. 97-131. Sobre Antonio de Bergosa, véase más adelante, la nota 40.

¹⁰ Cristoph Rosenmüller, *Corruption and Justice in Colonial Mexico, 1650-1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, particularmente el cap. 7. Sobre este último libro, Guadalupe Pinzón Ríos, "Reseña", *Estudios de Historia novohispana*, núm. 63, julio-diciembre, 2020, pp. 178-184.

¹¹ Véanse los esbozos de algunos de los inquisidores aquí mencionados que ofreció José Toribio Medina Medina, *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1999, pp. 452-453. Su fuente principal son los recuentos de nómina que hacía el tribunal cuando llegaba un nuevo inquisidor general. Aquí he preferido citar siempre los documentos originales.

¿“Inquisidor perfecto”?

Unos años antes de la expulsión de los jesuitas, el virrey de Cruillas prodigó elogios a los inquisidores de México; se decía “pronto a complacerles” y se refería al decano Cuber, que marchaba a España, como “inquisidor perfecto” por “su nacimiento, literatura y prendas”.¹² En 1767, en medio del proceso de expulsión, la situación era diametralmente opuesta. La Inquisición se había negado a publicar un edicto contra unos libelos “antipastorales” que criticaban la expulsión de los jesuitas y a los obispos que la defendían. Molesto, el virrey de Croix informaba al Consejo extraordinario de Castilla la falta de colaboración de la Inquisición; acusaba al decano de haberle dicho que el rey no tenía “título de inquisidor” y remitía un testimonio que insinuaba la complicidad del tribunal de México con los críticos del gobierno.¹³ El desacuerdo era comprensible. Más allá de afectos personales, la expulsión de los jesuitas significaba cambios en un tribunal que hasta ese momento solía contar con ellos entre sus comisarios y censores. Además, la medida ponía en evidencia la vulnerabilidad de cualquier institución, como la propia Inquisición, ante una decisión unilateral del monarca. En España el inquisidor general, Manuel Quintano Bonifaz, tuvo que poner en juego toda su habilidad política para defender su institución ante el rey, al ver que ésta estaba siendo cuestionada por distintos flancos. Pero en México, la incertidumbre generada por la propia expulsión y por la falta de instrucciones del Consejo, provocó que el tribunal inquisitorial cometiera una serie de errores políticos, por llamarlos así, que terminaron por atraer la sospecha de infidelidad del propio Consejo: “Respecto a los señores inquisidores [de México] se califica más y más *el justo recelo de su complicidad e infidencia*”.¹⁴ El ejemplo es útil para recordar los alcances y límites del protagonismo inquisitorial, en este caso del inquisidor decano, que se atrevió a retar al virrey, aunque el regaño fue colectivo, pues sus colegas lo habían secundado. El protagonismo acabó con el re-

¹² Carta del marqués de Cruillas al inquisidor general, Manuel Quintano Bonifaz. México, 20 de noviembre de 1761. Postdata añadida de su letra. Archivo Histórico Nacional de España (a partir de aquí AHNE), Inquisición, 2285-1.

¹³ Gabriel Torres Puga, *Opinión pública y censura en Nueva España*, México, El Colegio de México, 2010, p. 94 y ss.

¹⁴ Parecer de los fiscales del Consejo extraordinario de Castilla, Madrid, 4 de marzo de 1768, f. 59 v. Las palabras en cursiva fueron añadidas para moderar una primera redacción. Real Academia de la Historia (Madrid), legajo 9-7315.

gaño del inquisidor general y del Consejo de la Suprema, hiriente y ofensivo, quienes habían creído que se les agradecería por haber defendido la independencia de su institución. La carta les reprobaba el no haberse mezclado “en lo que neciamente aprendisteis os estaba como prohibido” y les remitía, ya redactado, el edicto que debían haber hecho por sí mismos y que ahora tendrían que publicar y firmar “por los tres inquisidores”: claro recordatorio de que estos últimos eran parte operativa de un cuerpo mayor cuya voluntad residía en su cabeza, en Madrid, sin posibilidad de interpretación o enmienda.¹⁵

Después de la reprimenda, los inquisidores se sometieron públicamente; pero internamente se dividieron. Los documentos internos sugieren que el fiscal Amestoy quiso desvincularse de sus compañeros, a los que suponía causantes del conflicto y proclives a los jesuitas, mientras que el inquisidor Vicente redactó un fuerte alegato en que culpaba a la política reciente de los obstáculos que encontraba el tribunal para formar causas y frenar el incremento de la impiedad. El regaño había provocado desunión en el cuerpo y molestias evidentes, pues no se sabía si seguir una causa pendiente merecería el aplauso o un nuevo regaño del Consejo. El expediente sobre causas pendientes formado por el inquisidor Vicente es el mejor ejemplo de los límites del protagonismo inquisitorial; dejó un testimonio a la posteridad, en que se decía dispuesto a dar la vida por el oficio, como un nuevo Pedro de Arbúes; pero lo guardó en el Secreto de su propia institución, sin siquiera remitirlo al Consejo. Era evidente que él mismo era consciente de que en su tiempo ése no era el camino del “inquisidor perfecto”.¹⁶

Nombramientos emergentes

Un nuevo ideal de inquisidor, leal y sometido, dispuesto a aceptar los cambios que el rey quisiera hacer en relación con la Iglesia y con la Inquisición, requería cambios urgentes en el personal del tribunal mexicano. El conflicto que hemos mencionado provocó la reacción

¹⁵ Carta del Consejo, 21 de marzo de 1768. AGN, Inquisición, 1521, exp. 11, f. 295, dentro del expediente formado para dar respuesta al Consejo. Riva Palacio ya citaba esta contundente carta en *México a través de los siglos*, México, Ballescá (varias ediciones facsimilares), II, p. 845.

¹⁶ Sobre el caso, véase Torres Puga, *Opinión pública...*, pp. 212-215.

inmediata del Consejo extraordinario de Castilla y del ministro de Gracia y Justicia, Manuel de Roda, quien, en nombre del rey, ordenó secretamente la remoción de todos los integrantes del tribunal de México: Cristóbal de Fierro, Julián Vicente y Julián Amestoy.¹⁷ En su respuesta a Roda, el inquisidor general Manuel Quintano Bonifaz aceptó a regañadientes la orden, pero comunicó su preocupación por la sustitución de golpe; y así, propuso comenzar con separar al decano y continuar “después con los demás, en tiempo oportuno”. Para ello, propuso de inmediato el nombre de Juan de Mier y Villar, cuyo expediente había llegado discretamente a sus manos.¹⁸ El candidato propuesto era prebendado de la catedral de Guadalajara y con poco tiempo de residencia en Nueva España. El inquisidor general advertía que en él concurrían “las prendas y circunstancias que pide el empleo de inquisidor, según los informes que he tomado de personas de satisfacción, que me aseguran ser un eclesiástico de juiciosa conducta, virtud y buen genio, y lo que consta en orden a su literatura de la relación adjunta”. Al tiempo que escribía la carta, llegó a su noticia el fallecimiento del decano de México, Cristóbal de Fierro, así que el inquisidor general aseguró que, una vez hechas las pruebas de limpieza, Mier podría “pasar sin dilación a servir su plaza en el tribunal de México”.¹⁹ En un momento de crisis, el inquisidor general estaba obligado a dar pruebas de su fidelidad para salvar la institución; pero curiosamente fue Roda quien frenó la designación, poniendo reparos sobre el candidato propuesto; primero por su extrema juventud (“se le hace reparable la corta edad de treinta años en que se halla”); segundo por su consiguiente falta de experiencia en el tribunal, “mayormente debiendo ser el decano”, y tercero, por “haber entendido que este sujeto tiene conexiones en la corte y en el

¹⁷ El caso mexicano fue sólo uno de varios que el Consejo consideró para proponer una reforma profunda de la Inquisición. Torres Puga, *Opinión...* p. 210. La Parra y Casado, *La Inquisición en España. Agonía y abolición*, Madrid, Catarata, 2013, pp. 40-41. Villanueva asegura que el Consejo discutió la propuesta del presbítero Climent en el sentido de que “no hubiese más inquisidores que los obispos, cada cual en su diócesis”. Villanueva, *Vida literaria...*, p. 23.

¹⁸ No he podido averiguar quién lo recomendó; pero es probable que contara con el apoyo del arzobispo Lorenzana, quien lo integró poco después al cabildo metropolitano. Años más tarde, cuando Lorenzana fue nombrado inquisidor general, Mier le escribió una carta privada, celebrando tenerlo nuevamente como “jefe y señor”. Carta de Mier a Lorenzana, 31 de octubre, 1794. AHNE, Inquisición, 2294.

¹⁹ Borrador del inquisidor general, Manuel Quintano, al confesor del rey, Manuel de Roda. Madrid, 17 de junio de 1768. AHNE, Inquisición, 2290.

Consejo de Indias, y puede haber inconvenientes en las protecciones que se figuran los que manejan oficios en aquellas partes".²⁰ Tras esa consideración, tendrían que pasar casi siete años para que Juan de Mier y Villar volviera a ser propuesto como inquisidor.

Serenados un poco los ánimos, el inquisidor general pudo hacer los nombramientos del nuevo tribunal de México. El primer elegido (es decir, el que más pronto debía convertirse en decano) fue Gregorio Alonso de Ortigosa, natural de Viguera, arcediano de Almarán, dignidad de Sigüenza. Asumió su cargo en 1770, con cincuenta años de edad, al tiempo que el conflictivo Julián de Amestoy era obligado a renunciar y regresar a España.²¹ El segundo fue Manuel Ruiz de Vallejo, graduado en leyes y cánones y profesor de la Universidad de Valladolid; había tenido varios cargos como juez eclesiástico en el obispado de Valladolid y en Plasencia, pero, al igual que el primero, no tenía experiencia inquisitorial. Asumió su cargo en 1771.²² Finalmente, Nicolás Galante, graduado en leyes y cánones en Alcalá, también universitario y con experiencia en la justicia episcopal, pero sin trayectoria inquisitorial, fue designado en 1774 para sustituir al último de los inquisidores "proscritos", Julián Vicente.

Así, poco antes de su muerte, al final de una larga y conflictiva gestión, el inquisidor general Manuel Quintano cumplió con formar un nuevo tribunal para México, con menos experiencia inquisitorial y quizá, por lo mismo, más proclive a obedecer las órdenes del Consejo y a evitar roces con otras autoridades. Los nuevos inquisidores cumplieron el propósito de remplazar gradualmente al tribunal anterior y entre los tres cubrieron la década de 1770, pero en realidad sólo coincidieron durante unos meses. En 1775 firmaron juntos la carta en la que lamentaban el fallecimiento del inquisidor general Manuel Quintano Bonifaz; a partir de entonces, el tribunal comenzó a desintegrarse.²³ Ortigosa, tras ejercer cinco años el cargo de inquisi-

²⁰ La frase "mayormente debiendo ser decano" significaba que se esperaba la pronta sustitución de los otros dos. Carta del confesor real, Manuel de Roda, al inquisidor general, Manuel Quintano. Aranjuez, 18 de junio de 1768. AHNE, Inquisición, 2290.

²¹ Expediente de pruebas sobre Ortigosa. AHNE, Inquisición, 1289, caja 3, exp. 21. Sobre el mismo, véase el artículo de Benítez Palacios y Sánchez García, "El obispo...". Su paso por la Inquisición se resume en un renglón, p. 98.

²² Relación de inquisidores presentada al inquisidor general Felipe Bertrán, agosto de 1775. AHNE, Inquisición, 2290.

²³ Carta al Consejo de 27 de marzo de 1775, firmada por los inquisidores Ortigosa, Vallejo y Galante. "Libro en que se asientan las cartas que se escriben a los señores inquisi-

sidor (1770-1775), partió a ocupar la mitra de Oaxaca; Vallejo estuvo unos años más (1771-1779) hasta que consiguió su promoción a un tribunal de la Península (aunque murió antes de llegar), y Galante, que llegó a enterarse en México del fallecimiento del inquisidor general, se mantuvo también ocho años, hasta su propia muerte (1775-1783). En cierto modo, podría decirse que todos ellos fueron inquisidores transitorios, nombrados en un momento de crisis y antes de que se decidiera cuál sería el nuevo rumbo que tomaría la institución. En contraste, los inquisidores siguientes, Juan de Mier y Villar (1775-1803) y Antonio de Bergosa y Jordán (1781-1802), se mantendrían más de dos décadas en el cargo (Mier casi tres). Ambos fueron nombrados por un nuevo inquisidor general, Felipe Bertrán, obispo de Salamanca, quien, de acuerdo con los estudios recientes, era un antijesuita convencido y defendía un proyecto de renovación inquisitorial.

¿Un inquisidor general “ilustrado”?

Una parte de la historiografía ha considerado al obispo Felipe Bertrán como un ejemplo del “eclesiástico ilustrado”, en virtud de su cercanía con el grupo de Mayans, Pérez Bayer y otros intelectuales identificados con la temprana Ilustración católica española. Desde mi perspectiva el término es en sí mismo forzado, y es preferible llamarlo simplemente, como hace Galván, “antijesuita y regalista”.²⁴ Una apreciación semejante hace León Navarro, el mejor biógrafo de Bertrán. Este último lo considera un “antijesuita doctrinal”, un teólogo formado en el tomismo, enemigo del probabilismo y con fuertes tintes agustinianos que lo acercaron incluso al jansenismo, pero no a la Ilustración.²⁵ Por lo mismo, aunque explora su cercanía con Mayans y el círculo de Valencia, entiende también que su “concepción teológica”, su “pesimismo sobre el hombre y la defensa de la

dores generales y al Consejo (1760-1803)”, Archivo Histórico del Arzobispado de México (a partir de aquí LC-AHAM).

²⁴ Galván, *El inquisidor general...*, pp. 541-549.

²⁵ Vicente León Navarro, *El inquisidor General Felipe Bertrán*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2017, p. 11. Del mismo autor: “Probabiliorismo frente a probabilismo. Felipe Bertrán: un antijesuita doctrinal”, en Antonio Mestre, Pablo Fernández Albaladejo y Enrique Giménez (Coords.), *Disidencias y exilios en la España Moderna*, Actas, Alicante, 1997, pp. 627-638.

predestinación casaban mal con las ideas ilustradas, centradas en el optimismo intelectual, el utilitarismo y la fe en el hombre y en su libertad".²⁶ Desde luego, el autor considera sus pastorales y escritos elaborados desde la autoridad episcopal; pero tiene el acierto de no considerar accesorio el desempeño de Bertrán en la Inquisición; por el contrario, intenta entender esta etapa como parte fundamental y culmen de su carrera.

León Navarro asegura que Bertrán fue nombrado inquisidor general en diciembre de 1774, en unos momentos "en que se especulaba sobre una posible abolición del tribunal y se esperaba que él fuera su enterrador". Sin embargo, continúa el autor, "ni estaba acabado [el Santo Oficio] ni interesaba al rey prescindir de un poder de control político religioso tan importante. Es más, con el encausamiento de Olavide, recobró parte del terreno perdido en los últimos decenios". Bertrán fue inquisidor y según parece tenía la intención de fortalecer la institución, no de dismantelarla, como se ha llegado a afirmar. La fortaleció a su modo, eso sí, y creyó poderla acercar a la voluntad del rey, que coincidía en su antijesuitismo. Ante el problema de si Bertrán quiso dismantelar el tribunal o fortalecerlo para ser más útil a la Corona, León Navarro se inclina por lo segundo. Al seguir el proceso contra Juan Pablo de Olavide, Bertrán habría querido mostrar poder y al mismo tiempo recordar que su potencial severidad podía ser atemperada por su misericordia; por ello Bertrán actuó, "al menos externamente, según los protocolos propios de tan santo y temible Tribunal en colaboración con la Corona".²⁷ En este sentido, el efecto inevitable del deseo de Carlos III (o, mejor dicho, de algunos de sus ministros) de controlar la Inquisición llevaría a fortalecerla. La Inquisición, aunque prudente y obsequiosa con la Corona, no perdería oportunidad para advertirle de los peligros que veía en la Ilustración, sobre todo de corte francés, cuyas principales producciones siguieron prohibidas y aumentaron durante su gestión. En ese sentido, Olavide, "símbolo caído de las reformas carolinas", era un buen recordatorio de esa autoridad recobrada.²⁸

²⁶ León Navarro, *El inquisidor general Felipe Bertrán...*, p. 16.

²⁷ León Navarro, *El inquisidor general Felipe Bertrán...*, p. 18.

²⁸ León Navarro, *El inquisidor general Felipe Bertrán...*, pp. 20 y ss. El mismo autor sostiene que el control se consiguió colocando al padre Eleta, confesor del rey, como parte del Consejo de la Suprema.

El nuevo modelo implementado por Bertrán no fue, desde luego, el de una Inquisición “ilustrada”, pues tal cosa era imposible que existiera; pero sí el de una Inquisición regalista, que condescendió en las demandas de otros actores y proyectos, ávidos de renovar las letras, como lo fue el haber levantado la prohibición para leer la Biblia en lengua vulgar.²⁹ Tal parece que durante la gestión de Bertrán se esperaba que los tribunales de Inquisición fuesen más selectivos en sus casos para evitar conflictos innecesarios, aunque ello implicara dejar en sumario numerosas causas.³⁰ Se buscaba que la institución, en su conjunto, fuese prudente y obsequiosa en su relación con autoridades reales y episcopales, aunque mantuviese su autonomía jurídica para fijar ciertos límites. Podríamos añadir, además, que en su tiempo es evidente una mayor inclinación a vigilar la conducta del clero y castigar con discreción los abusos sacramentales, particularmente del delito de solicitación.³¹

¿Debemos suponer entonces que la política de Bertrán fue decisiva para nombrar a los nuevos inquisidores de México y que éstos compartirían sus proyectos? Una vez más, es conveniente poner atención a los casos individuales. Así, es importante señalar que, aunque Juan de Mier y Villar fue designado por Bertrán, lo fue en una fecha muy temprana, antes de que el obispo de Salamanca comenzara realmente a empaparse del sistema inquisitorial. Como veremos en el siguiente apartado, Mier no parece haber sido una elección propia. Su nombre estaba en el candelero desde hacía tiempo y su presentación en Madrid en el momento justo parece haber sido promovida por algún apoyo fuerte en la Corte. Desde luego, Bertrán tuvo que expedir el nombramiento a Mier; pero tal parece que se trataba de un nombramiento impuesto o, por lo menos, recomendado. Muy distinto parece el caso de Bergosa, pues éste sí era muy cercano al inquisidor general, como veremos más adelante, y

²⁹ Lorenzo Villanueva, que fue muy cercano a Bertrán, señala a Floridablanca y a Roda como los propiciadores de la medida. *Vida literaria...*, p. 30.

³⁰ Villanueva menciona el caso del duque de Almodóvar como uno de los muchos expedientes que, “concluida la sumaria, iban al archivo sin más consecuencia que dejar pendiente la suerte de los delatados”. *Vida literaria...*, I, pp. 16 y ss.

³¹ Sobre este asunto afirma con exageración el mismo autor: “Díjome un día el señor Bertrán: si no fuera por la Inquisición, el confesionario sería un burdel. Así es que en mi tiempo casi a esta especie estaba reducida la ocupación de los inquisidores”. Villanueva, *Vida literaria...*, I, p. 38.

su nombramiento ocurrió cuando este último ya buscaba colocar en distintos tribunales a personas que compartieran sus ideas.

Es difícil afirmar si las reformas o cambios implementados por Bertrán tuvieron efectos duraderos en el tribunal de México; el hecho de que los dos inquisidores formados por él prevalecieran por más de dos décadas parece sugerirlo, pero sería necesario considerar también los cambios debidos a la experiencia, al agotamiento de los ministros y particularmente a los giros políticos de las últimas décadas del siglo. Pero no podemos entrar en discusión de todos estos puntos, reservados a una investigación más amplia de la actividad inquisitorial; para los fines de este artículo, es necesario fijar la mirada en los individuos.

Juan de Mier y Villar

Juan de Mier y Villar es un personaje bastante desconocido, probablemente porque no tuvo etapa posterior de obispo. Como inquisidor, su figura despertó poco interés en la historiografía. Algunos autores lo mencionan como tío de fray Servando Mier y algunos asturianos lo conocen por la monumental iglesia que legó a su pueblo natal de Alles; pero en términos históricos en una figura discreta y desdibujada, que parece coincidir con la idea del inquisidor oculto bajo el tribunal, que señalamos al comienzo.

Nació en 1737 en el lugar de Alles, cercano a la casa señorial de la familia Mier, en el “valle de Peñamellera, jurisdicción del Bastón de Laredo, obispado de Oviedo”.³² Es probable que sus estudios en derecho civil y canónico los hiciera en la Universidad de Oviedo, donde inició una carrera universitaria: “Profesor en ambos derechos en las universidades de Oviedo y Valladolid por tiempo de 11 años. Opositor en ésta a Cátedras de Leyes y Cánones y gimnasiarca del más antiguo de ambos derechos en dicha universidad”.³³ Decidido por la carrera eclesiástica y “graduado de doctor en Cánones por la

³² Deduzco el año a partir de su edad: tenía 30 años en 1767, 47 en 1784, 56 en 1793 y 61 en 1798. Solo en el padrón del censo de 1790, quizá levantado un año antes, a lo mucho, se registró inexplicablemente su edad como de 48 años.

³³ “Razón de los inquisidores y ministros oficiales asalariados, que sirven en este Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición”. Enviado con carta del 26 de septiembre de 1793, a raíz de la elección del inquisidor general Abad y La Sierra. AHNE, Inquisición, 3559, exp. 11.

de Ávila desde el año de 1766", fue opositor ese año a la canonjía doctoral de la catedral de Palencia y, al no conseguirlo, según se entiende, obtuvo una prebenda de medio racionero en la catedral de Guadalajara en Nueva España, a la que se trasladó en agosto de 1767 con dos criados de compañía, apenas un mes de haberse ordenado de presbítero.³⁴ Es llamativo, pues, que a finales de ese mismo año o quizás comienzos del siguiente, su nombre fuera ya propuesto para el cargo de inquisidor, aunque no se le designara por las razones que ya señalé. En vez de ello, fue ascendido a racionero en el cabildo catedral de México en 1770, prebenda que mantenía cuando fue designado inquisidor en 1775, en sustitución de Ortigosa.³⁵

Su nombramiento amerita atención, pues no parece haber sido una casualidad que se hubiera trasladado a Madrid en el momento preciso. En efecto, después del fallecimiento del inquisidor general Quintano Bonifaz, el racionero Mier y Villar presentó en persona sus hojas de méritos al Consejo de la Suprema Inquisición y solicitó la vacante que quedaría (nótese la información privilegiada con que contaba) por "haberse conferido el obispado de Oaxaca en el reino de la Nueva España a D. Gregorio Ortigosa [...] y resultar vacante esta plaza". El nuevo inquisidor general, Felipe Bertrán concedió la plaza solicitada sin dilación y sin más justificación que el expediente de 1768 en el que, por primera vez se había propuesto el nombre de Mier.³⁶ De esta manera, cuando el tribunal de México tuvo noticia oficial de que Ortigosa dejaría su cargo para ser obispo de Oaxaca, la elección del nuevo inquisidor ya era un hecho. Así, en noviembre del mismo año, Mier se presentó sorpresivamente en el tribunal mexicano con el nombramiento que había traído de España, antes de que sus colegas hubiesen recibido aviso de su designación: extraño suceso que estos últimos atribuyeron, para evitar problemas, a un "olvido de la secretaría".³⁷ Sin poder conocer el trasfondo de su designación, es fácil suponer que había interés en que un miembro del cabildo catedral formara parte de la Inquisición, acaso para evitar potenciales competencias.

³⁴ Existe constancia de su embarque. Uno de los criados que lo acompañó fue su sobrino, Francisco Ignacio Trespalacios y Mier, natural también del lugar de Alles. AGI, Contratación, 5510, N. 2., r. 26.

³⁵ "Razón de los inquisidores..." (1793).

³⁶ Solicitud de Mier en Madrid, 3 de mayo de 1775. Gracia dada por el Consejo, 6 de mayo. El decreto se expidió el 12 de agosto. AHNE, Inquisición, 2290.

³⁷ Carta de los inquisidores Vallejo y Galante al Consejo. México, 23 de diciembre de 1775, LC-AHAM.

A partir de 1775, Mier emprendió la carrera de inquisidor en la que se mantuvo hasta comienzos del siguiente siglo. Con la llegada de su colega Antonio de Bergosa, Mier se convertiría en decano del tribunal y a partir de entonces se encargaría de conducir el tribunal hasta el día de su retiro. A pesar de ciertos momentos de enfermedad y agotamiento, bien advertidos por Bergosa, que probablemente aspiraba a presidir el tribunal, Mier se mantuvo en el cargo, quitando a su colega, algo más joven y protagónico, la oportunidad de ser decano. A pesar de ello, ambos parecen haber tenido una relación cordial. Durante toda su fase de inquisidor, Mier mantuvo su vínculo con la catedral, pues nunca dejó su prebenda, a la que fue añadiendo otras responsabilidades eclesiásticas aunque, según aseguraba, sin desprenderse del oficio. Sólo a comienzos del nuevo siglo, con más de setenta años, varias enfermedades y una serie de disgustos acumulados, pidió su jubilación para concentrarse en su actividad de canónigo y, en sus últimos años de vida, de deán de la catedral.³⁸

Antonio de Bergosa

A diferencia del anterior, Antonio de Bergosa y Jordán es un personaje muy estudiado y se podría decir que es incluso una figura polémica en la historiografía, que le ha dedicado una monografía y varios artículos. Sin embargo, ese conocimiento se concentra en su faceta como obispo, ya en el siglo XIX, justo después de dejar el oficio inquisitorial que ejerció por veinte años. Si la historiografía lo recordaba negativamente por combatir la insurgencia y haber realizado la degradación al famoso insurgente José María Morelos (precisamente en el contexto de un auto de fe), el estudio biográfico realizado por José Luis González con documentos de su archivo personal, exalta su actividad episcopal y ciertos rasgos de reformismo que le parecen propios de “la Ilustración”.³⁹ Por su parte, en un estudio más breve, pero denso

³⁸ En los apartados finales estudiaré con más detalle las enfermedades de Mier, su relación con Bergosa y su actividad tardía como deán de la catedral.

³⁹ José Luis González, *Encrucijada de lealtades. Don Antonio de Bergosa y Jordán. Un aragonés entre las reformas borbónicas y la insurgencia mexicana (1748-1819)*, Novallas (Zaragoza), Novalia Elctronic Editions, 2005. Véase su conclusión sobre el carácter ilustrado de Bergosa en p. 343. También su artículo “Concepto y práctica del progreso en un eclesiástico ilustrado”, donde llega a nombrarlo “ilustrado fervoroso”. *Navegando*, núm. 2, 2007, pp. 59-74.

y crítico, Brian Hamnett llama la atención sobre las aparentes contradicciones de Bergosa que le hacen dudar si fue un “ilustrado”, un “reaccionario” o un “oportunista”. Finalmente, un artículo reciente de Ana Carolina Ibarra y José Luis Quezada, incorpora un notable apartado sobre la actividad inquisitorial de Bergosa; pero en conjunto el interés de todos ellos sigue centrado en su etapa episcopal.⁴⁰ En ese sentido, las notas que ofrezco a continuación pueden ayudar a completar el cuadro y reabrir el debate. Más allá de mi rechazo a calificar a Bergosa con el ambivalente y confuso mote de “ilustrado”, quiero subrayar la necesidad de continuar estudiando su trayectoria inquisitorial a fin de tener una interpretación más coherente o integral del individuo. Esta etapa, a la que dedicó sus años más activos, podría explicar, como sugiere José Luis Quezada en otro libro, su decisión de establecer un tribunal diocesano de fe en sus años constitucionales.⁴¹

Bergosa nació en 1748 en la ciudad de Jaca, en el reino de Aragón, o probablemente en alguna aldea cercana, al pie de los Pirineos, pues provenía de la nobleza menor, de infanzones e hijosdalgos rurales.⁴² Su origen modesto se refleja en la falta de apoyo familiar y en las muchas deudas y obsesión con la cortedad del sueldo de la que se lamentaría en cartas posteriores. Estudió derecho canónico en la Universidad de Valencia, donde obtuvo el grado de licenciado y la borla de doctor, y en Salamanca fue profesor de “ambos derechos por espacio de diez y seis años, opositor a sus cátedras de cánones y presidente de las dos academias generales de Leyes y Cánones”.⁴³ Sin pruebas que sugieran su relación con el “partido aragonés” del

⁴⁰ Brian Hamnett, “Antonio Bergosa y Jordán (1749-1819), obispo de México: ¿ilustrado? ¿reaccionario? ¿contemporizador y oportunista?”, *Historia mexicana*, vol. 59, núm. 1 (233), pp. 117-136. Ana Carolina Ibarra y José Luis Quezada, “Antonio Bergosa y Jordán. Obispo de Antequera (Oaxaca) y obispo electo de México (1748-1819)”, en Marta Eugenia García Ugarte (Coord.), *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 20018, tomo II, pp. 132-165.

⁴¹ José Luis Quezada, *Una Inquisición constitucional. El Tribunal Protector de la Fe del Arzobispado de México, 1813-1814*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2016. Puede consultarse también mi artículo “Las dos supresiones de la Inquisición”, en Brian Connaughton (Coord.), *Religión, política e identidad en la Independencia de México*, México, UAM/BUAP, 2010, pp. 133-159.

⁴² Sobre el origen y datos familiares, véase González, *Encrucijada de lealtades...*, pp. 68-71.

⁴³ “Relación de los inquisidores”, en carta al Consejo, 26 de septiembre, 1784, LC-AHAM. Véase también Hamnett, “Antonio Bergosa...”, p. 120; y González, *Encrucijada de lealtades...*, pp. 72-74.

conde de Aranda, Hamnett sólo subrayó “el contacto” con Felipe Bertrán, insinuando que éste podía haber sido el impulsor de su carrera.⁴⁴ La documentación inquisitorial confirma la suposición, pues desde muy joven gozó de la protección del entonces obispo de Salamanca, en cuya casa vivió y sirvió como capellán, y es dable suponer que el mismo facilitó su entrada a la Universidad de Salamanca.⁴⁵ Contrario a lo que se ha afirmado, Bergosa no fue canónigo de Tarazona, sino únicamente opositor a la prebenda doctoral de esa catedral en 1772, lo mismo que a la de Coria al año siguiente, mismas que no obtuvo, acaso por ser muy joven y sin suficientes vínculos. Sólo bajo la protección del entonces obispo de Salamanca fue “visitador general del obispado” y también gracias a él se convirtió en “relator de la Suprema y General Inquisición por espacio de tres años, desde el 76 al 79”, es decir, en los primeros años del generalato de Bertrán.⁴⁶ En ese último año, Bergosa consiguió el título de abogado y presentó su solicitud para obtener una plaza de inquisidor en América, que obtuvo el mismo día, lo que sugiere que era el propio inquisidor general quien quería colocar en el tribunal mexicano a alguien de su entera confianza, o de su “familia”.⁴⁷ El título correspondiente se le emitió el 20 de agosto y hubiera podido incorporarse al tribunal de México ese mismo año, de no haber sido por la guerra con Inglaterra. También él temió embarcarse entonces,

⁴⁴ Hamnett, “Antonio Bergosa...”, p. 121.

⁴⁵ “Hamnett, “Antonio Bergosa...”, p. 121, nota 10. Un informe de 1793 indica que Bergosa se ordenó “a título de patrimonio”; considero probable que fuese también con el patronazgo de Bertrán. “Razón de los inquisidores...” (1793). No está de más señalar aquí que Lorenzo de Villanueva, consultor de la Inquisición y después promotor de la reforma inquisitorial, fue también consultor de Bertrán, seguramente justo después de Bergosa. León Navarro, “El grupo valenciano y el reformismo de José Lorenzo Villanueva anterior a las Cortes de Cádiz”, *Anales de la Universidad de Alicante*, núm. 2, 1983, p. 14.

⁴⁶ En 1779 consiguió ser “abogado de los reales Consejos, para lo que sufrió los dos exámenes del Colegio de Abogados de Madrid y del Real Consejo de Castilla”. “Relación de los inquisidores” en carta al Consejo, 26 de septiembre, 1784. También “Razón de los inquisidores...” y el expediente de antigüedad formado a instancias de Bergosa en 1784, AHNE, Inquisición, 2291-2. Su intención de pasar a América pudo tener algo que ver con la presencia en México de su hermano Juan José, teniente de infantería y capitán de la expedición a Sonora, que falleció poco antes de la llegada de Bergosa a Nueva España. Hamnett, “Antonio de Bergosa...”, p. 120 y nota. González, *Encrucijada...*, p. 76.

⁴⁷ La promoción del inquisidor Ruiz de Vallejo al tribunal de Valladolid parece haber tenido justamente la intención de abrir el espacio a Bergosa. Ruiz Vallejo demoró su embarque lo más que pudo, hasta conseguir finalmente su salida a la Habana, donde fallecería. Representación de Vallejo. Carta de los inquisidores al Consejo, 26 de agosto de 1779. LC-AHAM.

así que aseguró su empleo jurando el título en Madrid, el 8 de diciembre.⁴⁸ Finalmente, como consta en la correspondencia y en las relaciones de inquisidores, entró en ejercicio de la fiscalía el 19 de octubre de 1780, es decir, más de un año después de su designación. La gratitud y admiración que tenía Bergosa a su protector era tanta que cuando marchó a su nuevo encargo, llevó consigo un retrato de su “amo y jefe”, que colocó en su sala, es decir, en la casa anexa al tribunal de la Inquisición de México.⁴⁹

Dos años llevaba Bergosa ejerciendo el oficio fiscal en México, cuando el repentino fallecimiento del inquisidor Galante adelantó el problema de suplir una vacante. A finales de febrero los inquisidores lo informaron al Consejo y a la Suprema en carta de oficio a la que adjuntaron, según parece, una recomendación para un americano que solicitaba el cargo.⁵⁰ Sin embargo, Bergosa prefirió escribir a Luis Bertrán, secretario de cámara y hermano del inquisidor general, para expresarle su preocupación por la plaza vacante, aclarando que la recomendación “al criollo” había sido “forzada” y expresando con franqueza: “se necesita un europeo de habilidad y de tales circunstancias que vuelva por el honor de los gachupines; pero si viene empeñado como yo y sin otro auxilio que su plaza, viene perdido”. En la carta hablaba con franqueza sobre otros nombramientos de inquisidores en la Península, al punto de criticar el de uno de los hermanos Rodríguez Laso.⁵¹ Lamentaba la mediocridad del Consejo y señalaba que las plazas vacantes debían recaer “en sujetos sobresalientes por virtud, ciencia, nacimiento ilustre, opulencia o valimiento que por alguno de estos capítulos puedan sostener el empleo”, pues de otro modo, “se puede temer algún golpe ruidoso cuando falte la actual cabeza de nuestro excelentísimo”.⁵² Sin embargo, para el tiempo en que Bergosa escribía, el nombramiento del

⁴⁸ “Razón de los inquisidores...”, f. 5v.

⁴⁹ “Mi mayor consuelo es el saber que vive mi exmo amo y jefe, y celebro mucho que en medio de sus muchos años se conserve de tan buen semblante como vm me insinúa y como lo tengo en mi sala en el retrato que traje”. Carta a Luis Bertrán, 28 de junio de 1783. AHNE, Inquisición, 2290. Expediente sobre el nombramiento de Bergosa. AHN, Inquisición, 2290.

⁵⁰ Carta de Mier y Bergosa al Consejo, 26 de febrero de 1783. LC-AHAM.

⁵¹ “Si es el [Laso] grande, confieso que no me parece bien [...]. Si fuera Lasito el pequeño, creo que haría un grande inquisidor”. Sobre estos inquisidores, Astórgano Abajo, “El inquisidor Rodríguez Laso”.

⁵² Carta privada de Bergosa a Luis Bertrán, 28 de junio, 1783. AHNE, Inquisición, 2290.

sucesor ya estaba hecho (no era un criollo, por cierto) y Bertrán, de 78 años, se encontraba enfermo y muy cercano a la muerte, que tuvo lugar el 1 de diciembre de ese año.⁵³ El designado fue el eclesiástico riojano Francisco Rodríguez Carasa, inquisidor de Cartagena de Indias y tres años mayor que Bergosa. La noticia de su nombramiento se recibió en México a finales de noviembre de 1783, pero el problema sólo se advirtió al año siguiente, cuando Carasa arribó a la capital con el título de inquisidor y no de inquisidor fiscal, es decir, con prelación o preferencia a Bergosa.

Aspiraciones

La supuesta “enemistad” entre Bergosa y Carasa, mencionada por José Toribio Medina, fue un asunto de honor y estrategias de ascenso, más que un conflicto personal.⁵⁴ Los involucrados nunca se confrontaron por motivo de su carácter ni por una diferencia ligada a su actividad inquisitorial; se conocían desde España, pues ambos habían sido cercanos al inquisidor Bertrán, y Bergosa dijo reconocer en Carasa su “superior mérito”, además de estimarlo “por muy particulares motivos, además del de amistad y antiguo conocimiento”.⁵⁵ El problema radicaba, más bien, en la semejanza que en la diferencia. Carasa era un eclesiástico riojano, profesor de ambos derechos en Granada y doctor en SÁgrados Cánones, que había sido nombrado inquisidor en Cartagena casi al mismo tiempo en que Bergosa fue designado para México. Los méritos y experiencia de ambos eran muy parecidos, con la salvedad de que Carasa tenía unos meses más de experiencia inquisitorial (porque llegó antes a su destino) y era cuatro años mayor (había nacido en 1744), razones suficientes (que el propio Bergosa reconocía) para que se le colocara con plaza de inquisidor y no con la de fiscal. Por ello, al saber que se haría el nombramiento, Bergosa escribió sus preocupaciones al Consejo: “no pude menos que reflejar en las consecuencias que necesariamente se seguirían de su posesión, si ésta fuese llana con preferencia a mí en asiento voz y voto”. La pretensión de Bergosa era que se considerara

⁵³ León Navarro, *El inquisidor general Felipe Bertrán...*, p. 21.

⁵⁴ Medina da la idea equívoca de una “enemistad” personal. *Historia del tribunal*, p. 453.

⁵⁵ Carta de Bergosa al tribunal de México, 30 de marzo de 1784. AHNE, Inquisición, 2291-2.

su antigüedad desde el momento en que se le confirió la plaza para poder dejar a Carasa en la fiscalía y él ascender al segundo puesto de inquisidor. Para su desgracia, la solicitud llegaría después del fallecimiento de Bertrán, y el Consejo resolvería en su contra, basándose en argumentos muy técnicos: Bergosa había recibido el título de fiscal de México una semana antes de que Carasa recibiese el de fiscal de Cartagena; pero este había hecho el juramento en agosto y Bergosa en diciembre de 1779 (ambos en la Cámara del Consejo); además, Carasa había comenzado sus funciones en agosto de 1780 y Bergosa dos meses después. “De modo que a excepción de los cuarenta días en que precede el nombramiento del inquisidor Bergosa al doctor Carasa”, decía el fiscal del Consejo “es aquél posterior a éste en la expedición de título, juramento, posesión y ejercicio de su empleo”.⁵⁶

La situación se volvió un poco más complicada porque el nuevo inquisidor llegó a México antes de que el Consejo resolviera sobre la solicitud interpuesta por Bergosa, y éste resolvió comunicarle “amistosa y verbalmente” que mientras estuviese pendiente la respuesta no podía admitir su preferencia en el tribunal.⁵⁷ El inquisidor Mier apoyó a Bergosa y, para satisfacción de ambos, Carasa aceptó el acuerdo que le propusieron, “deseando con la mayor sinceridad conservar la buena armonía y unión tan propia de nuestro minsiterio y el antiguo afecto que [...] ha profesado al señor Bergosa”. El acuerdo consistía en que Bergosa aceptaba interinamente la fiscalía, dejando que Carasa tomara posesión de la plaza, pero sin que esto tuviera trascendencia al público, evitando firmar edictos o cualquier papel que pudiese salir del Secreto, así como acudir a funciones públicas mientras no se resolviese el asunto, para evitar el desaire que, en opinión de Bergosa, ya se especulaba públicamente.⁵⁸ Mientras esto ocurría, llegó la respuesta del Consejo a la solicitud anteriormente promovida por Bergosa. La decisión, favorable a Carasa, fue un nuevo golpe; pero Bergosa no estaba dispuesto a aceptar que fuese el final de la historia y consiguió que sus colegas mantuvieran el acuerdo anterior. En virtud de ello Mier, como decano, escribió nuevamente

⁵⁶ Bergosa fue designado el 26 de mayo de 79 y Carasa el 13 de julio del mismo año. El argumento del fiscal del Consejo. 29 de marzo de 1784 se encuentra el expediente formado a raíz de la solicitud de Bergosa de 30 de noviembre de 1783. AHNE, Inquisición, 2291-2.

⁵⁷ De hecho, había tenido la audacia de escribirle a Cartagena para pedirle que retrasara su embarque, pero “quiso mi desgraciada suerte”, diría Bergosa, que Carasa se embarcara antes de recibir la misiva. AHNE, Inquisición, 2291-2.

⁵⁸ Acuerdo firmado el 31 de marzo de 1784. AHNE, Inquisición, 2291-2.

al Consejo, informando que habían tenido “por conveniente y aun preciso que por ahora se siga el método adoptado y resuelto por el tribunal [...] hasta que otra cosa se nos mande por V. A. en vista de todo lo obrado en el asunto”, asegurando “que los dos colegas entre sí y con el tribunal están animados de la mejor armonía y tranquilidad [...] pero siempre creemos necesaria la traslación de alguno de ellos, para evitar la nota que se advirtiese en el público la preferencia de cualquiera de los dos”.⁵⁹

Se trataba de una táctica dilatoria, que daba a Bergosa unos meses más para jugar una última carta y llamar la atención del nuevo inquisidor general, Agustín Rubín de Ceballos, esta vez, para conseguir una plaza en España. Así, aunque decía acatar la orden del Consejo, “sacrificando gustoso su ciega obediencia en obsequio de las resoluciones de Su Alteza se conforma con resignación en la de ser menos antiguo que su colega el señor Carasa, y en servir la fiscalía”, pedía a sus colegas mantener el acuerdo anterior para evitar “deshonor, desaire y sonrojo” y poder solicitar su traslado, “con la esperanza de que solo el título de ascenso traerá consigo para el público una benigna muestra del agrado y aprobación de Su Alteza y del Señor inquisidor general, capaz de deshacer la negra nube que ahora obscurece su buen nombre y lo denigrará más cada día”.⁶⁰

El expediente, promovido por el propio fiscal, ofrecía información sobre su infatigable actividad en los últimos años y añadía, como prueba de la vergüenza que sufría, las cartas personales que le habían enviado algunos individuos que habían descubierto su nombre, debajo del de Carasa, en la *Guía de Forasteros* de 1784. “Yo creo que si vm. representase a la superioridad”, decía una de ellas, “le harían la justicia de preferirle, y de lo contrario es de recelar que le culpen por lo común de omisio o se sospeche algún superior motivo menos favorable al buen nombre y reputación de vm”.⁶¹ Pero a pesar de los hilos que trató de mover a su favor en México y en Madrid, Bergosa fracasó. El Consejo, presidido por el nuevo inquisidor general, no se dejó presionar; reprobó el acuerdo de los inquisidores

⁵⁹ Carta de Mier, de 27 de julio de 1784. AHN, Inquisición, 2291-2.

⁶⁰ Parecer del fiscal Bergosa. 19 de julio de 1784. AHN, Inquisición, 2291-2.

⁶¹ Carta del oidor Ruperto Vicente de Luyando a Antonio de Bergosa. México, 26 de marzo de 1784. Tanto esta, como la de Miguel Primo de Rivera, provisor del arzobispado, y la del arcediano de Valladolid, José Pérez Calama, parecen exageradas y hechas a la medida de lo que pretendía Bergosa. AHN, Inquisición, 2291-2.

mexicanos y ordenó cumplir sin excusa lo ordenado con anterioridad. Los términos de la minuta fueron enérgicos: "Que se advierta al tribunal ha sido del desagrado del Consejo el medio adoptado para dejar de cumplir lo resuelto con tan madura reflexión y conocimiento de causa".⁶² De esa manera, concluyó negativamente la primera que-rela del ambicioso Bergosa. Este tuvo que permanecer en la fiscalía del tribunal de México, obligado a dejar de lado su orgullo y sus aspiraciones de ascenso. No obstante, la tensión generada pudo haber servido para que el ascenso llegara sólo cuatro años después, con la promoción de Carasa a otro tribunal, como veremos más adelante.

¿Salarios cortos?

En la correspondencia de los inquisidores con el Consejo y el inquisidor general existen peticiones e informes que revelan las expectativas de los inquisidores en relación con su empleo. Un asunto muy recurrente es el del salario. Desde luego, éste era privilegiado: casi 3 mil pesos anuales y habitación, era muy superior a la de un catedrático universitario y más del doble del promedio de los ingresos de un cura.⁶³ Sin embargo, dentro de una lógica de nobleza, en la que mantener casa y servidumbre era una demostración de grandeza, las quejas de los inquisidores fueron constantes.

En una larga carta del tribunal, escrita poco antes del ingreso de Mier, hicieron una larga exposición sobre esta materia, en la que ponían énfasis en el deterioro salarial respecto de la Audiencia: en un comienzo, con 3 mil pesos de sueldo, los inquisidores ganaban 60 pesos más que un oidor; pero en algún momento el monto se había reducido a 2,960 pesos "sin haber encontrado la causa de esta novedad", y en ese monto se había estancado, a diferencia de los ingresos de los oidores.⁶⁴ El sueldo era, desde su perspectiva, una cuestión de honor: "Los inquisidores vivimos en el mismo pueblo de los minis-

⁶² Resolución del Consejo, 7 de enero de 1785. AHN, Inquisición, 2291-2.

⁶³ Sigo lo señalado por Aguirre, "La diversificación de ingresos parroquiales y el régimen de sustento de los curas. Arzobispado de México, 1700-1745", *Relaciones*, vol. 36, n. 142, 2015, p. 207.

⁶⁴ Argumentaban que desde comienzos del siglo los oidores recibían comisiones de 500 a 2 mil pesos y que a partir de 1740 se "les aumentó el sueldo hasta 4 mil pesos" de modo que algunos llegaban a ganar "siete y ocho mil pesos por razón de las comisiones" y aun así solicitaban nuevos aumentos.

tros, sujetos a las alteraciones que ha producido el tiempo y a mantener el decoro y decencia exterior, que exige nuestro ministerio"; así, ponían de ejemplo "el lujo que se lleva aun entre personas de baja calidad, que estrecha a los inquisidores a mantener un coche y presentarse al público con la mayor decencia". La misma carta enfatizaba la falta de "ayudas de costa" que la Corona ofrecía antiguamente para el traslado a América y los gastos extraordinarios de autos de fe y ceremonias reales. Pero lo más interesante es que los inquisidores aseguraban que las "decadencias [que] han sufrido los ministros del tribunal" eran inversamente proporcionales al aumento del real fisco del tribunal, pues éste había pasado de la "decadencia" en que se hallaba en 1633 "a la opulencia, capaz no solamente de sostener los gastos ordinarios de sus ministros y alimentos de reos, sino también de subvenir a las subsistencias del Consejo con la pensión anual de 11 mil pesos". En su opinión, no era justo que el tribunal de México sufriera penurias: "aunque otros tribunales de España padezcan la desgracia de faltarles la precisa congrua [...] no parece conforme a justicia y equidad que aquella desgracia se haya de extender a los que tienen congruas superabundantes [...] ni lo es tampoco que sus ministros, a costa de una incesante fatiga, hayamos de ocurrir a sus alivios dejando en descubierto las propias necesidades".⁶⁵

Sobre estos presupuestos deben entenderse las repetidas instancias de los inquisidores y en particular del fiscal Bergosa, el más obsesionado con la necesidad de aumento de salario. En su caso, la falta de riqueza, negocios o prebendas lo obligaba a vivir del sueldo, y aunque gozara de habitación, sus ingresos le parecían insuficientes para costear sus deudas. Cuando el Consejo aceptó conceder 140 pesos de aumento a cada uno, por el trabajo adicional que hacían en el juzgado de bienes, Bergosa protestó, argumentando que la adición equivalía a "dos pares de zapatos al año", y que hubiera preferido que le hubiesen adjudicado toda la responsabilidad y el salario, pues "ahora sé", decía, "que tengo todo el trabajo [y] repartido el premio con quien nada ayuda". "El corto salario de inquisidor no es suficiente atracción para quien pueda hacer

⁶⁵ Carta de inquisidores Ruiz de Vallejo, Ortigosa y Galante, sin fecha, pero recibida en el Consejo el 14 de agosto de 1775. AHN, Inquisición 2291-2. Sobre la riqueza de la Inquisición de México en el XVIII, véase Alfredo Ruiz Islas, "El Real Fisco de la Inquisición durante la primera mitad del siglo XVIII en Nueva España", *Secuencia*, núm 56, mayo-agosto, 2003, pp. 126-171.

otra carrera más útil y de tanto lucimiento”, sentenciaba Bergosa: “la bondad y santidad del ejercicio tampoco lo será suficiente, sino para quien esté poseído de una muy sólida virtud, que serán muy pocos; con que llegará a componerse el gremio de sujetos desvalidos que no puedan seguir una carrera más útil”.⁶⁶

En carta formal de esos mismos días, el inquisidor Mier apoyaba a Bergosa, explicando que su agobio se debía a los préstamos contraídos para trasladarse en tiempos de guerra; mismos que le habían causado casi el 100 por ciento de intereses, por lo que vivía “reducido a la necesidad de observar una rigurosísima economía, privado interiormente de muchas regulares conveniencias, por aparentar en lo exterior una moderadísima decencia”. En contraste, Mier confesó que su propia situación era más holgada; que tenía “cuanto necesita con la renta de su plaza y de la prebenda que posee en esta santa iglesia metropolitana, aunque no con la superabundancia a que algunos se persuadirían, y contento con su suerte, desprendido de toda ambición, protesta que no aspira a sí a aumento alguno de renta, renunciando desde ahora cualquiera que se le pudiese conceder, pero justamente lo solicita como necesario para sus colegas inquisidores”. Sin embargo, advertía que no estaba en posesión de una gracia que tenían los inquisidores prebendados de España; esto es, la concesión pontificia para que pudieran eximirse de servir personalmente su prebenda, en atención a sus obligaciones inquisitoriales. A él, en cambio, le costaba “igual fatiga que a los demás prebendados”, pues tenía la obligación de asistir al cabildo metropolitano todas las tardes del año y las noches de maitines solemnes, así como todas las mañanas de días festivos y de Corte, siempre que no fueran días de tribunal.⁶⁷

Mier, en efecto, siempre gozó de ingresos adicionales gracias a su prebenda en el cabildo. En 1784 seguía siendo racionero de la catedral de México, “de que percibe solamente los emolumentos de la horas a que asiste en el coro”; pero entre esa fecha y 1793, cuando se realizó la siguiente relación, ya había sido ascendido a canónigo y tenía otras responsabilidades: “desde abril último, en profesión y

⁶⁶ Carta privada de Bergosa a Luis Bertrán, 28 de junio, 1783. AHN, Inquisición, 2290.

⁶⁷ Mier añadía que cumplía con “su puntual asistencia al desempeño y cumplimiento de la obligación de inquisidor” y que por ello sufría, pero “con mucho gusto, sus cuantiosos descuentos, a causa de que la gruesa de estas prebendas está distribuida en las horas canónicas y reducida toda a distribuciones cotidianas”. Carta de Mier al inquisidor general, 27 de mayo, 1783, LC-AHAM, f. 226r.

ejercicio de comisario subdelegado de Cruzada, de medias annatas eclesiásticas y del indulto quadragesimal para comer carnes en los días señalados de Quaresma; y tiene esta gracia por Su Magestad en tercero lugar desde antes de ser Inquisidor”.⁶⁸ Mier manifestaba humildad en sus cartas, pero es evidente que tenía un excedente considerable que le permitió formar un patrimonio, mismo que destinó a costear la edificación de una iglesia monumental en su aldea natal. El padrón levantado para el censo de 1790 sugiere que Mier vivía con más opulencia que sus colegas, aunque ninguno dejaba de vivir con pretensiones señoriales. Así, Mier tenía sirviendo en su casa a cinco hombres (tres de ellos con familia) y dos mujeres con cargos de portero, cocinero, galopín, cochero, lacayo, lavandera y sirvienta respectivamente. Bergosa, por su parte, sólo tenía cuatro sirvientes: una recamarera, una cocinera, un cochero y un lacayo. Para entonces su situación había mejorado. En 1793 seguía viviendo del sueldo entero de inquisidor, pero había adquirido tres capellanías, que “cumplidas las cargas le deja[ba]n libres unos quatrocientos pesos de renta anual”.⁶⁹ Aun así, todavía elevaría nueva súplica a la Suprema, pidiendo que se le abonara el sueldo del año perdido por su traslado a América.

Tanto Mier como Bergosa tuvieron buenas relaciones con el arzobispo de México, a quien apoyaron en su política de defensa de los bienes eclesiásticos.⁷⁰ En su informe sobre los cien clérigos más destacados de su arquidiócesis, el arzobispo Núñez de Haro se refirió a Juan de Mier y Villar con estos términos: “Es de arreglada conducta, de buen genio, mediano en su facultad, pero capaz de servir bien cualquier dignidad, aunque sea episcopal”.⁷¹ De su colega Bergosa fue aun más elogioso: “Es excelente facultativo, muy laborioso, de genio amable, de una conducta ejemplar y muy dig-

⁶⁸ “Relación de los inquisidores” enviada en 1798. LC-AHAM, f. 370.

⁶⁹ “Razón de los inquisidores...”.

⁷⁰ En 1787, como reacción a la Real Ordenanza de Intendentes del año anterior, los inquisidores de México buscarían el apoyo del Consejo y del nuevo inquisidor general para mostrar su preocupación por el plan de recaudación de diezmos, pues éste, al alterar los ingresos de la Iglesia, afectaría también los del tribunal, cuya economía se beneficiaba de las canonjías supresas a su favor. Ibarra y Quezada, “Antonio de Bergosa...”, pp. 139-140.

⁷¹ Rodolfo Aguirre, que estudia y transcribe este informe sobre los cien clérigos “más beneméritos” del arzobispado, señala que el prelado lo envió al virrey para que éste, a su vez, lo remitiera al ministro de Gracia y Justicia. Aguirre, “Cien clérigos beneméritos”, p. 208. La cita en la transcripción del informe, en p. 214.

no de cualquier dignidad, aunque sea episcopal, que servirá bien y descargará la real conciencia de vuestra majestad".⁷² A pesar de esas recomendaciones, ni Mier ni Bergosa dieron muestras de pretender una mitra en esos años.

Riesgos del oficio

El oficio de inquisidor no era apto para cualquier eclesiástico. En primer lugar, era un trabajo de juez, no de prelado; y como ya se ha dicho, no daba lugar al lucimiento político, aunque los inquisidores se esmeraran en conservar la "decencia" señorial. Su vestimenta era sencilla, una ropa talar de clérigo sin mayor ostentación que la venera del tribunal y los puños de color azul, que subrayaban su carácter de jueces y que defendieron cuando otros eclesiásticos quisieron usarlos. Al argumentar sobre ello, decían temer que se les "confundi[era] con infinitos, no menos diferentes en la conducta y costumbres...", al punto de que alguien llegara a pensar que los inquisidores "concurrían a visitas menos decentes, a paseos públicos, a diversiones profanas y aun quizá a teatros". Nada de ello, pues, se consideraba compatible con el carácter del oficio: "nuestro propio honor y el edificante ejemplo de nuestros antecesores nos aparta muy lejos".⁷³ ¿Sería sólo una idealizada representación o los inquisidores conservaban en su vida un cierto aire de misterio que robustecía su autoridad?

El exceso de trabajo es un motivo constante en la correspondencia de los inquisidores. "Compadézcame vm" dice Bergosa en la carta a Luis Bertrán que citamos atrás, "pues le aseguro con verdad que no dexo de la mano la pluma, procesos y papeles mas que cuando rezo mal y de prisa [...] y toda esta esclavitud es para vivir atendido a una rigurosa economía por mantener una moderada decencia".⁷⁴ Ya hemos visto que Bergosa era quejoso, pero aun así, nunca quiso que se interpretara que tenía disgusto al trabajo. Mier, al referirse a su colega, afirmó que había llegado al "verdadero conocimiento de lo que tanto apeteció", no porque lo asustara el trabajo, sino por la pequeñez del sueldo, y que, si no fuera por su "aplicación al desempeño de su obligación y despacho de los mu-

⁷² Aguirre, "Cien clérigos beneméritos", p. 214.

⁷³ Representación con carta de 29 de mayo de 1793. AHN, Inquisición, 2292.

⁷⁴ Carta de Bergosa a Luis Bertrán, 1783. AHN, Inquisición, 2290.

chos asuntos que forzosamente pasan a su oficio", habría podido ceder "su espíritu a la melancolía y sus efectos".⁷⁵

Más adelante, durante el pleito promovido sobre el nombramiento de Carasa, Bergosa aludiría a su propio desempeño en el tribunal para buscar un ascenso en España. En este punto no quería lamentarse del exceso de trabajo, sino mostrar su inclinación a ello y el esfuerzo que había hecho para retomar causas pasadas. Desde la perspectiva inquisitorial, el seguimiento de procesos o causas de fe hasta su conclusión seguía siendo el principal indicador de la salud de un tribunal. Por ello presumía haberle cabido la formación, sustanciación y despacho de 56 causas de fe sentenciadas en definitiva y 70 votadas a prisión en sumario en menos de cuatro años. Añadía que de las 56 sentenciadas, 30 habían sido sustanciadas en definitiva "en el tiempo de la vacante que ha estado este tribunal con solo dos inquisidores" (una manera de señalar que había hecho ya un gran trabajo de juez y no sólo de fiscal).⁷⁶ Resulta muy significativo que, además, presentara como mérito la nulificación de la inventiva: "no ha promovido el fiscal asunto alguno que no haya estimado muy de su obligación y que no haya hallado en este secreto tocado anteriormente repetidas veces por casi todos sus antecesores, porque sus cortas luces no le ministran las suficientes para abrir caminos nuevos, y se contenta con seguir con rectitud de su ánimo los que otros felizmente han andado sin tropiezo y con justos créditos de un laudable celo".⁷⁷ Sabía, desde luego, que sería el nuevo inquisidor general y no Bertrán, quien decidiría su suerte, y en ese sentido puede entenderse su cautela; pero la frase puede ser reveladora también del poder inercial que ejercía el oficio, cuyas instrucciones y formas de operación, al menos desde tiempos del cardenal Espinosa, daban poco margen para la novedad y por principio desconfiaban de ella.

Más allá de los méritos que un inquisidor laborioso como Bergosa podía presumir, la saturación de trabajo era un argumento constante. El tribunal insistía en el exceso de denuncias y en la jurisdicción inmensa con la que lidiaban. Ya en 1775 habían recordado la

⁷⁵ Carta de Mier al inquisidor general, 27 de mayo, 1783, LC-AHAM.

⁷⁶ Para demostrar más su trabajo pidió certificación del Secreto del número de causas realizadas en los tres años y nueve meses de su gestión y en el mismo periodo inmediato anterior. Así, pudo asegurar que había superado en 26 el número de causas sentenciadas y en 15 el de sumarias votadas a prisión.

⁷⁷ Exposición del fiscal Bergosa al tribunal, México, 19 de julio, 1784. AHNE, 2291-2.

solicitud de varios de sus predecesores: que se disponga la creación “de otras tres Inquisiciones en el interminable distrito que contiene la de México” (proyecto que sabían irrealizable, pero no dejaban de recordarlo) “o que en su defecto se aumenten los inquisidores de ésta hasta el número de cuatro y más un fiscal”.⁷⁸ Al igual que otras, la exposición anterior podía tener como objetivo inmediato el aumento de salario; pero el exceso de trabajo era una realidad que en distintos momentos los inquisidores relacionarían con conceptos de sacrificio, enfermedad y muerte. “El estado de este importantísimo Tribunal obliga a todos sus ministros, excitados de los sentimientos de honor y de conciencia, a hacer un sacrificio de sí mismos”, afirmaban en 1787, “porque con el aumento del vecindario y establecimiento de extranjeros, ha llegado a hacerse insoportable el despacho de causas y negocios del Tribunal”.⁷⁹

La idea de que el oficio enfermaba, envejecía y conducía a la tumba figura en distintos informes. “Bien notorio es a V. S. I. que aun la aplicación al regular trabajo del tribunal destruye en este país las naturalezas más robustas excediendo de diez años, y que los secretarios que ha habido más aplicados han vivido enfermísimos, y al fin han muerto en la edad media y aun antes”.⁸⁰ Ese argumento, en boca de un secretario, es semejante al que sostenían los inquisidores al referir la enfermedad de Nicolás Galante, a finales de 1783. El decano se hallaba entonces moribundo y a juicio de los médicos sólo un cambio de “aires” y “temperamento” podía salvarlo. El inquisidor se había sometido, por consejo de los facultativos, a “exquisitos medicamentos” como el “frecuente uso de confortativos de vinos, los más generosos rancios balsámicos, desde las plantas de los pies hasta las sienes, aplicación de pichones recién abiertos al corazón, cerebro y pulsos, con extraordinarias unturas y estomaticones”.⁸¹ Pero requería, además, migrar a “tierra caliente”, por lo que sus esperanzas estaban en Tochimilco, desde donde podría pasar a “los baños que llaman del venerable Palafox”. Unas buenas vacaciones, pues, que sus colegas Mier y Bergosa creían casi imposibles dada “la cortedad de los sueldos” y los “muchos gastos extraordinarios” de su enfer-

⁷⁸ Carta al Consejo del 27 de mayo, 1775, LC-AHAM.

⁷⁹ Carta al Consejo del 24 de octubre de 1787, LC-AHAM, f. 279.

⁸⁰ Carta del secretario Juan Abad, 19 de diciembre, 1778. AHN, Inquisición, 2290.

⁸¹ Carta del inquisidor Galante a sus colegas del tribunal, 16 de diciembre, 1782. AHN, Inquisición, 2290.

medad; todo ocasionado por el “honor, celo y actividad con que, a costa de su salud, ha trabajado en el minsiterio”.⁸²

Cinco años después de Galante era Mier, con medio siglo encima, quien se hallaba en estado “deplorable de salud”, postrado en cama desde hacía dos meses, “casi agonizando” y con unos “gastos exorbitantes”. “Nos parece conveniente animarlo a que salga de la ciudad”, sugerían los inquisidores Carasa y Bergosa, pues lo abrumaba “el inaguantable peso de un Tribunal como éste, en que en pocos años es preciso rendir el espíritu y la vida”.⁸³ En carta posterior los inquisidores fueron más enfáticos. De acuerdo con el “dictamen de los principales médicos de esta capital”, la “grave enfermedad” del decano tenía su origen en “el excesivo trabajo que este tribunal demanda de día y de noche”. Los inquisidores describen una especie de afectación nerviosa, que “lo puso en términos de desesperarse de su vida, y su cabeza, que principalmente sufrió el mayor daño, necesitaba de un largo descanso para restablecerse”. Pero el inquisidor no atendió las indicaciones y, a pesar de recomendaciones, volvió “antes de tiempo a trabajar en el Secreto, aun no convalecido, y fiado solamente en su robustez antigua”. Temían por tanto “una recaída, tanto más grave cuanto a la permanencia de los síntomas anteriores se agrega el de perder casi enteramente la vista muchos ratos”.⁸⁴ Pero esto no era otra cosa que la fatalidad de quienes laboraban en la institución; en su opinión, el exceso de trabajo era el culpable de que “en unos treinta años a esta parte, o han fallecido, o se han inhabilitado en lo mejor de su edad nuestros antecesores los Inquisidores, y aun los secretarios que han servido en él algún tiempo con noble empeño; y esta misma desgraciada suerte nos prometemos los actuales”.⁸⁵ A pesar del panorama lúgubre que pintaban, Mier y Bergosa perseveraron en el oficio; aceptaron muy moderados aumentos de sueldo, superaron enfermedades y aprendieron a lidiar con la carga de trabajo, conformándose con las soluciones parciales que se pondrían en práctica durante el generalato de Rubín de Ceballos, el sucesor de Bertrán.

⁸² Carta de inquisidores Mier y Bergosa al inquisidor general, 16 de diciembre, 1782. AHN, Inquisición, 2290.

⁸³ Carta de Bergosa y Carasa al Inquisidor general, 24 de mayo, 1787. LC-AHAM.

⁸⁴ Carta al Consejo del 24 de octubre de 1787, LC-AHAM, f. 279.

⁸⁵ Carta al Consejo del 24 de octubre de 1787, LC-AHAM, f. 279.

¿Giro de política?

Es poco lo que se conoce sobre la trayectoria vital del obispo de Jaén, Agustín Rubín de Ceballos (1784-1793) y su desempeño como inquisidor general, pero algunos autores coinciden en que, además de carecer de la talla intelectual de Bertrán, tenía una posición más conservadora de la institución y en ocasiones hostil al regalismo.⁸⁶ A diferencia de su predecesor, que deseaba una Inquisición aliada de la Corona para reformar al clero, Rubín de Ceballos parece haber puesto todos sus esfuerzos en sostener la autonomía de la Inquisición y postergar las diversas reformas que la acechaban. Aun cuando en su tiempo se le quitaron algunas prerrogativas importantes, particularmente su jurisdicción sobre la bigamia, La Parra y Casado consideran que durante su gestión se dio un “momento de esplendor” para la Inquisición, en el contexto del combate a los simpatizantes de la Revolución Francesa.⁸⁷

Los cambios de personal introducidos por el nuevo inquisidor general en el tribunal de México sólo se perciben en 1788, con la transferencia del inquisidor Carasa al tribunal de Llerena con el consiguiente ascenso de Bergosa. La vacante sería cubierta por Bernardo de Prado y Ovejero, que había sido fiscal en Cartagena de Indias. Éste había nacido en la villa de Santervás de Campos, en el obispado de León, en 1754 (era dieciocho años más joven que Mier y seis más que Bergosa), y se había formado en la Universidad de Valladolid y de Oñate, en el País Vasco; al parecer, en esta última había conseguido el título de doctor. Había sido profesor en los años ochenta en la Universidad de Valladolid y, como Bergosa, estuvo a punto de conseguir una canonjía doctoral, en su caso, en Santander y en el Real sitio de San Ildefonso. Su nombramiento en Cartagena era relativamente reciente (abril de 1785), ya en tiempos del inquisidor general Rubín de Ceballos.⁸⁸

En esta ocasión la incorporación de Prado al tribunal no representaba un problema de competencia, pues tenía menos edad y antigüedad en el oficio que sus compañeros, de modo que era natural que ocupara la fiscalía. Sin embargo, esto no ocurrió, pues entre la

⁸⁶ José Luis Barrio Moya, “Las donaciones del obispo don Agustín Rubín de Ceballos a la catedral de Jaén”, *Boletín del Instituto de Estudios Gienenses*, núm. 179, 2001, pp. 59-67.

⁸⁷ La Parra y Casado, *La Inquisición española...*, p. 44.

⁸⁸ “Razón de los inquisidores...”, f. 6.

salida de Carasa y la llegada de Prado, que se demoró algunos meses, tuvo lugar un inusual nombramiento. Se trataba de la designación inusitada de un inquisidor supernumerario y sin sueldo que ejercería el oficio de fiscal. De esta manera, el recién nombrado Bernardo de Prado podría servir como tercer juez (muy necesario porque Bergosa no podía ser juez en los casos en que había sido fiscal) y dedicar su principal atención al juzgado de bienes. Pero más allá de la descarga de trabajo que representaba la incorporación de un cuarto inquisidor, lo notable es que el designado para ejercer la fiscalía supernumeraria era un criollo (el único en el tribunal de México quizá en todo el siglo) cuyo perfil era muy distinto al de sus colegas, considerando su edad y su educación.

El nuevo (viejo) inquisidor: José de Pereda y Chávez

Hijo de un teniente de milicias y de una criolla de abolengo, ambos vecinos de Querétaro, José de Pereda y Chávez había nacido en 1720, mucho antes que sus colegas, en la época en que los jesuitas tenían fuerte presencia en la educación y en la propia Inquisición.⁸⁹ Estudió Gramática en el colegio de la Compañía de Jesús en Querétaro y en sus veintes se trasladó a México, primero a recibir el grado de bachiller en artes y después a cursar Sagrados Cánones en San Ildefonso. De acuerdo con la relación de inquisidores y su hoja de servicio, tras recibir el grado menor, cursó leyes, obtuvo el título de abogado de la Real Audiencia y lo fue de pobres en los tribunales eclesiásticos. Por designación de la Real Universidad se encargó de organizar el acto de recepción del primer virrey Revillagigedo en 1746 y tres años más tarde recibió el grado de doctor en Cánones, de modo que ya era un universitario formado por jesuitas antes de que Mier comenzara sus estudios y de que Bergosa diera sus primeros pasos. Ordenado sacerdote, fue profesor en la Universidad y buscó una canonjía sin éxito; en cambio, consiguió ser nombrado promotor fiscal de la curia, desde mayo de 1754 hasta la muerte del arzobispo Rubio y Salinas, en 1765,

⁸⁹ "Razón de los inquisidores...", f. 7 r. El tío de Pereda, Antonio Chávez y Lizardi, formado en San Ildefonso, fue jurista destacado, rector de la Universidad, promotor fiscal del arzobispado y abogado de presos de la Inquisición. Antonio García Cubas, *Diccionario geográfico, histórico y biográfico de los Estados Unidos Mexicanos*, edición facsimilar, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas/El Colegio Nacional, 2015, II, p. 450.

tras lo cual tuvo que separarse del empleo para dedicarse a las “precisas atenciones de su casa y familia” por muerte de su padre. En todo ese tiempo no descudió sus actividades parroquiales, pues fue capellán de las monjas carmelitas, cura interino de la parroquia de San Miguel y después, en propiedad, uno de los curas del Sagrario de la catedral. Fue muy cercano a la Compañía de Jesús hasta el momento de su expulsión, y tal vez por ello fue nombrado para formar inventarios de la Casa Profesa y colaborar en la distribución de sus bienes, como vocal eclesiástico en Junta de Enajenaciones en la que trabajó durante dos décadas.⁹⁰ En 1772 renunció el curato para ingresar al Oratorio de San Felipe Neri, del que llegó a ser director de su casa de ejercicios espirituales.

Su posición no podía ser más contraria a los vientos reformistas de entonces. La cercanía de Pereda y Chávez con la Inquisición comenzó en 1777, poco después de la llegada de Mier y Villar. Desde entonces sirvió en varios negocios como comisario de corte y como consultor eclesiástico, para lo cual tuvo que presentar las acostumbradas pruebas de linaje o “limpieza de sangre” (sin ascendencia de judíos o penitenciados por la Inquisición).⁹¹ En esta última faceta, Pereda adquirió la responsabilidad particular de auxiliar a los inquisidores a juzgar todos los casos de solicitud. En resumidas cuentas, había tenido dos cargos del Santo Oficio que solían ser cubiertos por criollos (aunque no siempre) y es muy probable que desde entonces albergara el anhelo de convertirse en inquisidor. El momento llegaría precisamente en la coyuntura del cambio de inquisidor general, que parecía inclinarse más al rescate de la vieja institución. El distinguido jurista criollo, de casi setenta años y ya jubilado, ofreció hacer un trabajo extenuante y sin paga, lo que removía la principal objeción u obstáculo que podía imponérsele.

A comienzos de 1788 o acaso unos meses antes, Pereda remitió una solicitud al inquisidor general. Desconozco los términos exactos de su representación, pero sí los de la recomendación de Mier y Bergosa, quienes se refirieron al deseo de Pereda de vincularse a la Inquisición, suplicando al inquisidor general “se dignara conferir[1]

⁹⁰ Razón de los inquisidores..., f. 7r. Precisamente en ese tiempo consiguió que su pariente, el jesuita Francisco Chávez, no fuera expatriado. Después de mantenerse recluido en Puebla, Pereda consiguió que se le admitiera como enfermo residente en el colegio de Betlemitas hasta su muerte. García Cubas, *Diccionario geográfico...*, II, p. 450.

⁹¹ En 1781 consolidó el título interino de consultor al presentar su genealogía. Carta del tribunal de México a Consejo, 30 de enero, 1781. LC-AHAM.

e honores de inquisidor, con facultad de actuar en el secreto a arbitrio de V. S. I., sin pretender sueldo ni ayuda de costa”.⁹² En virtud de esa pretensión (que parece ambigua respecto de lo que se pretendía) los inquisidores remitieron el expediente de Pereda, exaltaron sus méritos y lo recomendaron, una vez más, para conseguir los “*honores de inquisidor* [...]”. Y si su piedad se extiende a la facultad de actuar en el Secreto, como pide; tendrá este tribunal sin costo de su fisco un útil ministro más para el [desem]peño de su obligación”.⁹³ Es de suponer que la solicitud de Pereda era más explícita, o que hubo otras gestiones que llevaron al inquisidor general a concederle algo más de lo que pedía; pues el nombramiento que se le otorgó fue de “inquisidor apostólico fiscal supernumerario” del tribunal, con plena capacidad de inquisidor, aunque sin sueldo, tal como había ofrecido.⁹⁴ Así, casi al tiempo de la llegada del inquisidor Bernardo de Prado de Cartagena, llegó la designación de Pereda que colocaba automáticamente a Prado como inquisidor de número, lo que sin duda también le satisfizo.⁹⁵

Este curioso movimiento, que amplió durante algunos años el número de inquisidores en el tribunal, coincide con un periodo que se ha caracterizado como de mayor censura e intento de recuperación de facultades inquisitoriales. ¿Mera coincidencia? Las pistas apuntadas dan una idea de los potenciales conflictos o discrepancias que podían existir entre los integrantes del tribunal. Sin embargo, tal parece que el ingreso al tribunal de un eclesiástico viejo, afín a los jesuitas y enemigo jurado de extranjeros y lectores de libros prohibidos, fue alentada por Mier y Bergosa. El giro parece indicar un alejamiento consciente del tipo de Inquisición que quería Bertrán. ¿Sería esto señal de los cambios que ellos mismos habían experimentado durante su práctica del oficio? Sólo un examen minucioso de la resolución de los diversos expedientes inquisitoriales

⁹² Expediente formado en virtud de una solicitud de José de Pereda, 28 de abril de 1781. AGN, Inquisición, 1535, exp. 1, f. 81. Subrayado mío.

⁹³ Carta de inquisidores a inquisidor general. México, mayo 26 de 1788. No figura en el libro de correspondencia. AGN, Inquisición, 1535, exp. 1, ff. 82-83. Subrayado mío.

⁹⁴ El inquisidor general, Agustín de Ceballos, concedió el título en atención a su “mérito, literatura y demás recomendables circunstancias” del consultor “y a otras muy justas causas que nos asisten”. Madrid, 15 de abril, 1788. AGN, Inquisición, 1114, f. 112.

⁹⁵ El 28 de julio se recibió el nombramiento de Pereda. Carta al Consejo, 16 de agosto de 1784. Prado desembarcó el 1 de agosto en Veracruz y tomó posesión de su plaza el 26, según carta del tribunal al Consejo firmada por Mier, Bergosa y Pereda. 28 de agosto de 1794. LC-AHAM.

podría resolver las incógnitas sobre los rasgos individuales que han surgido sobre la actividad del tribunal y que sólo puedo dejar planteadas. Sin embargo, es evidente que la llegada de Pereda dio un nuevo aliento a la fiscalía, como lo revela su propio libro de gobierno, en el que se descubre la intención de dar curso a todas las denuncias, entrometiéndose más en la vida de hombres y mujeres de la ciudad, pero al mismo tiempo, despachando rápidamente los casos, en vez de formar procesos formales. Así, a pesar de que Pereda entró a la fiscalía con el doble de edad que se acostumbraba, dio un impulso al tribunal en los últimos años de gobierno del inquisidor Rubín de Ceballos. “Al celo, esmero, exactitud y esmero” del doctor Pereda en los cuatro años que servía al tribunal, atribuían sus colegas en 1792 “la menor detención de los reos en cárceles y el menor gasto del fisco en sus alimentos”.⁹⁶

No obstante, para entonces la prosperidad de Pereda había llegado a su límite y se temía que pronto sufriese un colapso económico. Los inquisidores Mier, Bergosa y Prado aseguraron que su colega fiscal disimulaba sus angustias “bajo el más profundo silencio, sin permitirse ni aun el ligero alivio de la queja” y sin desmerecer en “su porte, igual hasta ahora al nuestro”, pero ellos conocían los problemas que lo aquejaban: ruina de su casa por el mal manejo de su hermano, deudas impagables, necesidad de socorrer a dos hermanas religiosas y, para colmo, presiones en el arzobispado para reducirle o quitarle la pensión anual que recibía por haber sido cura del Sagrario. Todo ello les hacía pensar que podría quedarse sujeto a “una muy corta renta de capellanía y a la escasa de la jubilación de su sueldo”, por lo que pedían suspender la provisión de la primera oficialía vacante, para darle el sueldo correspondiente, muy inferior al de un inquisidor, pero al menos suficiente para ayudarlo. Más allá de la cuestión personal, es evidente que los inquisidores ya veían la conveniencia de contar con cuatro individuos en el tribunal, y temían perder el auxilio de su activo colega. Muchos expedientes se estaban abriendo desde inicios de la Revolución francesa y más se abrirían en tiempos de la Guerra contra la Convención (1793-1795).

⁹⁶ Carta al Consejo de 26 de septiembre de 1792, LC-AHAM, f. 334.

Auge fugaz y crisis

En esos años el tribunal de México parece haber actuado contra la “influencia francesa” sin que lo afectara demasiado el vaivén de la política ni el breve generalato de Manuel Abad y Lasierra (1793-1794), nombrado sucesor de Rubín de Ceballos durante el gobierno del conde de Aranda y quien recibió el encargo de hacer un proyecto de reforma inquisitorial. La caída del primer ministro precipitó la del inquisidor general, lo que explica el fracaso del proyecto. Sin embargo, es curioso que en los pocos meses que duró en su encargo, este último hubiese escrito personalmente al inquisidor Bergosa, distinguiéndolo de sus colegas, para solicitarle información confidencial y no por la vía de oficio, sobre lo que estaba ocurriendo en México. “Consiguiente a la insinuación que debí a la bondad de V. S. I, en su única carta, de querer que yo le comunique lo que por acá ocurra”, decía Bergosa en su respuesta, única pista de este germen de comunicación que no tuvo efectos, pues la única carta informativa que le dirigió Bergosa llegó a España cuando Abad ya había sido destituido y remplazado por el arzobispo de Toledo, el cardenal Antonio de Lorenzana (1794-1797).

En cualquier caso, si Abad y Lasierra pensó que podría encontrar en Bergosa, como pupilo de Bertrán, un interlocutor moderado y abierto a nuevas reformas a la institución, lo cierto es que Bergosa escribió en un sentido totalmente contrario: como un inquisidor abrumado por los rumores y denuncias que llegaban al tribunal, enemigo del contagio revolucionario y convencido de que sólo los inquisidores podrían contrarrestar con su acción el peligro que consideraba inminente. “Los perversos franceses, que en todas partes siembran cizaña e infidelidad, no podían descuidarse de este país, manantial de la plata”, así escribía Bergosa, con letra propia, una carta bien conocida, pero que hasta ahora se le había citado pensando que emanaba del tribunal completo:

Este tribunal de V. S. I, sin excederse de sus facultades, ha preso algunos y llueven denuncias, de suerte que no cesamos y no alcanza el tiempo, ni la cabeza, ni las manos, ni menos la paciencia, por la calidad de las fieras disimuladas en figura de hombres con que lidiamos, sin otro consuelo para tan ímprobo trabajo que el de servir útilmente a Dios, al Rey y a la religión.

Y en seguida el elogio del nuevo virrey, el marqués de Branciforte, que representaba al gobierno de Godoy y las advertencias sobre el viejo, Revillagigedo, al que suponía enemigo del tribunal.⁹⁷ En el mismo sentido, al saber que el nuevo inquisidor general era el cardenal Lorenzana, antiguo arzobispo de México, el inquisidor Mier envió una carta personal a su “venerado jefe y señor”, celebrando el que “después de tantos años” volviera, “por mi fortuna, a ser el más reconocido súbdito de V. Eminencia [...] en estos calamitosos tiempos”.⁹⁸

En este aspecto, los trastornos en la cúpula de la institución no alteraron el comportamiento del tribunal de México, como sí lo hicieron los cambios inmediatos de política que se materializaron con la sustitución del virrey Revillagigedo por el marqués de Branciforte. A ese cambio se debió principalmente que el tribunal retomara las causas antiguas y emprendiera una cruzada contra franceses y afrancesados que habían querido sembrar en el reino, según los inquisidores, “aquella abominable doctrina de libertad e irreligión”. “Para cortar de raíz este cáncer”, continuaban,

aplicamos toda nuestra atención y cuidado con el mayor desvelo, a que nos ayuda con todo su poder y autoridad el Exmo Sor. Virrey marqués de Branciforte, sin limitación alguna, porque es de un fondo piadoso y celoso de la causa de Dios y del Rey, y por otra parte está bien persuadido a la preferencia de este Santo Oficio, sobre su modo de manejarse y desvelo en sus eficaces y reservadas providencias, capaces de extinguir este fuego que ardió ocultamente por algún tiempo.⁹⁹

No es éste el lugar para entrar en detalle sobre la multitud de causas que abrió el fiscal ese año de 1794 (muchas más de las que podía seguir), como tampoco lo es para examinar las contradicciones y dificultades que encontraron los inquisidores al tratar de entender lo que creían ser una “conspiración” peligrosísima.¹⁰⁰ Sólo quiero ad-

⁹⁷ Carta privada del inquisidor Bergosa al inquisidor general Manuel Abad, arzobispo de Selimbria, 29 de septiembre de 1794. AHN, Inquisición, 2293. Cf. Medina, *Historia del tribunal...*, p 398. Torres Puga, *Opinión pública y censura...*, p. 454.

⁹⁸ Carta de Juan de Mier al cardenal Lorenzana, 31 de octubre, 1794. AHN, Inquisición, 2294. Debe advertirse que escribió al momento de conocer la designación real, pues el nombramiento oficial con la autoridad apostólica se informaría a comienzos del año siguiente.

⁹⁹ Carta al Consejo, 1 de octubre de 1795. AHN, Consejos, 2292. También en LC-AHAM.

¹⁰⁰ Puede verse al respecto Gabriel Torres Puga, “La supuesta conspiración revolucionaria de 1794 en la ciudad de México. Miedo, rumores y opiniones políticas” en

vertir aquí que ese momento repentino de auge propició una crisis inaudita en la Inquisición, que muy probablemente condujo a los viejos inquisidores al límite de sus fuerzas. Muchos imprevistos y dos sucesos macabros terminaron con el aire triunfalista de las primeras cartas de 1794.

El primero de éstos fue el amotinamiento del reo Juan Murgier, capitán de ejército, que secuestró al médico de presos e intentó escapar con su proceso en las manos. El largo proceso de negociación con el militar corrió a cargo de Bergosa, quien trató de ganar tiempo y buscar el modo de que un grupo de soldados pudiera entrar por él a las cárceles secretas, sin violar los procedimientos inquisitoriales. En medio de la crisis, que culminaría con el suicidio de Murgier, éste alcanzó a decir que sólo quería tratar con el “señor Bergosa, por ser en su concepto el más hombre de bien y el más afable, pues los demás inquisidores eran muy ásperos y de consiguiente, incapaces de darle consuelo”.¹⁰¹

El caso Murgier fue un golpe muy duro al tribunal, que se agravó unos meses después con el suicidio, también en cárceles secretas, del doctor Esteban Morel, médico reconocido y hombre de ciencia que publicaba en los periódicos del reino. El día de ese dramático acontecimiento, Pereda, de 75 años de edad, se encontraba muy enfermo, y Mier en catedral, por lo que una vez más fue Bergosa, esta vez acompañado de Prado, quien apenas pudo intercambiar unas palabras con el reo, moribundo y bañado en sangre.¹⁰² Es imposible que semejantes incidentes no tocaran alguna fibra sensible en un hombre como Bergosa que alguna vez escribió que su intención era demostrar al público que los inquisidores no eran “fieras”. Me cuesta trabajo pensar que no reflexionaran sobre su oficio al leer, en los apuntes del alcaide, que Murgier, al ingresar a las cárceles, había dicho “que sentía el que nosotros estuviéramos en aquel empleo; y qué oficio tan melancólico teníamos”.¹⁰³ Unas semanas después, para coronar la crisis, falleció el inquisidor Pereda, dejando las cárceles llenas de reos y una multitud de causas pendientes. ¿Sería víctima

Moisés Guzmán, Gerardo Sánchez (editores), *La Conspiración de Valladolid de 1809. Cultura política, actores y escenarios*, Morelia, Universidad Michoacana, 2012, pp. 21-55.

¹⁰¹ Carta al Consejo, 30 de noviembre de 1794 y testimonio del doctor Rada en el expediente reservado sobre el suicidio de Murgier. AHN, Inquisición, 2292.

¹⁰² Pedimento del inquisidor que hace de fiscal, Bernardo de Prado, en en los autos pendientes contra el médico Morel. AHN, Inquisición, 2292.

¹⁰³ Borrador de apuntes del alcaide, anexo al mismo expediente. AHN, 2292. También mencionado en Relación de la causa contra Morel: AGN, Inquisición, 1389, exp. 11, f. 283v.

también de ese oficio “melancólico” al que había querido dedicar sus últimos días?

El auto de fe, celebrado en la iglesia de Santo Domingo en agosto de 1795, tuvo la intención de borrar de algún modo los “ruidoso[s] y escandaloso[s]” casos que habían puesto al tribunal bajo los ojos del público.¹⁰⁴ Pero Mier y Bergosa parecían rebasados por las circunstancias. Con más de veinte años de trabajo, habían firmado por primera vez una sentencia de relajación en persona, contra Murgier, para tratar de justificar la posibilidad de que los soldados entraran a su celda y lo ejecutaran en el acto; después de su suicidio, concluyeron el proceso y volvieron a emitir una sentencia de relajación, esta vez, en efígie y restos, así que éstos fueron conducidos al patíbulo para ser quemados, como no se hacía en casi ochenta años y, por lo tanto, como ningún vecino de México podía recordar. El oficio centenario de inquisidor, las viejas formas, los viejos rituales habían terminado por imponerse.

Después de la ceremonia se abrieron menos procesos y disminuyó la correspondencia con la Suprema; síntomas de que el tribunal no lograba cumplir con las tareas pendientes y de que carecía de brújula para conducirse ante los cambios políticos, sobre todo después de la paz entre Francia y España. En términos personales, todo parece indicar que Mier y Bergosa estaban exhaustos, por no decir hartos de su oficio; pero no renunciaban a él y sólo buscaban ser premiados con su traslado a la Península, imaginando tal vez que un ascenso podría devolver algo del entusiasmo perdido.

Últimos días del oficio

Durante varios años Mier pensó en dejar el tribunal de México y regresar a España, donde suponía poder encontrar una plaza más descansada. Desde que supo que Lorenzana había sido nombrado inquisidor general le comunicó su deseo: “Yo me he envejecido en este tribunal después de veinte años de continuo remo, que por la extensión de su territorio, [y por] lo que ha ocurrido y ocurre, es el

¹⁰⁴ “El caso [de Morel] es poco menos ruidoso y escandaloso que el anterior aun reciente de su paisano y amigo el capitán Mugier [sic.]”, decía Prado en su pedimento fiscal. AHN, Inquisición, 2292. Citado también en Medina, *Historia del tribunal...*, p. 404.

más pesado de cuantos manda V. Eminencia". De no conseguir su traslado, como insinuaba,

estoy resignado para acabar mis días de canónigo de México e inquisidor hasta que ya no pueda más; porque estoy muy seguro de que no puedo ver, ni estoy para otra cosa en las circunstancias de mi quebrantada salud, que no puede ya ir a menos, faltándome vigor y fuerzas para emprender distinta carrera.¹⁰⁵

Un par de años más tarde insistía en lo mismo con términos todavía más enfáticos:

Ya no me es posible el continuar el servicio de canónigo e inquisidor en este tribunal por mi estropeada salud en este Secreto del Santo Oficio: el más pesado de cuantos V. Eminencia tiene a sus órdenes, después de 21 años que llevo en él de continuo remo, que equivalen en mérito a 42 de otros tribunales, por sus vastos quehaceres que se aumentan cada día.¹⁰⁶

Bergosa, que fue distinguido ese año de 1796 con la Orden de Carlos III, tampoco parecía deseoso de convertirse en el decano del tribunal. Discretamente trató de obtener un ascenso al tribunal de Zaragoza o al de Corte (Madrid), para cuyo fin el arzobispo de México envió al inquisidor general dos cartas de recomendación. En una de ellas el arzobispo recomendaba al inquisidor por "su talento, su grande instrucción, su juiciosa conducta y suave trato", y añadía: "Yo lo sentiré porque ha de hacer aquí muchísima falta". Pero en la otra, aunque insistía en recomendarlo, advertía que Bergosa "lleva muchos años ha todo el peso del tribunal porque el decano D. Juan de Mier, que V. Eminencia lo conoce bien, está muy enfermo y puede trabajar muy poco o nada", mientras que "el otro inquisidor, D. Bernardo Prado es bien hábil, pero tiene [en] muchas temporadas exaltada la hipocondría, mucha aprensión y toma las cosas con frescura". Así, aunque el arzobispo afirmara que no quería que su observación "perjudicara sus ascensos", ésa parece haber sido la consecuencia, pues la res-

¹⁰⁵ Carta de Mier a Lorenzana, 31 de octubre de 1794. AHN, Inquisición, 2294.

¹⁰⁶ Carta de Mier a Lorenzana, 22 de febrero de 1796. Añadió a su representación una recomendación antigua de Revillagigedo para promoverse al Consejo de la Suprema o al tribunal de Corte. AHN, Inquisición, 2294.

puesta del inquisidor general fue negativa: "Que S. Eminencia no ha pensado trasladarle y que, sin embargo de que cree puede ser más útil por allá en su destino o en una mitra de América, tendrá presente su recomendación".¹⁰⁷

Con la renuncia forzada del cardenal Lorenzana, después de unos meses de incertidumbre por la falta de candidato, se impuso una nueva política en la Inquisición a nivel general, tendiente a una reforma propiciada por el nuevo inquisidor general, Ramón de Arce, arzobispo de Burgos y Zaragoza (1798-1808).¹⁰⁸ Bergosa y Mier ya no formaron parte de ese proceso, pues, aunque subsistieron todavía en los primeros años del nuevo inquisidor, buscaban ya la manera de cambiar de actividad. Su momento había pasado. En septiembre de 1798 comunicaron haber recibido la noticia tardía del nombramiento del nuevo inquisidor. Después de ello, los inquisidores jugaron sus últimas cartas para conseguir su retiro.

En 1799, después de veinticinco años de oficio, Mier fue reconocido con los honores de ministro del Consejo de la Suprema y General Inquisición; pero en atención a su edad y enfermedades, se le dispensó de asistencia y se le permitió que jurara el cargo en el propio tribunal, en ceremonia solemne, como lo hizo el 31 de mayo de ese año.¹⁰⁹ Así, reconocido y con honores, se mantuvo en el tribunal a pesar del cansancio y de los persistentes achaques que varias veces había presentado. Bergosa también permaneció, pero sólo un par de años más, hasta que consiguió, finalmente y con apoyo del arzobispo, que el Consejo de Indias lo promoviera al obispado de Oaxaca. A mediados de 1801, mientras se esperaban las bulas de consagración para Bergosa, el tribunal agradeció el nombramiento de un fiscal supernumerario (Manuel de Flores); pero advirtió también que el tribunal estaría muy pronto en problemas, pues hasta ese momento Prado había ejercido como fiscal y el único inquisidor en ejercicio había sido Bergosa (Mier estaba en pleno "quebranto de su salud"). Este último se proponía acabar todas las causas pendientes que pudiera, pero advertía el tribunal que esto era imposible y que Prado no podría ha-

¹⁰⁷ Cartas del arzobispo de México, Alonso Núñez de Haro, al inquisidor general, cardenal Lorenzana. México, 27 de mayo y 27 de diciembre de 1796. AHN, Inquisición, 2294.

¹⁰⁸ Sobre la renuncia de Lorenzana por voluntad de Godoy: La Parra y Casado, *La Inquisición en España...*, pp. 50-52. Sobre el inquisidor general Galván Arce, "Los últimos inquisidores generales...", pp. 24-30. Caro Baroja, *El señor inquisidor...*, pp. 50-59.

¹⁰⁹ Carta de 31 de mayo de 99 con expediente anexo sobre honores concedidos a Mier. AHN, Inquisición, 2295.

cerlo por haber sido fiscal en ellas. Finalmente, a comienzos de 1802, Bergosa partió para su obispado, dejando tras de sí a un tribunal con muchas dificultades para recuperarse.

Por sorprendente que parezca, Mier se mantuvo todavía un año como decano hasta que el inquisidor general consolidó un nuevo tribunal. Bernardo de Prado se convertiría en decano; por antigüedad en el oficio, el segundo inquisidor sería Isidoro Sainz de Alfaro y Beaumont, procedente del tribunal de Barcelona y, finalmente, al activo Manuel de Flores se le daría el título de inquisidor fiscal, formalizando así el cargo que tenía de manera extraordinaria. Finalmente, el 20 de abril de 1803, ante el nuevo tribunal, el inquisidor Juan de Mier y Villar, “con todos sus honores y cuarta parte de su sueldo, se despidió de él en la forma de estilo”.¹¹⁰ De esta manera terminaba, de manera algo abrupta, la larga carrera de dos inquisidores que en varias ocasiones llevaron solos las riendas del tribunal, intentando defender su oficio, adaptándolo al mismo tiempo a las instrucciones que recibían de España y negociando con las exigencias de otras autoridades para evitar roces, sin dejar de defender también sus prerrogativas.

Después de la Inquisición

No es posible desarrollar en este artículo otros aspectos biográficos de Juan de Mier y Antonio de Bergosa que trascienden el ámbito inquisitorial y que, en el caso del segundo, han sido bien explorados por otros autores. Sin embargo, me parece importante concluir con algunas reflexiones sobre su actividad eclesiástica y política en las primeras dos décadas del siglo XIX, en la medida en que esta última invita a reconsiderar la importancia del oficio inquisitorial que ejercieron durante tanto tiempo. Y es que el retiro de los dos inquisidores no significó su descanso. La crisis de la monarquía los encontró en posiciones de autoridad eclesiástica que los obligaron a tomar medidas urgentes y políticas. Mier, que se había convertido en arcedaán de la catedral de México desde 1803, llegó a ser deán y gobernador

¹¹⁰ Carta del inquisidor Bernardo de Prado y Ovejero al inquisidor general Ramón José de Arce. México, 25 de abril de 1803. LC-AHM. Sobre la actuación de estos tres inquisidores, puede consultarse mi libro: Gabriel Torres Puga, *Los últimos años de la Inquisición en Nueva España*, México, INAH/Miguel Ángel Porrúa, 2005.

de la mitra en sede vacante tras la muerte del arzobispo Francisco Xavier Lizana, en 1811.¹¹¹ Bergosa, que se había desempeñado activamente como obispo de Oaxaca desde 1802 se convirtió, por su parte, en la figura política más importante de la provincia tras la muerte del intendente Antonio Mora y Peysal, y en 1812 sería designado por la Regencia arzobispo de México, precisamente después del gobierno interino de su ex colega.¹¹²

Desde sus trincheras de autoridad eclesiástica, ambos arremetieron contra la insurgencia, como lo hacía la Inquisición encabezada por su excolega Bernardo de Prado. En Oaxaca, Bergosa publicó una pastoral con argumentos inquisitoriales contra Hidalgo y otro belicoso edicto contra los insurgentes ante el inminente ataque del ejército de Morelos en noviembre de 1811.¹¹³ Mier publicó otro en junio de 1812 contra papeles y periódicos insurgentes usando las formas que acostumbra el Santo Oficio y que ya no podía usar en virtud de que su actividad había quedado en entredicho por la jura de la Constitución de Cádiz. Mier ya no pudo ver la supresión del tribunal que había presidido por más de tres décadas, pues falleció dos meses después de publicado el edicto, el 4 de agosto, a los setenta y cinco años. Fue su albacea el inquisidor Prado y Obejero, quien leyó su testamento y en su virtud dispuso que fuera "enterrado en la Iglesia Catedral como dignidad de ella".¹¹⁴ Bergosa, en cambio, fue colocado por la Regencia al frente de la mitra ese mismo año y comprometido a jurar la Constitución de la monarquía. Ya como arzobispo constitucional (aunque nunca llegó a ser consagrado), recibió la noticia de la supresión de la Inquisición y se encargó del traslado de su archivo al arzobispado.

Varios autores han sugerido que Bergosa cometió dos errores o dos pasos en falso en el juego político. El primero sería haber jurado y elogiado el sistema constitucional; el segundo, haber justificado la

¹¹¹ Diana González, "los prebendados del cabildo eclesiástico de México" en Leticia Pérez Puente y José Gabino Castillo, *Poder y privilegio. Cabildos eclesiásticos*, México, UNAM, 2016, p. 290. Más adelante señala que fue arcedián de México entre 1803 y 1813. Las fechas son inexactas porque falleció en agosto de 1812.

¹¹² Hamnett, "Antonio de Bergosa...", p. 118. Sobre la actividad diocesana de Bergosa en Oaxaca: Ibarra y Quezada, "Antonio de Bergosa". Véase atrás, nota 38.

¹¹³ "Que aquel cura Hidalgo es un hereje obstinado, procesado por el santo y recto tribunal de la Inquisición, a cuyos mandatos rehúsa obedecer y comparecer..." Pastoral de Bergosa, 30 de noviembre de 1810 en González, *Encrucijada...*, pp. 367-371. Hamnett, "Bergosa...", p. 124.

¹¹⁴ AGN, Inquisición, 1406, exp. 1., f. 17.

supresión de la Inquisición, explicando a sus fieles que era una institución que ya no servía.¹¹⁵ Hamnett llega a suponer que, desde tiempo atrás, podía haber sido una suerte de “inquisidor ilustrado” como Lorenzo Villanueva, que aspiraba a una reforma interna y creyó después que lo más conveniente era desaparecerla. No me parece convincente esta suposición; primero porque Villanueva, que sirve a Hamnett de modelo, no fue inquisidor sino únicamente consultor de la Inquisición; y segundo porque no se ha encontrado una sola mención de Bergosa en ese sentido antes de que se publicara en México el decreto de las Cortes. En su tibia justificación de la supresión de la Inquisición no manifestaba un respaldo entusiasta a la medida, sino una obediencia resignada a la autoridad.¹¹⁶ En realidad, aceptaba la supresión, al tiempo que buscaba la manera de reinventarla y conservar íntegro su archivo.

Una investigación previa de José Luis Quezada sugiere precisamente que Bergosa aceptó las disposiciones de Cádiz con el objetivo de dar seguimiento a las causas de fe desde el arzobispado.¹¹⁷ Bergosa era consciente de que la Iglesia requería de un brazo judicial y punitivo que abrazara a la totalidad de los fieles y contara con el respaldo del brazo secular para imponer penas. Dicho de otro modo, no había abandonado su espíritu de inquisidor, aunque aceptara darle otras ropas. Tras la vuelta del absolutismo y de Fernando VII a España, Bergosa no fue ratificado en el arzobispado, pues había quedado comprometido por jurar la Constitución, como señala Hamnett.¹¹⁸ Sin embargo, no he visto que se le fincara alguna responsabilidad por la supresión de la Inquisición. Por el contrario, había colaborado a su restauración inmediata, así como a la conservación y devolución de su archivo; y como era el único obispo consagrado (aunque fuera de Oaxaca) acompañó como ordinario el juicio inquisitorial contra Morelos en 1815 y presidió su ceremonia de degradación, como co-

¹¹⁵ Es el argumento de Hamnett, “Antonio de Bergosa...”, pp. 125-129, que retoman Ibarra y Quezada, “Antonio de Bergosa...”, p. 161-163.

¹¹⁶ Pastoral del 10 de junio de 1813. Reproducida en Torres Puga, *Los últimos años...*, p. 198-200.

¹¹⁷ El empeño de Bergosa de fundar un tribunal de fe, según lo disponía la Constitución de Cádiz, ha sido estudiado con detenimiento por Quezada, *¿Una inquisición constitucional...?* Se trata probablemente del único caso en todo el mundo hispánico.

¹¹⁸ Hamnett, “Antonio de Bergosa...”, p. 129, nota 27. Cita el documento 1335 del Archivo Bergosa.

rolario al auto de fe.¹¹⁹ Bergosa falleció en 1819 siendo arzobispo de Tarragona y primado de Cataluña. Había sido exonerado y reconocido por el rey con la Gran Cruz de la Orden Americana de Isabel la Católica. Había conseguido honores y mitras; pero en términos reales había sido más inquisidor que obispo.

A la luz de lo que hemos visto, Bergosa parece haber sido más inquisidor y menos reformista (desde luego, nunca “ilustrado”) de lo que se ha sugerido. Había aprendido a sostener y mantener vivo el oficio; aceptó las reformas y límites que la propia Corona imponía, pero aprovechó también las oportunidades de acción cuando se le presentaron. Durante décadas se quejó de salario y exceso de trabajo; pero sus aspiraciones estuvieron dentro del sistema inquisitorial que defendió durante más de dos décadas antes de comenzar su etapa inquisitorial. ¿Más obispo que inquisidor? No lo creo; pero la pregunta debería ser, más bien, si su carácter y experiencia de inquisidor tuvieron que ver con su actuar de obispo. La trayectoria de los tres inquisidores estudiados en este artículo es un buen recordatorio de la cercanía de la actividad inquisitorial con otros oficios eclesiásticos. Pereda había tenido una larga experiencia eclesiástica antes de ser inquisidor; Mier tuvo una presencia importante en el cabildo metropolitano antes, durante y después de su paso por la Inquisición que encabezó como su decano. Bergosa todavía tendría veinte años de intensa vida al frente de tres diócesis. Esa cercanía debería bastarnos para reflexionar sobre la presencia de la institución inquisitorial en el devenir cotidiano de la Iglesia y a proponer estudios de mayor calado, que exploren distintas vetas de la imbricación de instituciones, oficios e individuos.

Sobreviven, y es una rareza, retratos de los tres inquisidores estudiados en este capítulo. El de Juan de Mier y Villar es obra del pintor poblano José Luis Rodríguez Alconedo, según el texto de la cartela; y se conserva, en muy mal estado, al lado del altar de la iglesia que costó en su pueblo natal, Alles, en Peñamellera.¹²⁰ De Bergosa existe un óleo y un grabado; este último es el que me interesa, pues es probable que sea copia del retrato que estuvo en el tribunal

¹¹⁹ Torres Puga, *Los últimos años...*

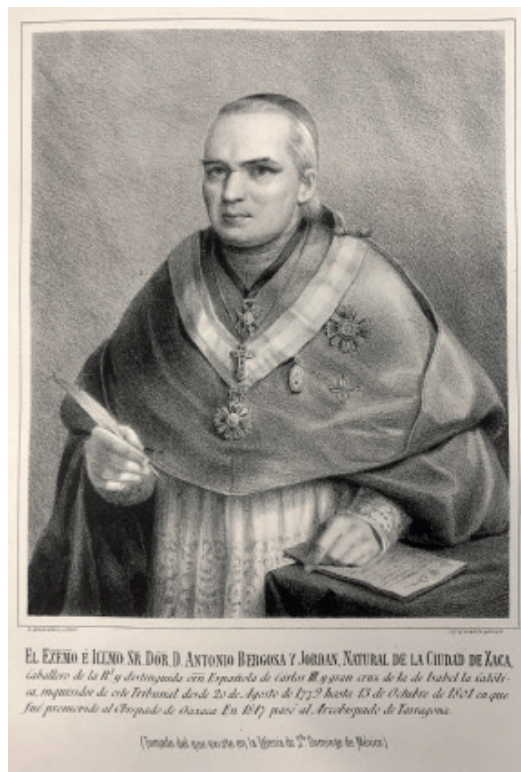
¹²⁰ Agradezco a Luis González Fernández, director de estudios en la Casa de Velázquez, su orientación para moverme en su terruño y contactar al cura, lo que resultó indispensable para fotografiar el cuadro, con el gentil auxilio de la señora Rosa, que cuida la iglesia.

de la Inquisición, cuya venera pende discretamente a la altura de su corazón. Finalmente, existen dos retratos de José Pereda y Chávez, uno de juventud y otro de vejez, pintado probablemente en sus años de inquisidor. La venera inquisitorial está ausente en el retrato de Mier y en el de Pereda, cuya vestimenta no parece distinta al de cualquier otro eclesiástico. El carácter inquisitorial, sin embargo, se revela en los puños azules cuyo uso privativo defendieron. Esos rasgos discretos del oficio parecen ser un recordatorio de la presencia poco vistosa, pero persistente, de la Inquisición en la vida cotidiana de la Iglesia novohispana.

APÉNDICE. TRES RETRATOS

1. Juan de Mier y Villar. Retrato de José Luis Rodríguez Alconedo, de acuerdo con el texto de la cartela. Tal vez sea exagerado suponer algo sobre su personalidad a partir de un retrato que conocemos. Pero tal parece que la maestría del pintor logró transmitir su carácter melancólico. La tensión de las manos entrecruzadas llama la atención. ¿La izquierda sostiene la derecha o sólo el bonete? La mirada es huidiza, algo perdida, tal vez porque casi no veía, como hay constancia en los documentos.

Se percibe una sensación de nerviosismo en el personaje, que quiere mostrarse severo y discreto. En contraste con su figura, bastante sombría (aunque puede deberse al mal estado del cuadro) destaca la escribanía de plata que evoca el lustre del oficio. La cartela es apenas legible; pero pude leer una transcripción de la misma que se guarda en el mismo lugar, en la que se indica que el autor es "José Luis Rodríguez Alconedo, académico de mérito de la Real Academia de san Carlos de México". Fotografía del autor, ligeramente retocada.



2. Antonio de Bergosa. Litografía a partir de una pintura original. Las insignias sugieren que el retrato fue en fecha tardía, probablemente al salir rumbo a España. Sin embargo, su semblante juvenil sugiere la posibilidad de que la pintura original fuese una copia de otra antigua del inquisidor, o que ésta se hubiese retocado para actualizarla. Esto explicaría también por qué viste la casulla propia de un obispo, pero sin báculo ni mitra. Porta en el pecho una banda de seda de la cual pende la venera de la real orden de Carlos III, y al cuello, sobre una cruz de esmeraldas, otra pequeña con la placa de la misma orden; a la izquierda la insignia de la Gran Cruz de la Orden Americana. Más discretas, pero presentes: la cruz de flor de lis de los dominicos, que recuerda su pertenencia a la orden de San Pedro Mártir y la venera del Santo Oficio, colocada simbólicamente a la altura del corazón.¹²¹ Francisco Sosa, *El episcopado mexicano. Galería biográfica ilustrada de los señores arzobispos de México*, México, Hesiquio Iriarte y Santiago Hernández editores, 1877, p. 214. Fotografía del autor.

¹²¹ Al respecto, véase Antonia Herradón, "Los hábitos de la Inquisición", *Libros de la corte*, Monográfico 6, año 9, 2017, pp. 124-141.



3. José de Pereda y Chávez. Retrato pintado y firmado por José de Alcívar. La pintura original se encuentra en el salón conocido como “El Generalito”, en el Colegio de San Ildefonso. El retrato lo muestra anciano, pero activo; los libros, el tintero y los pliegos en blanco parecen evocar las nuevas tareas del oficio inquisitorial. La vestimenta es propia de cualquier eclesiástico secular, pero los puños azules son un signo inconfundible de su carácter inquisitorial. La cartela recuerda la trayectoria eclesiástica de Pereda, su participación en la Real Junta de Enajenaciones y su reciente nombramiento como inquisidor de México. Agradezco a la Dirección de Patrimonio Universitario haberme facilitado una reproducción del cuadro.

LA ESPERA. JOSÉ JULIO GARCÍA DE TORRES, UN ECLESIAÍSTICO EN EL TRÁNSITO AL MÉXICO INDEPENDIENTE

LETICIA PÉREZ PUENTE

Instituto de Estudios sobre la Universidad y la Educación
Universidad Nacional Autónoma de México

La historiografía especializada en la Independencia de México a menudo se ha referido a la figura de José Julio García de Torres (1772-1831) para personificar a los miembros de grupos privilegiados y para ilustrar las opiniones y posturas políticas de realistas, viejos patriotas criollos y hasta nuevos nacionalistas guadalupanos.¹ A pesar de ello, su vida y personalidad no son conocidas y, por lo mismo, suele ser definido sólo en función de algunas de las diversas obras que dio a la imprenta a partir de 1810. De ahí que el propósito de este texto sea ofrecer una biografía de su persona, dando cuenta de su familia, carrera y obra, con el objeto de llamar la atención en el elemento de continuidad que prevaleció en ellas: la defensa de la iglesia, la religión y sus ministros.

José Julio vivió los cambios ocurridos en el paisaje de la ciudad de México, la política, la cultura y mentalidad de sus habitantes du-

¹ Muchos son los especialistas que han estudiado sus obras, entre ellos José Antonio Serrano Ortega, "El discurso de la unión: el patriotismo novohispano en la propaganda realista durante el movimiento insurgente de Hidalgo", *Estudios de historia novohispana*, núm. 14, 1994, pp. 157-177. Marco Antonio Landavazo, *La máscara de Fernando VII. Discurso e imaginario monárquicos en una época de crisis. Nueva España, 1808-1822*, México, El Colegio de México/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/El Colegio de Michoacán, 2001. Carlos Herrejón Peredo, *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834*, Zamora, El Colegio de Michoacán/El Colegio de México, 2003. David Brading, "La ideología de la Independencia y la crisis de la iglesia católica", en Alicia Meyer (Coord.), *México en tres momentos: 1810-1910-2010*, vol. 1, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2007, pp. 357-375. Jorge Traslosheros H., "Señora de la historia, Madre mestiza, Reina de México. La coronación de la Virgen de Guadalupe y su actualización como mito fundacional de la patria, 1895", *Signos históricos*, vol. 4, núm. 7, 2002, pp. 105-147; Josep Escrig Rosa, *Contrarrevolución y antiliberalismo en la independencia de México (1810-1823)*, México, El Colegio de Michoacán / Universidad de Zaragoza, 2021.

rante el último cuarto del siglo XVIII. Sin embargo, en sus estudios y empleos siguió un camino de promoción tradicional, mientras en sus publicaciones defendió los valores que hasta entonces habían definido a la élite novohispana. Siempre esperó recompensas a su lealtad, premios a su condición social y a la de su familia, así como reconocimiento a la virtud que, suponía, tenía la carrera elegida por él. Carrera que estaba a punto de llevarle a su último y más importante oficio cuando, de pronto, le sorprendió la invasión napoleónica en la península y luego el estallido del movimiento insurgente en Nueva España. Así, debió aguardar al restablecimiento del orden alterado por “los pestilentes y contagiosos aires del siglo”.

Toda la vida de José Julio, y no sólo ese momento, parece haber transcurrido siempre a la espera. Aguardó una beca colegial, grados universitarios, cátedras, un curato en la capital, el restablecimiento del orden político... Durante su larga espera se resistió a ciertos cambios, aunque debió transigir en aspectos inevitables para eludir transformaciones más profundas en aquello que para él era innegociable: la conservación de la iglesia y sus ministros.²

A ello se debe el título de este texto, pues si bien nuestro personaje coincidió con la contrainsurgencia, el tema central de mi escrito no es ésta, sino José Julio, las circunstancias que le rodearon, las decisiones que tomó a lo largo de su vida.

Las familias Gondra y García de Torres

Enfatizar la singularidad de la existencia de José Julio y la continuidad de su personalidad, obliga a hablar de su familia. Su madre se llamaba Ana Josefa de Gondra Ladrón de Guevara,³ apellidos que José Julio solía agregar a los suyos cuando era estudiante, quizá porque el primero era poco común y el segundo distinguido. No obstante, su madre fue considerada una “doncella española pobre y huérfana, destituida de todo remedio humano”. Al menos así se solían presentar a las jóvenes

² El presente texto tuvo como punto de partida el siguiente trabajo: Leticia Pérez Puente, “Carrera letrada y contrainsurgencia. La obra del rector José Julio García de Torres, 1810-1821”, en Mariano Peset (Coord.), *1810, la insurgencia de América*, Valencia, Vicerrectorado de cultura/Servei de publicacions, 2013, pp. 215-240.

³ “Méritos presentados por el doctor y maestro don José Julio García Torres y Gondra”. Archivo General de la Nación, México, Bienes Nacionales, vol. 873, exp. 67 [en adelante el archivo se citará AGN].

cuyos nombres se sorteaban para recibir los beneficios económicos de una obra pía “de casar huérfanas”.⁴ Al ganar un sorteo de este tipo, organizado en la Casa profesa de la Compañía, Ana Josefa aseguró una dote de 300 pesos.⁵ Sus desposorios los hizo en julio de 1765, dos meses antes de cumplir los 25 años, en una casa de platería a la entrada de la calle de San Francisco, esquina con la de San José el Real.

Los padres de Ana Josefa eran Pedro de Gondra y Margarita Ladrón de Guevara. Su padre fue el maestro de primeras letras que trabajó entre 1738 y, por lo menos, 1742 en el colegio de infantes de catedral.⁶ Sobre su madre poco se puede inferir, pues al parecer usaba indistintamente los apellidos Guevara y Buendía, así como su segundo nombre, Josefa. La pareja bautizó al menos a cuatro hijos, tíos de José Julio:⁷ Agustina Margarita, José Antonio Luciano y José Mariano Antonio. Este último era un jesuita expulso, que moriría en Ferrara en 1784, lector de la enciclopedia *Idea dell'Universo* y conocido por su poema *De Imagine Guadalupanensis Mexicana* y por la traducción e impresión en lengua italiana de la *Maravilla americana* de Miguel Cabrera.⁸

A cinco años de prometerse en matrimonio, esto es, en diciembre de 1770, Ana Josefa dio a luz y bautizó como María de Guadalupe

⁴ Ejemplo de ello en el sorteo realizado en el Convento de Carmelitas descalzos de la ciudad de Puebla, 8 de diciembre de 1678. Archivo del Centro de Estudios de Historia de México Carso, fondo 353, Rollo 66. Libro de cofrades de Nuestra Señora de los Remedios del Carmen de Puebla, 1603-1725. Agradezco la referencia a Jessica Ramírez Méndez.

⁵ Se trataba de la obra pía fundada por Juan Bernardes de Rivera en la Congregación de Nuestro Salvador, ubicada en la Casa profesa de la Compañía. AGN, Indiferente virreinal, 2689, exp. 7.

⁶ Acta de cabildo de 30 de enero de 1742. Archivo del Cabildo de la Catedral Metropolitana de México [en adelante ACCMM], libro 36, f. 34v. En 1746 Pedro Gondra solicitó al ayuntamiento un sitio para poner su escuela. Archivo Histórico de la Ciudad de México, Ayuntamiento, Instrucción pública en general, vol. 2475, exp. 7.

⁷ Pedro Gondra aparece al lado de Josefa Guevara, Margarita Guevara y Margarita Buendía, quien sospecho es la misma persona (Margarita Josefa Ladrón de Guevara Buendía), bautizando a: Agustina Margarita el 19 de julio de 1732; Joseph Antonio Luciano el 16 de diciembre de 1735, Joseph Mariano Antonio el 12 de septiembre de 1737 y a Anna Josefa de los Dolores el 5 de septiembre de 1740. Archivo de la parroquia de San Miguel Arcángel, libro de bautismo de españoles, vol. 6, ff. 22v, 294 y 212. Archivo de la Parroquia del Sagrario Metropolitano de México [en adelante APSMM], libro de bautismo de españoles, 1536-1746, vol. 57, f. 175v, respectivamente. Todos los registros parroquiales citados fueron consultados en el portal FamilySearch <https://www.familysearch.org>.

⁸ Véase Antonio Astorgano Abajo, “Rasgos generales de la literatura silenciada de los jesuitas mexicanos expulsos (1767-1830)”, *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, vol. 5, núm. 1, 2017, pp. 5-65. José Mariano Gondra, *Novena en honra del Santo Martyr Hipólito, patrón especialísimo de México, y abogado contra la peste. Compuesta por el Padre José Mariano Gondra, de la Compañía de Jesús*, México, Oficina de Doña María Fernández Jáuregui, 1809.

Ignacia a su primera hija. A ella seguiría, el 12 de abril de 1772, Jose Julio, cuyo tercer nombre era Ignacio; finalmente, en febrero de 1779, cuando Ana Josefa tenía 38 años, nació el pequeño Joaquín José María de Jesús Leandro,⁹ quien creció en la casa familiar, en la calle de los Medinas número 27, a unos pasos de la plaza de Santo Domingo.¹⁰

No tengo más noticias de la hermana y el hermano de José Julio. Él nunca habló de ellos, a fin de cuentas, la primera era mujer y al segundo le llevaba siete años, por lo que poco habrían podido compartir durante la niñez y adolescencia. Aunque es probable que siendo mayores convivieran, pues en 1819 José Julio dijo tener una familia numerosa que debía mantener.

Por el contrario, abundan las referencias sobre su padre, el arquitecto José Joaquín García de Torres.¹¹ Activo entre 1761 y 1811, le tocó ocupar un lugar privilegiado en la renovación urbana de la ciudad de México, cuando, pensando en la armonía de los espacios, la seguridad y la higiene, se arreglaron fachadas y dispusieron nuevas obras; se adoquinó la plaza central, se retiró la horca, la fuente y el obelisco, se iluminaron calles principales, ampliaron avenidas, adornaron paseos y delimitaron espacios públicos y privados, en función de una nueva idea de lo que debía ser la urbe.¹² Es también un momento en que los oficiales de cantería, alarifes y carpinteros fueron desplazados y subordinados a los arquitectos.¹³ En fin, cuando la arquitectura empezó a concebirse como un arte científico y complejo.¹⁴

⁹ APSMM, libro de bautismo de españoles, 1746-1819. Registro de bautismo de María de Guadalupe Ignacia, diciembre de 1770; José Julio Ignacio, 12 de abril de 1772 y Joaquín José María de Jesús Leandro, febrero de 1779, vol. 87, f. 141v; vol. 95, f. 33 y vol. 89, f. 40, respectivamente.

¹⁰ Reparos realizados a una casa perteneciente al ramo de Aniversarios de Catedral, 1781. Archivo Histórico del Arzobispado de México, Cabildo, Aniversarios de catedral, 119, exp. 46, f. 6.

¹¹ Nació el 19 de diciembre de 1739 y fue bautizado como José Joaquín Francisco, hijo de Joaquín García de Torres y María Anna Guerrero. APSMM, Libro de bautismo de españoles, vol. 57, f. 35v.

¹² Susana Avilés Aguirre y Salvador Rueda Smithers, "La ciudad incierta", en José María Espinasa y Alejandro Salafranca Vázquez (Coords.), *La ciudad de México en el arte. Travesía de ocho siglos*, México, Secretaría de Cultura, 2017, p. 106.

¹³ Ana Eugenia Reyes y Cabañas, "Las ordenanzas de arquitectura de la ciudad de México de 1735", *Boletín de monumentos históricos*. Tercera época, 2004, pp. 41-49.

¹⁴ Stéphanie Mignot, "Los pleitos legales entre arquitectos como testimonio de la mentalidad gremial, siglos XVII y XVIII", en Montserrat Galí Boadella (Coord.), *El mundo de las catedrales novohispanas*, México, ICSYH "Alfonso Vélaz Pliego"-BUAP, 2002, pp. 49-68.

Dentro de ese ambiente de renovación, José Joaquín llegó a ser uno de los cinco arquitectos más importantes de la ciudad, debido al número de obras que tuvo a cargo.¹⁵ Apenas creada la Academia de San Carlos, en 1781, cuando él contaba con 42 años, fue nombrado maestro mayor, veedor y uno de sus primeros académicos de mérito. En 1785 hizo la cúpula y actual fachada de la iglesia de San Lorenzo y levantó la planta inferior del colegio de San Pedro y San Pablo.¹⁶ Conocidos son sus proyectos para la reconstrucción de la fachada principal, las torres y cúpula de la catedral metropolitana y el del edificio del Real tribunal y cárceles de la Acordada.¹⁷ Se conservan sus planos para el proyecto de reconstrucción del Real Palacio de Chapultepec y,¹⁸ entre otros, el de dos plantas de la construcción de la casa del marquesado del Valle.¹⁹ Además de esas obras, de ordinario se hacía cargo de trabajos menores para iglesias, conventos, colegios y hospitales y también trabajó en diversas ocasiones como perito de particulares y para la curia eclesiástica, realizando avalúos.²⁰

José Joaquín pertenecía a una pequeña comunidad que se fortaleció conforme rediseñaba la ciudad, se involucraba en los nuevos servicios y estrechaba lazos familiares. Su padre, Joaquín García de Torres, abuelo de José Julio, también era arquitecto.²¹ Se había examinado en

¹⁵ Sobre el lugar que ocupó en el conjunto de arquitectos de la época: Sonia Lombardo Ruíz, "La construcción y los constructores: metodología en el estudio de los estilos arquitectónicos de la ciudad de México (1780-1805)", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 46, 1976, pp. 71-79.

¹⁶ Juan Artigas B. y Martha Fernández, *Arquitectura Religiosa de la Ciudad de México Siglos XVI al XX*, México, Secretaría de Cultura del Distrito Federal, 2004, p. 244. "Joseph Joaquín García de Torres, Colegio de San Pedro y San Pablo", 1785. AGN, Mapas, planos e ilustraciones, 4375, vol. 2, f. 296. Rafael R. Fierro Gossman, *Templo del colegio máximo de San Pedro y San Pablo. Museo de la luz. 400 años e historia*, México, Dirección General de Divulgación Científica-UNAM, 2003, pp. 49-53.

¹⁷ Sobre el concurso y planos para la obra en la catedral AGN, Obras públicas, vol. 34, exp. 1, ff. 100-132. Sobre el proyecto para la Acordada: Hugo Arciniega, "Los palacios de Themis", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 22, núm. 76, 2000, pp. 143-178.

¹⁸ Archivo General de Indias, MP-México, 406 [en adelante el archivo se citará AGI].

¹⁹ "José Joaquín García de Torres. Casa del Marquesado del Valle", 1774. AGN, Mapas, planos e ilustraciones, 388, exp. 55, ff. 3-5.

²⁰ AGN, Obras públicas, 77, vol. 3, exp. 1, ff. 11-17. Xavier Moyssén, "Los arquitectos de México y el monopolio de la cal en 1794", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 4, núm. 4, 1971, pp. 151-162. Existen diversas constancias de sus actividades como valuador en Manuel Antonio Valdés (Ed.), *Gazetas de México, compendio de noticias de Nueva España desde principios de 1784, dedicadas al Exmo. Señor don Matías de Galvez*, México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1809 [en adelante se citará *Gazeta de México*].

²¹ La abuela paterna de José Julio era María Anna Guerrero y Santa Cruz, casada con Joaquín García de Torres el 18 de agosto de 1739 [AFSMM, Libro de matrimonio de

el arte de la arquitectura en 1743, fue miembro de la junta que evaluó los proyectos de ampliación del sagrario;²² se desempeñó como maestro del Juzgado de capellanías y obras pías y, como tal, firmó diversas obras, por haberlas intervenido o administrado. En 1776 aún seguía activo, pues ese año José Joaquín declaró que su papá y él se habían “entretenido en la construcción de templos en esta capital”.²³

Los García de Torres estaban emparentados con la familia de arquitectos Iniesta Vejarano y Durán.²⁴ Ildefonso Iniesta, quien fue testigo de las nupcias de José Joaquín,²⁵ es conocido, entre otras obras, por la de San Felipe Neri el Nuevo y el templo de la Santa Veracruz.²⁶ También trabajó junto a Francisco Antonio Guerrero y Torres, autor de la capilla del Pocito en el Santuario de Guadalupe y de *Máquina fácil para apagar cualquiera incendio, sacada del tomo I de la Real Academia de las Ciencias de París*.²⁷ Con él José Joaquín remodeló la casa del duque de Terranova, elegida entre diversas construcciones, para ser demolida y vuelta a edificar “con arte y perfección”.²⁸

españoles 1575 a 1815, vol. 19, f. 171v.]. Este ahora es conocido por su plano de la plaza mayor de la ciudad de México publicado por Alberto María Carreño, “La plaza mayor de México a mediados del siglo xvi”, *Divulgación histórica revista mensual ilustrada*, vol. 1, núm. 11, 1940, pp. 505-511.

²² La junta sobre el empedrado se reunió en 1749. De su autoría es un dibujo del empedrado del cementerio y atrio, 1760. ACCMM, Correspondencia, lib. 8. “Reconocimiento de las calles de la ciudad e informe”, AGN, Policía, vol. 1, exp. 18, ff. 189, 203v.

²³ Citado por Glorinela González Franco, “El arquitecto Ildefonso de Iniesta Vejarano y Durán y su familia”, *Boletín de monumentos históricos. Tercera época*, núm. 4, 2005, pp. 55-74.

²⁴ Glorinela González Franco, “Un arquitecto novohispano. Ildefonso de Iniesta Vejarano y Durán (1716-1781)”, *Boletín de monumentos históricos. Segunda época*, núm. 11, 1990, p. 8.

²⁵ Se casó con Ana Josefa el 28 de julio de 1765, en la capilla de Nuestra Señora de Loreto, de la iglesia del Colegio de San Gregorio. APSMM, libro de matrimonios de españoles, 1575 a 1815, vol. 28, f. 32v.

²⁶ G. González Franco, “El arquitecto Ildefonso”, 2005, p. 57. Entre otras obras, José Joaquín firmó al lado de Ildefonso Iniesta el plano de “Colegio para doncellas indígenas en el Santuario de Nuestra Señora de los Remedios”, 1781. AGN, Mapas, planos e ilustraciones, 260.2 y AGN, *Historia*, vol. 98, f. 87.

²⁷ Gabriel Loera Fernández, “Francisco Antonio Guerrero y Torres, arquitecto y empresario del siglo xviii”, *Boletín de monumentos históricos. Primera época*, núm. 8, 1982, pp. 61-84. Ana Lorenia García Martínez, “La vanguardia americana. Tradición arquitectónica novohispana y modelos importados en la arquitectura de la segunda mitad del siglo xviii: el caso de la iglesia de Nuestra Señora de Loreto”, tesis de maestría, México, Posgrado en Historia del Arte, UNAM, 2005, p. 131. Entre otras obras, José Joaquín firmó al lado de Guerrero y Torres el “Plano de tres casas en la calle de la Profesa”, 1771. AGI, México, 273 y AGI, México 227.

²⁸ AGI, México, 277. Véase el “Alcance y contenido” del legajo.

De igual forma, conoció a Manuel Tolsá, con quien le tocó evaluar un desastre en la casa de moneda.²⁹

Así, José Julio formó parte de una familia de letrados que aseguraba su sustento con el trabajo cotidiano. Su abuelo materno como maestro de primeras letras y el paterno como arquitecto, al igual que su padre. Más importante aún fue que la niñez y juventud de José Julio transcurrió en un ambiente de ideas y edificios en plena transformación. Lo tenía todo para ser arquitecto: ascendencia, prestigio, vínculos, una buena posición económica..., no obstante, fue llevado a romper con el modo de vida familiar. No asistiría a la Academia de San Carlos, sino al seminario conciliar y, en marcado contraste con la prestigiada carrera de su papá, él sería clérigo. A pesar de ello, su vida transitó por los edificios levantados y remodelados por su familia y amigos: San Ildefonso, el seminario, la universidad, muchos de aquellos templos de la capital donde su padre y su abuelo se entretenían construyendo y, finalmente, la Colegiata de Guadalupe. Además, su padre siempre estuvo presente a lo largo de su vida, respaldando su carrera y vigilando sus pasos como si fuera su único hijo o deseara subsanar el haberse separado de él cuando apenas tenía ocho años, pues entonces José Julio fue internado en un colegio.

De seminarista a doctor universitario

La infancia y adolescencia de José Julio estuvo protegida por las instituciones eclesiásticas, pues fue apartado del seno familiar desde muy temprano. En 1780, un año después del nacimiento de su hermano José María, fue llevado a vivir a San Ildefonso donde, pagando colegiatura, ocupó una de las dos becas destinadas al estudio de la gramática latina; luego cursaría cuatro años de filosofía en el mismo colegio hasta graduarse de bachiller en Artes (filosofía).³⁰ En 1787 ingresó al seminario conciliar, también como estudiante de paga, don-

²⁹ "Expediente que contiene la documentación relativa al desplome del techo que cubría los hornos de vidrio del Real Apartado", 2 de septiembre de 1806. AGN, Casa de moneda, vol. 81, exp. 20, ff. 289-425.

³⁰ Cursó la gramática de 1780 a 1783, pagando 120 pesos anuales, lo que le aseguró vivienda, alimentación y cursos en las aulas del colegio, y cursó artes de 1784 a 1787. Mónica Hidalgo Pego, *Reformismo borbónico y educación. El colegio de San Ildefonso y sus colegiales (1768-1816)*, México, IISUE-UNAM, 2010, pp. 118-120.

de adquirió el resto de su formación escolar, consistente en cuatro cursos de derecho canónico.³¹

Mientras terminaba sus estudios, se realizaron en toda Nueva España las fiestas para celebrar la exaltación al trono de Carlos IV. Espectáculos ecuestres, iluminaciones, procesiones, mascaradas y comedias se organizaron desde el 27 de diciembre de 1789 hasta febrero de 1790, continuando las fiestas taurinas en algunas provincias por lo menos hasta el mes de junio, en demostración de amor y fidelidad al nuevo monarca.³² En ese entonces, el papá de José Julio tuvo la suerte de ganar el levantamiento y administración de una plaza de toros, convirtiéndose en su asentista.³³ Es probable que fueran suyas las corridas iniciadas a principios de diciembre de 1790 en la plazuela de San Lucas, adornada “con las mismas perspectivas que tuvo el de las fiestas reales”, con ganado sobresaliente y diestros lidiadores.³⁴

Con ingresos extraordinarios en casa, José Julio acudió a la Real universidad para adquirir los grados de licenciado y maestro en Artes en 1793, cuando ya contaba con veintiún años. En ese entonces también se estrenó como orador en su primera prédica pública, al dictar la oración acostumbrada en la misa solemne del día de San Lucas, para festejar el inicio de clases de la universidad.³⁵ Además, revalidó sus cuatro cursos de cánones del seminario, se inscribió al quinto que le pedía la universidad y realizó las actividades académicas necesarias para obtener el grado de bachiller en cánones en 1794. Para el grado de licenciado en esta facultad José Julio debía cumplir con cuatro años de pasantía dedicados al estudio y presentar un examen.

Mientras esperaba a que transcurriera su pasantía, 1794 a 1797, se ordenó de diácono y participó en los concursos de oposición de

³¹ “Relación de los méritos y ejercicios literarios de Don José Julio García de Torres y Gondra”, 2 de julio de 1794. AGN, Ramo Universidad, vol. 131. Es muy probable que al finalizar sus cursos de cánones en el seminario presentara un acto académico que diera origen a su primera publicación: *De Rebus Matrimonii, Materiam Pertinentibus*, tesis impresa en México por Felipe de Zúñiga y Ontiveros en 1789 y que hoy se custodia en la biblioteca del colegio de San Francisco Javier de Tepotzotlán.

³² *Gazeta de México*, 2 de febrero de 1790, pp. 18-19; sobre fiestas en Durango 23 de marzo de 1790, p. 43 y sobre las fiestas en Veracruz 1 de junio de 1790, pp. 95-97.

³³ Fianza por la plaza para lidiar toros y para las galas de toreros, 1790. AGN, Indiferente virreinal, 6389, exp. 95. “José Joaquín García de Torres solicita se le admita el valor del remate de una plaza de toros”, 1791. AGN, Vínculos y mayorazgos, vol. 95, exp. 2, f. 30. “Pleito entablado por García de Torres”, 1791. Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal, Colonia, 49, exp. 7, f. 8.

³⁴ *Gazeta de México*, 7 de diciembre de 1790, p. 223.

³⁵ *Gazeta de México*, martes 29 de octubre de 1793, núm. 60, p. 585.

diversas cátedras en la Universidad: Clementinas, prima y vísperas de Cánones y la temporal de Filosofía. En realidad, no tenía muchas oportunidades de ganar una cátedra, pues en esas contiendas académicas solían darse cita licenciados, maestros y doctores, miembros del cabildo de la catedral o de las órdenes religiosas, fiscales y oidores de la real audiencia o el santo oficio. Su intención, como la de muchos otros jóvenes, era la de darse a conocer haciendo gala de sus habilidades, al contender al lado de versados doctores con sobrada práctica en el mundo de las oposiciones.

Él ya conocía este tipo de ejercicios, pues en el seminario había concursado para ser catedrático de Gramática y Artes,³⁶ pero la universidad era una comunidad distinta a la que estaba en proceso de unirse. Además, debía demostrar su dedicación al estudio durante los años de pasantía. Por ello, también en ese tiempo fue sustituto de algunos catedráticos en sus ausencias y vacaciones.³⁷

En ese entonces José Julio seguía viviendo en el seminario conciliar. En teoría debió dejar el colegio en 1793 al terminar sus cursos, sin embargo, en ese año concursó y ganó una de las becas destinadas a quienes aspiraban al sacerdocio, por lo que continuó recibiendo alojamiento y alimentación mientras se ordenaba.³⁸

Estando en el seminario fue llamado por la Inquisición como declarante en dos denuncias. La primera, levantada en 1794, fue en contra del seminarista Pastor Morales, quien fue acusado de expresarse a favor del regicidio y de los franceses en las reuniones informales que se organizaban en el colegio. En ese entonces, a consecuencia de la guerra entre la coalición de monarquías europeas y la convención francesa, el virrey encargó a los tribunales regios y a la Inquisición contribuir a reafirmar los valores hispánicos, tratando de evitar el contagio de las máximas francesas entre la población. De ahí que muchos denunciaran a los habladores en materia de franceses o que parecían estar contagiados por la revolución.³⁹

³⁶ "Relación de los méritos y ejercicios literarios de Don José Julio García de Torres y Gondra", 8 de febrero de 1809. AGN, Ramo Universidad, vol. 131.

³⁷ Fue sustituto de la cátedra temporal de Clementinas por dos meses y de la de prima de cánones por un año y tres meses. "Relación de los méritos...", 8 de febrero de 1809. AGN, Ramo Universidad, vol. 131.

³⁸ Agradezco a Rafael Castañeda García el documento "Visita del Seminario Real y Conciliar de esta capital", 1816. AGI, México, 2700.

³⁹ Gabriel Torres Puga, *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Miguel Ángel Porrúa, 2004, p. 25.

En ese contexto, y seguramente guiado por el temor, José Julio trató de insinuar que él no había sido partícipe de las conversaciones ni conocía bien a los seminaristas inculpadados. Sin embargo, en los dichos de quienes fueron llamados a declarar se menciona su nombre en diversas ocasiones. Así, consta que estuvo presente cuando los acusados hablaban de las máximas aprobadas por los franceses y de cómo su gobierno era el más útil para la felicidad de los pueblos, cuando se discutía sobre Voltaire, cuando se llamó peruétano al rey y pícaro al papa y cuando se argumentaba sobre la deposición del rey de Francia. Al respecto, José Julio declaró haber oído decir a un seminarista que: “los reyes habían tenido su origen por un pacto con los vasallos [...] porque los gobernasen y cuidasen de su felicidad, y que faltando esto, [...] tenían potestad para deponerlos”.⁴⁰ Idea que muy probablemente recordaría años después.

Así, José Julio participaba en las tertulias donde, entre otros temas, quizá de carácter teológico, los “escolarcillos de la moderna filosofía” discutían sobre las ideas republicanas, el regicidio, la infalibilidad del papado, “guiados por su genio juvenil y la vanidad de reconocerse como los mejor preparados”.⁴¹

La otra denuncia levantada al año siguiente fue contra el canónigo de catedral José Mariano Beristáin, por haber adornado su balcón durante el novenario de Guadalupe, haciendo uso de las sagradas escrituras para elogiar a Manuel Godoy.⁴² Gabriel Torres Puga, quien estudió el episodio, lo enmarca en un ambiente de confrontación entre el catolicismo criollo guadalupano y quienes, como Beristáin, respaldaban la visión imperial borbónica y pretendían fortalecer el sentimiento de nacionalidad hispánica en ambos lados del Atlántico.⁴³

En efecto, es probable que en la participación de José Julio en ese episodio hubiera orgullo criollo y, sobre todo, repulsa hacia el canó-

⁴⁰ AGN, Inquisición, 1361, exp. 1, ff. 4-5. Agradezco a Moisés Alberto Jiménez el haberme facilitado la transcripción del expediente.

⁴¹ Moisés Alberto Jiménez Alonso, “De seminaristas comunes ante el Santo Oficio (1793-1795). Posibles acercamientos a la ilustración novohispana”, artículo en preparación. Del mismo debe verse: “Pastor Morales: vida y opiniones de un seminarista ilustrado”, tesis de licenciatura en Historia, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2016.

⁴² Gabriel Torres Puga, “Beristáin, Godoy y la Virgen de Guadalupe. Una confrontación por el espacio público en la Ciudad de México a fines del Siglo XVIII”, *Historia mexicana*, vol. 52, núm. 1, 2002, pp. 57-102; José Carlos Rovira, “El bibliógrafo Beristáin en una contienda poética desde los balcones a fines de 1796”, *Anales de literatura española*, núm. 13, 1999, pp. 195-210.

⁴³ G. Torres Puga, “Beristáin, Godoy y la Virgen”, 2002, p. 56.

nigo que había regresado a México con el favor y la protección de la metrópoli.⁴⁴ De ahí que, a diferencia de la declaración en contra del seminarista, en este nuevo caso José Julio pareciera declarar sin demasiada precaución ni temor. No tuvo problema en decir que había platicado sobre los versos del balcón de Beristáin con distintas personas, ni que había formado una colección de los versos publicados en respuesta a los de Beristáin, mostrando uno y ofreciéndose a llevar el resto al tribunal al día siguiente.

Además de ello, la participación de José Julio podría también leerse como un actuar en complicidad con algunos miembros de la corporación a la que deseaba integrarse. Aunque aún vivía en el seminario, apenas un mes antes de su declaración ante el tribunal se había estrenado en la política universitaria como consiliario y, por tanto, como nuevo miembro del claustro pleno de la Real Universidad.⁴⁵ Allí se hizo colega del también consiliario recién nombrado, Ramón Casaus, dominico peninsular y años después arzobispo de Guatemala, a quien se le atribuyó el dicho de que Beristáin había “pasado de canónigo a barbero”. De igual forma, en el claustro coincidió con Pedro Gómez de la Cortina, natural de Salarzón en Cantabria, a quien ya conocía pues había sido catedrático de Artes en el seminario en 1793.⁴⁶ Este fue mencionado en el proceso por el mismo José Julio, pues según él, también había copiado los textos del balcón de Beristáin.

Durante estos años de pasantía, veo a José Julio como al hijo de un arquitecto social y económicamente acomodado, un seminarista opinante de la política y los temas del momento, en pleno proceso de búsqueda de un lugar propio dentro del mundo letrado y a punto de escuchar con claridad su vocación.

Su pasantía terminaría en 1796, pues existía la posibilidad de reducirla de cuatro a tres años, probando dignidad personal, suficiencia de ingresos, nobleza, instrucción y haber leído o haber sido sustituto en cátedras, con lo cual cumplía José Julio. Así, ese año presentó en la universidad testimonio de sus grados previos y su ordenación

⁴⁴ De hecho, dieciséis años después acusaría a Beristáin de ser un presumido de afectado patriotismo. José Julio García de Torres, *El vindicador del clero mexicano a su antagonista B*, México, Manuel Antonio Valdés, 1812, p. 14., en nota al pie.

⁴⁵ J. J. García de Torres, *El vindicador del clero*, 1812, p. 780.

⁴⁶ Motenehuáztin Xochitiotzin Ortega, “El periodo colonial de la cátedra de Artes del Seminario Conciliar de México, 1701-1821”, en María de Lourdes Alvarado y Leticia Pérez Puente (Coords.), *Cátedras y catedráticos en las universidades e instituciones de educación superior en México. I La educación colonial*, vol. 1, México, ISUE-UNAM, 2008.

como diácono, lo cual le constituía en dignidad. Esta calidad la reforzó dando información sobre su abuelo y su padre, gracias a los cuales “gozaba de todos los fueros, privilegios y excepciones de noble hijo Dalgo”. También dijo que su padre poseía fincas y bienes más que regulares y gozaba de “renta superabundante”. Quizá no exageraba, pues en 1794 su papá se vio obligado a rechazar un proyecto de la ciudad, debido a la sobre carga de trabajo. En ese entonces declaró tener a su cargo unas casas en las calles de Tacuba y los Remedios, pertenecientes al convento de Santa Clara y al de Santa Isabel; la obra del Colegio de Doncellas en el Puente de Villamil; la Real Universidad y sus fincas; una casa en la Tlaxpana, del señor deán; otra en la calle de San Felipe de Jesús y la iglesia principal del santuario de la Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe.⁴⁷ Además, aún no concluía con la remodelación de los templos de Santa Cruz y la Soledad.⁴⁸

El mismo José Julio dijo tener una capellanía en propiedad, con un principal de 4,000 pesos; dos de sus testigos probaron que poseía libros propios sobre sagrados cánones y el secretario de la universidad hizo constar que había sido sustituto en la cátedra de prima de cánones.⁴⁹ Así, en agosto de 1796, financiado por su padre, se graduó de licenciado en cánones, con una tesis dedicada a San Fernando, y en diciembre se doctoró con un párrafo a la guadalupana.⁵⁰

Para el grado de doctor no se hacía defensa académica ni dictaban lecciones ante un tribunal. Sólo se requería tener el dinero suficiente para sufragar los gastos de la ceremonia, los derechos del grado y las propinas de los doctores que acompañaban a la graduación, pues era “pura pompa, simulacro de disputa, majestuosidad y viejas costumbres académicas”.⁵¹ Los gastos del grado corrieron a cargo de su

⁴⁷ “Declaraciones ante don Bernardo de Bonavia”, 1794. AGN, Obras públicas, vol. 3, exp. 1, fs. 11-17.

⁴⁸ Candy E. Ornelas Méndez, *Inventario del Archivo Parroquial de Santa Cruz de la Soledad, Ciudad de México*, arzobispado de México, México, ADABI, 2013, p. 17.

⁴⁹ Es decir, había leído en lugar del catedrático titular durante los dos últimos meses del curso. “Autos hechos para el grado de licenciado y doctor en sagrados cánones del maestro en artes D. José Julio García de Torres y Gondra” 1796, AGN, Ramo Universidad, vol. 272, f. 232-248. [En adelante el ramo se citará RU] Sobre su capellanía AGN, Bienes Nacionales, vol. 1545, exp. 29.

⁵⁰ *Mariae Virgini. Patriae et gentis in guadalupana imagine, firmissimo praesidio solatio sempiterno, cujus amore máximo idolatria erroribus extinctis, pacis vinculum charitatem religionem, fidem bonaque universa sorte fortunatissima gloriamur adepti.* AGN, RU, vol. 272, fs. 232-248.

⁵¹ Mariano Peset Reig, “El levantamiento de Hidalgo y la universidad de México”, en Marta Terán y Norma Páez (coords.), *Miguel Hidalgo: ensayos sobre el mito y el hombre* (1953-

padrino, el vizcaíno Antonio de Basoco y Castañiza, para quien había trabajado su padre haciendo avalúos y planos.⁵² Se trataba de un vecino muy distinguido en México, que había recibido en 1789 el título de caballero de la real orden de Carlos III, fue miembro de la cofradía de Aránzazu, prior del Consulado, alcalde, regidor y síndico del ayuntamiento de la capital,⁵³ nombre prestigiado que José Julio incluiría en su colección de méritos, pues aparecía impreso junto al suyo en la tesis.

Finalmente, aquel mismo año de 1796 se matriculó en el primer curso de la facultad de leyes. Ya lo había hecho tres años antes, en 1793, pues con el grado de bachiller en cánones podía obtener el de leyes tomando tan sólo dos cursos en esta facultad.⁵⁴ Eso hacían muchos estudiantes para tener la opción de trabajar en el foro civil o en el eclesiástico, sin embargo, José Julio nunca concluyó. En 1793 seguramente dejó el estudio de leyes para optar por la beca del seminario destinada a su ordenación, mientras que en 1796 su renuncia pudo deberse a que, tras ciertas dudas, finalmente reafirmó su decisión de convertirse en sacerdote y, en particular, canónigo de la Colegiata de Guadalupe.

En espera del premio a la virtud

En efecto, una vez graduado de doctor, José Julio envió a Madrid su relación de méritos con la esperanza de que el rey le otorgara una prebenda en la colegiata de Guadalupe.⁵⁵ Mientras esperaba que el premio a su virtud llegara, se ordenó como sacerdote y, poco después, volvió a tener la oportunidad de ostentar sus letras.

En esa ocasión dictó en la catedral un elogio fúnebre en memoria de los militares españoles difuntos, sermón que le imprimió al año

2003), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Fundación Mapfre Tavera, 2004, p. 198 pp. 195-210.

⁵² Medidas de una casa en la Ribera de San Cosme, 1778. AGN, Mapas, planos e ilustraciones, 906. Ver AGN, Tierras, vol. 1012, exp. 3, f. 53.

⁵³ "Expediente de pruebas del caballero de la orden de Carlos III, Antonio de Basoco y Castañiza Laiseca y de Larrea...", Archivo Histórico Nacional, Madrid, Estado-Carlos III, exp. 345. En 1811 Fernando VII crea el título nobiliario de conde de Basoco para otorgárselo a este personaje el 7 de febrero de 1811 (Real Despacho de 1 de mayo de 1811).

⁵⁴ Juan Palafox y Mendoza, *Estatutos y constituciones reales de la Imperial y Regia Universidad de México*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1668, constituciones 250-252.

⁵⁵ La relación de méritos en AGN, Bienes Nacionales, vol. 873, exp. 67.

siguiente, en 1798, el brigadier don Antonio Bonilla.⁵⁶ Éste era secretario general de las provincias internas y coronel del Regimiento de Dragones de México,⁵⁷ cuerpo de milicianos donde los criollos adinerados encontraron un espacio para erigirse como grupo de poder en las distintas regiones.⁵⁸ Es muy probable que el padre de José Julio hubiera invitado al brigadier a financiar la publicación del elogio fúnebre, pues entre 1795 y 1797 había trabajado en las reparaciones del cuartel de inválidos de palacio, un recogimiento destinado a los militares ancianos e incapacitados durante el servicio al rey, cuyo buen funcionamiento era del interés de toda la milicia, la cual seguramente aplaudió su reparo.⁵⁹

Ese tipo de sermones se predicaba anualmente en catedral en presencia del virrey, con el objeto de estimular el espíritu militar del ejército y promover la solidaridad de los reinos del imperio en una misma causa.⁶⁰ Beristáin se había estrenado también en el púlpito metropolitano con un elogio de este tipo, el cual enseguida dio a la prensa y reimprimió al final de su vida con otras oraciones y sermones similares.⁶¹ Lo señalo porque, a pesar de que entre José Julio y Beristáin los encuentros desagradables serían una constante, las acciones de Beristáin fueron determinantes en la vida de José Julio.

A diferencia del texto de Beristáin, donde se alentaba a los españoles americanos a destruir Francia, nación sacrílega y soberbia,⁶² José Julio se propuso elogiar en su sermón a los militares que supieron enlazar los derechos de Dios y sus ministros con los de la soberanía: “nuestros piadosos militares adquirieron un nombre inmortal

⁵⁶ José Julio García de Torres, Elogio fúnebre que en las honras que anualmente se celebran en la santa Iglesia metropolitana de México a la memoria de los difuntos militares de España dixo el día 14 de noviembre de 1797 el Dr. y Mro. D. Joseph Julio García de Torres [...]. Dalo a luz el señor brigadier don Antonio Bonilla, a quien lo dedica el autor, México, Mariano José de Zúñiga y Ontiveros, 1798.

⁵⁷ *Gazeta de México*, “empleos”, del 7 de diciembre de 1790, p. 223.

⁵⁸ Sobre el brigadier Bonilla: AGI, Estado, núm. 76. Sobre el Regimiento de Dragones: Adriana Fernanda Rivas de la Chica, “Ignacio Allende: una biografía”, tesis de licenciatura en Historia, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2008.

⁵⁹ “Reparaciones al cuartel de inválidos”, 1795 y “Reclamo de pago por reparaciones”, 1796. AGN, Obras públicas, vol. 9, exp. 9 ff. 262-291 y exp. 11, ff. 309-324. Sobre la institución, véase: Fernando Puell de la Villa, *Historia de la protección social militar* (1265-1978). *De la ley de Partidas al ISFAS*, Madrid, Instituto social de las fuerzas armadas, 2008.

⁶⁰ C. Herrejón Peredo, *Del sermón al discurso*, 2003, pp. 254-255.

⁶¹ José Toribio Medina, *La imprenta en México* (1539-1821), t. 1, México, UNAM, 1989, p. 255. Los sermones de Beristáin, en núm. 11025.

⁶² G. Torres Puga, “Beristáin, Godoy y la Virgen”, 2002, p. 65.

en sus empresas [...], en tanto éstas fueron dirigidas por la religión y se conservan en la memoria de la Iglesia".⁶³ Esta idea se repetiría en varios de sus textos dados a la imprenta, haciendo un reconocimiento a la religión y a quienes, como él, la eligieron por forma de vida y motivación de sus esfuerzos. "En nuestros corazones permanecerá indeleble la memoria de Cortés", escribió Jose Julio, pues el objetivo de su empresa fue "plantar en estas tierras aún más la cruz de Jesucristo que los estandartes españoles".⁶⁴

En estos años de espera de una respuesta de Madrid a su relación de méritos, José Julio concursó por una canonjía de oposición en la colegiata, quizá también por una prebenda en la metropolitana, pues en alguna ocasión se presentó asimismo como opositor a canonjías, pero nunca ganó un concurso, más que aquél que le permitió vivir en el seminario.⁶⁵ Así, a falta de canonjías, cátedras universitarias y de la respuesta del rey, debió optar por ser cura. Ello sería más sencillo, pues su padre y su abuelo eran muy bien conocidos en catedral y en palacio virreinal. De hecho, apenas en 1798 se había encargado a su papá revisar y aprobar los gastos realizados por el maestro mayor Ignacio de Castera, para la reparación de la vivienda del virrey Azanza.⁶⁶

Su primera parroquia fue la del Real de Zacualpan, a donde fue en 1799, cuando contaba con 34 años. Ésta la sirvió como interino, es decir por nombramiento del arzobispo y sin que mediara concurso de oposición. Tres años después lo mandaron a Cuautzingo, luego al Real de Pachuca, donde también fue juez eclesiástico, y de ahí a Ocoyoacác, siempre como ministro temporal. En su relación de "méritos y ejercicios literarios", tan sólo se refiere a sus actividades como cura en un par de párrafos; dijo haber servido aquella última parroquia con el celo y desinterés propio de su ministerio y se jactó de haber comprado alhajas de plata y de sus buenos servicios para dotar de rentas a la iglesia de Zacualpan.⁶⁷

Ahora bien, en 1804 José Julio pudo regresar a la ciudad de México para retomar el camino de los méritos literarios y, quizá pensó, abreviar la espera. En ese entonces su familia se encontraba en buena

⁶³ J. J. García de Torres, *Elogio fúnebre*, 1798, p. 5.

⁶⁴ J. J. García de Torres, *Elogio fúnebre*, 1798, p. 19.

⁶⁵ Así lo declaró en 1796. ANG, RU, vol. 272, ff. 232-248.

⁶⁶ AGN, Obras públicas, 1798-1803. vol. 24, exp. 2, ff. 16-85.

⁶⁷ Sobre las parroquias ocupadas, L. Pérez Puente, "Carrera letrada y contrainsurgencia", 2013. Relación de los méritos y ejercicios literarios de don José Julio García de Torres y Gondra, 8 de febrero de 1809. AGN, Universidad, vol. 131.

posición económica, pues a raíz del terremoto de marzo de 1800, José Joaquín había realizado, junto a otros arquitectos, informes de daños y valuaciones de edificios en toda la capital y atendido cuarteaduras simples y de riesgo, derrumbes totales, roturas de cañerías y desperfectos de todo tipo,⁶⁸ lo que seguramente reportó a los maestros de arquitectura nuevos ingresos extraordinarios.

Al llegar a la capital, José Julio tuvo la oportunidad de celebrar en catedral la fiesta de la asunción de María y de involucrarse con la Congregación de clérigos oblatos, fundada por el nuevo arzobispo Javier Lizana y Beaumont (1802-1815).⁶⁹ Además, al año siguiente, en 1805, el arzobispo le dio la parroquia de Salto del Agua. Si bien ésta tenía una renta modesta, se encontraba en la capital y gozaba de muchas indulgencias, pues estaba agregada a la iglesia de San Juan de Letrán de Roma. Como interino de esa parroquia predicó en la iglesia de la Santísima Trinidad una "Oración eucarística..."⁷⁰ para celebrar el aniversario de los oblatos, publicada al año siguiente por la misma congregación y dedicada al arzobispo; luego, el 11 de mayo de 1806 predicó el sermón moral en los ejercicios espirituales de la congregación.⁷¹ Su participación en esa asociación solidaria de clérigos seculares, más que hablar de su identificación con el conjunto de la clerecía, parece ocupar un lugar entre las actividades públicas que pensaba abonarían a su carrera camino a la colegiata de Guadalupe.

Es probable que en ese entonces la familia de José Julio se viera obligada a dejar la casa de la calle de Los Medina, pues entre 1805 y 1809 la cédula de Consolidación afectó a las instituciones eclesiásticas y a todos los que dependían de sus capitales e inmuebles. No obstante, el nuevo domicilio, en la calle de la Canoa, sólo estaba a una cuadra

⁶⁸ "La junta de policía y jueces de cuarteles mayores de la ciudad determinan los daños causados por el temblor del 8 de marzo", 1800, AGN, Obras públicas, vol. 6, exp. 16, ff. 290-336. También había sido parte de las juntas organizadas después del temblor de 1768, junto a su amigo Antonio Guerrero y Torres.

⁶⁹ AGN, Clero regular y secular, vol. 159, exp. 12, f. 355. La creación de esta asociación de clérigos formaba parte un proyecto del arzobispo Lizana centrado en la predicación y las obras de misericordia, la atención de enfermos, presos y pobres. Se trataba de una "especie de falange de voluntarios que fueran los primeros realizadores de su plan". C. Herrejón Peredo, *Del sermón al discurso*, 2003.

⁷⁰ José Julio García de Torres, Oración eucarística que en la solemnidad con que la V. Congregación de eclesiásticos oblatos celebró el aniversario primero de su fundación y dio gracias al todo poderoso por los beneficios recibidos, México, D. Mariano de Zúñiga y Ontiveros, 1806.

⁷¹ *Diario de México*, t. 1, núm. 13, p. 49 y t. 3, núm. 223, p. 27.

del anterior y más cerca de catedral. Además, su padre entró a trabajar para la Renta del Tabaco como administrador y valuador de los bienes de la antigua fábrica de puros y cigarros.⁷²

Así, luego de haberse proclamado a José Bonaparte rey de España e Indias, en el segundo semestre de 1808, José Julio volvería a los claustros universitarios. Allí buscaría, junto a aquellos que consideraba sus pares, un espacio para poner de manifiesto su postura frente a esas alarmantes noticias y, seguramente, argumentar sobre las disputas entre la Real Audiencia y el ayuntamiento de México e Iturrigaray sobre si debía o no crearse una junta en representación del reino. Es decir, regresó a la universidad en un momento en que parecía incierto el orden social y político que hasta entonces había dado sentido a su carrera.

Estuvo presente en el primer claustro universitario de agosto, donde se leyó el ejemplar extraordinario de la *Gazeta* con la proclama publicada en Valencia.⁷³ En ella se llamaba a las armas a los españoles para la defensa de la independencia de la patria, sus instituciones, la religión, la vida, la hacienda... Napoleón se había apoderado del rey Fernando, se decía en la proclama, y era el momento de mostrar que por las venas de los españoles corría la sangre de los Fernández de Córdova, los Corteses, Pizarros y Almagros.

¿Qué debía hacer la universidad ante tal llamado? Lo regular, acordó el claustro. Es decir, conformarse con el interés de los demás cuerpos y tribunales de Nueva España, procediendo en conformidad con el Real Acuerdo y ofreciendo al virrey lo que estuviera en sus manos para defender a la dinastía.⁷⁴ Pero nada se necesitó de la universidad sino hasta el 17 de septiembre, un día después de la deposición de Iturrigaray, cuando el nuevo virrey Pedro Garibay pidió a los doctores y maestros portar un distintivo que expresara su apoyo a Fernando VII, en demostración de celo de obediencia a España.

Resultado de la renovada presencia de José Julio en la universidad fue su elección como rector en noviembre de aquel mismo año. Aunque los candidatos propuestos eran diez, se le eligió de manera

⁷² "Registro de los gastos y costo de avalúo en la antigua fábrica", 1807. AGN, Indiferente virreinal, 5274, exp. 66, f. 46. "Carta de García de Torres al virrey Iturrigaray", 1807. AGN, Indiferente virreinal, 5624, exp. 29, f. 17.

⁷³ "Proclama publicada en Valencia", *Gazeta extraordinaria de México*, 29 de julio de 1808, t. 15, núm. 63, p. 501.

⁷⁴ Claustro de 1 de agosto de 1808. AGN, RU, Claustros, vol. 28, ff. 133-135.

unánime.⁷⁵ Quizá porque el estado de incertidumbre política aconsejaba elegir a alguien conocido por el arzobispo Lizana, quien había apoyado el golpe contra Iturrigaray. No encuentro otra razón, sobre todo porque José Julio tenía tan sólo algunos meses de haber vuelto a los claustros universitarios, luego de ocho años de ausencia.

Durante el tiempo de su rectorado –noviembre de 1808 a noviembre de 1809– España y Nueva España se estremecen. Madrid capitula ante los franceses, se establece la Junta Central en Sevilla, se convoca a Cortes para reunirse a principios de 1810 y Pío VII es tomado como prisionero en Savona, luego de haber excomulgado a Napoleón... Mientras tanto, en Nueva España inician los procesos contra quienes pretendían la independencia y poco después, el ahora arzobispo- virrey, Javier Lizana, crea la Junta extraordinaria de seguridad y buen orden, para combatir las infidencias, mientras da inicio la conspiración de Allende y Abasolo...

Durante ese tiempo en que las colonias se convulsionan, en el claustro universitario encabezado por José Julio se atienden asuntos corrientes de la universidad y se distribuyen las medallitas de oro que se habían mandado hacer en 1808 con el busto de Fernando VII, para que todos los doctores portaran una prenda al pecho “en una especie de carreterita”. Más importante fue la organización del certamen literario en demostración de fidelidad y amor al monarca, evento para el que se mandaron imprimir y repartieron en la capital ochocientas cartas de convite. Incluso, en la *Gazeta de México* José Julio publicó el itinerario del paseo que se celebraría el día 6 de enero de 1809 para hacer pública la convocatoria, diciendo que, animado del celo y particular amor que profesaba al joven monarca, había fijado su atención en que se proclamara el nombre del rey en las aulas de la universidad.⁷⁶ “¡Ah! Nunca el trono ha exigido con más justicia el tributo de la sabiduría, y nunca serán más gloriosos los esfuerzos de las letras”.⁷⁷ Se decía en la invitación al evento.

Precedidos por José Julio y por Beye de Cisneros, abad de la colegiata de Guadalupe, se dieron cita en la contienda poética casi todos

⁷⁵ Claustros de 10 de noviembre de 1808, 8 y 10 de noviembre de 1809. AGN, RU, Claustros, vol. 28, ff. 148-149 y 167-168v.

⁷⁶ José Julio informó al público lector de la *Gazeta* el orden y trayecto que seguiría. “Paseo público en honor de nuestro soberano Fernando VII”, *Gazeta de México*, miércoles 4 de enero de 1809, núm. 1, pp. 6-7. Allí consta que ya vivía en la calle de La Canoa.

⁷⁷ “Convocatoria para el certamen literario...”, *Gazeta de México*, sábado 7 de enero de 1809, núm. 2, pp. 10-13.

los árcades mexicanos, quienes compitieron “luces con luces y lealtad con lealtad”. La primera pieza de la pluma de Fernández de Lizardi de que se tiene noticia fue presentada en ese concurso. Se trató de un poema titulado: “Polaca que, en honor de nuestro católico monarca, señor don Fernando séptimo, cantó J. F de L.”,⁷⁸ por el que obtuvo una mención en el certamen. A Carlos María de Bustamante se le dio el segundo premio, en la categoría de oraciones académicas;⁷⁹ y el premio destinado al canto en octavas lo recibió Manuel Martínez de Navarrete, primer mayoral de la Arcadia Mexicana, por su obra: “Proclama y vaticinio de Minerva, en la exaltación de Fernando VII al trono”.⁸⁰ Los premios fueron medallas conmemorativas, fundidas y cinceladas en plata y bronce por el grabador José María Guerrero.⁸¹

Luego de esas demostraciones donde el cuerpo de doctores llamaba a crear un frente realista y aminorar el descontento, se reeligió a José Julio como rector, a sugerencia y con la dispensa de Lizana. Tres meses después, en febrero de 1810, José Julio informó al claustro universitario que había solicitado una prebenda en la colegiata de Guadalupe y para apoyarla solicitó se hiciera una información sobre sus méritos.⁸² La petición tenía sentido, pues para ese entonces ya podía llamársele “rector dos veces por la Real y Pontificia Universidad”, como decidió firmar a partir de entonces. El tratamiento fue usado con cierto tono de burla por Bustamante y Beristáin, quizá porque este último sabía que la actividad comúnmente desarrollada por José Julio era la de cura interino –en ese entonces de Santo Tomás la Palma–, y para el primero porque era claro que los valores estaban cambiando.

Aquel mismo mes de febrero se había ordenado a los dominios americanos la celebración de elecciones de representantes para inte-

⁷⁸ Se encuentra en José Joaquín Fernández de Lizardi, *Obras, I. Poesía y fábulas*, estudio preliminar de Jacobo Chencinsky, México, UNAM, 1963, pp. 85-86.

⁷⁹ Lilian Álvarez de Testa, *Ilustración, educación e independencia: las ideas de José Joaquín Fernández de Lizardi*, México, Coordinación de Humanidades-UNAM, 1994, p. 85.

⁸⁰ “Proclama y vaticinio de Minerva. En la exaltación de Fernando VII al trono”, en *Obras de Fr. Manuel Navarrete. Poesía*, México, Victoriano Agüeros, 1904 (Biblioteca de Autores Mexicanos, 50), p. 300.

⁸¹ José María Guerrero, “Premio del certamen literario de la Real y Pontificia Universidad de México”, México, 1809, medalla acuñada en plata, diam. 4.9 cm., Museo del Prado, núm. catálogo O001609. Del mismo, “Medalla conmemorativa Fernando VII”, México, 1809, medalla acuñada en cobre, diam. 4.9 cm., Universidad de Valencia colecciones artísticas, núm. inventario UV000889. Sobre el artista véase: Manuel Romero de Terreros, “José Guerrero, grabador mexicano”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 9, núm. 34, 1965, pp. 75-78.

⁸² AGN, RU, Claustros, vol. 28, ff. 174v-176v, 17 de febrero de 1810.

grar las Cortes que sesionarían en España y para el 20 de julio se había expedido la primera acta de independencia en Cartagena y Santa Fe de Bogotá, mientras en Nueva España iniciaría el 16 de septiembre el levantamiento armado en Dolores. Al mes siguiente, cuando la insurgencia ya había tomado Guanajuato, Aguascalientes, Zacatecas y estaba próxima la toma de Valladolid, la universidad recibió una solicitud del virrey Venegas. En ella se pedía a los miembros del claustro hacer una declaración acerca de la necesidad de poner término a las rivalidades entre españoles ultramarinos y americanos, procurando fijar la opinión pública. La solicitud finalizaba con la promesa de una recomendación ante el rey, para ser atendido en su carrera aquél que mejor probara las ventajas de la unión y la confraternidad. José Julio no dejaría pasar tal ofrecimiento. Así, a partir de entonces, en su calidad de maestro, doctor y dos veces rector, se dedicó como muchos otros a la publicación de manifiestos y pareceres, donde tomaría partido por la contrarrevolución, por la defensa del *statu quo* que otorgaba valor a su carrera y le prometía acercarle a la colegiata de Guadalupe.

La imprenta y la imprudencia

Los escritos dados a la prensa por José Julio a partir de 1810 han sido objeto de diversos análisis. En el presente, sólo deseo recuperar las manifestaciones que en ellos remiten a sus aspiraciones y a la continuidad de su personalidad.

El primero de los textos fue el *Manifiesto del ilustre claustro...*,⁸³ un documento oficial, suscrito por el conjunto de doctores universitarios, pero cuyo primer borrador fue entregado a ellos por José Julio, en respuesta a la solicitud del virrey Venegas. Su contenido coincide con el de otros textos del momento, antiliberales, contrarrevolucionarios y, en este caso, en defensa de la religión y sus instituciones.⁸⁴ Su objetivo fue prevenir a los habitantes de América contra el engaño del francés que, valiéndose de la seducción, introducía la anarquía y la desunión, pues a su influjo se debía en parte la insurgencia.⁸⁵ Para

⁸³ Manifiesto del ilustre claustro de la Real y Pontificia Universidad de México, publicado por orden del superior gobierno, México, Mariano de Zúñiga y Ontiveros, 1810.

⁸⁴ J. Escrig Rosa, Contrarrevolución y antiliberalismo, 2021, p. 106 y *passim*.

⁸⁵ Refiriéndose a los insurgentes decía: "Ellos, no lo dudéis, o por la corrupción de su corazón quieren seguir el impulso desordenado de sus pasiones; o son unos emisarios

ello se recordaba al pueblo la obligación de cumplir sus deberes con la religión y el juramento de fidelidad hecho al monarca y al Supremo Consejo de la Regencia, que ese septiembre realizaba la primera sesión de las Cortes. Ello porque se trataba de un deber cristiano, pues, dice el texto: “sin sacudir el yugo del Evangelio, no podemos sacudir el de la potestad soberana que nos rige”. Finalmente, señalaba cómo la sangre y la historia unía con unos vínculos indisolubles a españoles americanos y ultramarinos y porque, entre otros motivos, a España, madre común, se debía la fe y la religión.

La utilidad de la unión y la fraternidad era clara para José Julio: haría posible conservar la religión y la paz; y permitiría a los americanos contribuir a la restitución de un rey generoso. Sobre esa generosidad advertía: si “los facciosos” decían que los americanos estaban abatidos, era necesario desmentirlos, poniendo de ejemplo a quienes habían recibido del soberano premios condignos a sus servicios. Así se persuadirían de que su suerte dependía de sus méritos y auxilios dados al monarca, los cuales serían dignamente recompensados, a la par de los europeos.

El suyo no era ese caso, aunque esperaba que lo fuera en cualquier momento. Sin embargo, a partir de entonces todo iría en su contra. Primero, el claustro pleno no aceptó la sugerencia del virrey para que se le reeligiera por tercera ocasión; después, debió salir de la ciudad pues el arzobispo lo mandó a Tizayuca en 1811, una vicaría foránea de Pachuca.⁸⁶ Además, la relación de méritos que había pedido al claustro universitario fue retrasada, pues a petición de la universidad, el fiscal de lo civil intimó el arresto y embargo de sus bienes, a fin de obligarle a rendir las cuentas del tiempo en que había sido rector.⁸⁷ A continuación, el administrador de las rentas del convento de la Purísima levantó ese mismo año de 1811 un pleito contra su padre, quien por entonces tenía 72 años, por haber sacado 1,786 pesos sin recibo.⁸⁸ Luego de ese percance, el nombre de su papá no vuelve a aparecer en las *Gazetas*, ni en los registros de obras públicas ni privadas. Al parecer, José Julio se quedó solo. Finalmente, según cuenta Carlos María de

comprados por Napoleón”, *Manifiesto del ilustre claustro*, 1810.

⁸⁶ Al parecer durante la guerra de Independencia Tizayuca sufrió ataques de bandoleros y en 1814 quedó bajo el mando de las tropas realistas de Pachuca dirigidas por Francisco de P. Villaldea.

⁸⁷ “Hoja suelta de expediente instruido”. AGN, Indiferente virreinal, 5463, exp. 32.

⁸⁸ AGN, Indiferente virreinal, 1810, exp. 11, f. 9.

Bustamante, en 1812 el exrector dos veces había persuadido a todo el mundo de que apoyaba la causa de la insurrección.⁸⁹

En efecto, en 1812 José Julio sorprendió a sus contemporáneos al publicar *Vindicación del clero mexicano vulnerado...*,⁹⁰ interpretado por muchos como un apoyo a la insurgencia, por lo que toda su carrera quedó en un *impasse*.

El origen, circunstancias y consecuencias de la publicación de aquel texto son un tanto embrolladas. Todo inició con el bando de gobierno del 23 de junio de 1812, donde se declaró reos de la jurisdicción militar a todos los clérigos insurgentes.⁹¹ En respuesta, varios miembros del clero secular, un total de 110 según Alamán,⁹² entre quienes se encontraba José Julio, dirigieron al cabildo de la catedral una representación pidiéndole interceder para la anulación del bando y la defensa de la inmunidad eclesiástica.⁹³ Enterado el gobierno virreinal, citó a los autores de la representación ante la junta de seguridad y, aunque muchos de los clérigos firmantes se desistieron, no todos; tampoco José Julio.

Entre los diversos textos dados a la prensa con motivo de este episodio, se encuentra el del franciscano José Joaquín de Oyarzábal, quien criticó la representación del clero, considerándola un acto de puerilidad y ridícula afectación, pánico sin fundamento.⁹⁴ Precisamente sería a aquél a quien José Julio dirigiera su *Vindicación del clero*.

⁸⁹ Carlos María de Bustamante, Cuadro histórico de la Revolución Mexicana, comenzada en 15 de septiembre de 1810 por el ciudadano Miguel Hidalgo y Costilla, cura del pueblo de Dolores, en el Obispado de Michoacán, t. 3, México, Imprenta de J. Mariano Lara, 1843, pp. 209-211. Carta cuarta: "Trabajos padecidos".

⁹⁰ José Julio García de Torres, *Vindicación del clero mexicano vulnerado en las anotaciones que publicó el M. R. P. Fr. José Joaquín Oyarzábal contra la representación que el mismo clero dirigió al Ilmo. y venerable cabildo sede vacante promoviendo la defensa de su inmunidad personal*, formola el Dr. y Mtro. Don Joseph Julio García de Torres, exrector dos veces de la Real y Pontificia Universidad, México, Manuel Antonio Valdés, 1812.

⁹¹ Juan López de Cancelada (Ed.), *Gazeta del gobierno de México*, México, Imprenta de Arizpe, 1810-1821, martes 30 de junio de 1812, núm. 253, pp. 685-687.

⁹² Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente, t. 3, México, J. M. Lara, 1850, p. 217.

⁹³ La representación, en Pedro de la Puente, *Reflexiones sobre el bando de 25 de junio último, contraídas a lo que dispone para con los eclesiásticos rebeldes y al recurso que en solicitud de su revocación dirigieron en 6 de julio a este Illmo. Cabildo, varios clérigos y cinco religiosos de México*, México, Imprenta de María Fernández Jáuregui, 1812.

⁹⁴ José Joaquín Oyarzábal, *Anotaciones a la representación que se dice del clero mexicano*. Dispuestas para ilustración y desengaño de los tímidos y bien intencionados, México, Imprenta de Arizpe, 1812.

El texto está destinado casi en su totalidad a justificar la forma en que fue compuesta la representación. Es decir, al uso que en ella se hacía de las sagradas escrituras, la manera en como se aludía al cabildo, etcétera. Por supuesto reivindicaba al clero, pero no frente a las autoridades virreinales ni frente al contenido del bando de gobierno del 23 de julio, sino ante el escrito de Oyarzábal que ridiculizaba la representación y a sus firmantes.

A José Julio le interesaba dejar en claro que ese documento suscrito por él no implicaba una insubordinación. No podía serlo, pues él siempre había creído en la existencia de un lazo natural que unía los derechos de los ministros de Dios con los de la soberanía. De igual forma, también creía que los clérigos y los letrados tenían una calidad especial que los ubicaba por encima del resto de los individuos. Por eso alegaba que entre los firmantes de la representación había teólogos profundos, moralistas instruidos y juristas “peritísimos”, a quienes no se les podía nombrar sin veneración y respeto, pues su “profunda sabiduría y la irreprehensibilidad de sus costumbres”, los ponía a cubierto de toda nota.⁹⁵

Además, José Julio estaba convencido, o deseaba estarlo, de que la Junta de seguridad compartía su convicción de que el clero había tenido razón en su reclamo, pues sólo había usado del derecho de todo vasallo a hacer representaciones. Por el contrario, Bustamante diría que la reunión con la Junta había sido un sínodo, donde el oidor Miguel Batañer, considerado el jefe del partido realista, “examinó las opiniones de muchos, entró en disputa académica con algunos, se burló de todos”.⁹⁶

Muchos fueron los textos dados a la imprenta en ese entonces, tanto de insurgentes como de quienes se oponían a ellos,⁹⁷ solicitando la anulación del bando y, de paso, dando la razón a los clérigos que habían firmado la representación. Fernández de Lizardi, por ejemplo, escribió con toda claridad al virrey Venegas que él no tenía jurisdicción alguna sobre los eclesiásticos, “ni los mismos reyes, aunque sean aquéllos sus vasallos”.⁹⁸ Debían ser castigados los clérigos

⁹⁵ J. J. García de Torres, *Vindicación del clero mexicano*, 1812, pp. 9 y 13-14.

⁹⁶ C. M. d. Bustamante, *Cuadro histórico*, 1843, t. 2, p. 150. Carta cuarta: “Sucesos militares del cura de Nopala”.

⁹⁷ Ejemplo de ello es el *Discurso dogmático sobre la jurisdicción eclesiástica por un eclesiástico americano*, México, Mariano Ontiveros, 1812. Miguel Ángel Hernández Fuentes, “Discusión religiosa en el espacio público mexicano, 1812-1827”, tesis de doctorado en Historia Moderna, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2007, p. 65.

⁹⁸ *El pensador mexicano*, t. 1, núm. 9 del 3 de diciembre de 1812.

delincuentes, pero según sus leyes y cánones. “Lo santo debe ser tratado santamente, y los sacerdotes delincuentes, por serlo, no dejan de ser sagrados. Júzguense, sí, castíguense, decapítense; pero júzguense y castíguense según el derecho que les favorece”.⁹⁹

Debido a ello, y a que se había publicado en los periódicos insurgentes de Tlalpujahua, la representación adquirió el aspecto de un acto de sedición en complicidad con ellos. De ahí que uno de los firmantes fuera a dar a prisión, y otro, a quien se atribuyó la redacción del documento, se refugiara en la insurgencia. Aunque luego la Junta sugirió la redacción de una nueva representación, para explicar el sentido de la primera, muchos no accedieron, pues les parecía inconexo con los objetivos de la original el que en la nueva se agregara una cláusula de juramento de odio a Morelos y a los principios de la revolución, como quería Bataller,¹⁰⁰ por lo que en la prensa continuó la publicación de aclaraciones a título personal.

Entre otros, *El Verdadero ilustrador americano* se sumó a la catarata de opiniones del momento con un escrito de Beristáin, quien se dio a la tarea de justificar el bando virreinal.¹⁰¹ El texto desató una oleada de oposición donde se encontró, entre los escritos de José María Cos y Fernández de Lizardi,¹⁰² un nuevo impreso de José Julio: *El vindicador del clero mexicano a su antagonista B*. Es decir, Beristáin. En este texto, ahora sí con toda claridad, el exrector dos veces hizo una defensa de la inmunidad del clero y de su anterior escrito. “Ni los eclesiásticos canonizan la insurrección ni son sus defensores”, escribió José Julio. Sólo defienden su fuero y quieren que, aunque sean delincuentes, sean procesados y juzgados por la autoridad eclesiástica antes de ser entregados al brazo secular.¹⁰³

⁹⁹ Entre los que estaban a favor del bando estaba Francisco Estrada, *Carta imparcial sobre el fuero del clero*, México, María Fernández de Jáuregui, 1812. Allí aseguró que el bando nada tenía contra el fuero de los eclesiásticos, pues estaba concebido únicamente contra aquellos que, no debiendo, por su estado profesar el estruendo de las armas, sino la paz de la religión, anticipadamente estaban degradados por su propio delito. Ese mismo año publicó Francisco Estrada, *La verdad vindicada contra la insurgencia y sus satélites*, México, María Fernández de Jáuregui, 1812.

¹⁰⁰ L. Alamán, *Historia de Méjico*, 1850, t. 3, pp. 218-219.

¹⁰¹ *El verdadero ilustrador americano* [México], en la Oficina de Jáuregui, 1812, t. 26, núm. 173.

¹⁰² “Respuesta que el Dr. D. José María Cos da al autor del *Verdadero Ilustrador de México*”, en *Semanario patriótico Americano*, 6 de septiembre de 1812.

¹⁰³ J. J. García de Torres, *El vindicador del clero*, 1812, p. 13. En nota, agrega: “Enmudezcan, pues, los que, por un afectado patriotismo, llaman insurgentes a los eclesiásticos porque defienden su inmunidad, y calle también algún indiscreto presumido que, contra

Con una argumentación más nutrida y una ironía que envuelve y disfraza ideas atrevidas, Bustamante se sumó a la contienda en su *Tercer Juguetillo*. Allí escribió que la representación del clero no debió dirigirse al cabildo de catedral, sino a la audiencia. La queja, escribió: “pudo muy bien limitarse a pedir solamente el *amparo en el goce y posesión de sus privilegios*, sin extenderse ni difundirse en explicaciones odiosas, que resiste la política”.¹⁰⁴ Por su parte, desde Tlalpujahua, el insurgente *Ilustrador Americano* volvió a aplaudir la representación del clero:

Y vosotros sacerdotes beneméritos, que elevándoos a los temores que inspira un gobierno arbitrario, en el centro mismo de la opresión inmortalizasteis vuestros nombres con el más brillante y eterno monumento en defensa de aquel sagrado derecho que os pone a cubierto de toda potestad secular. Continúad como hasta aquí y confirmad en honor de nuestra causa que, si hay Beristaines viles, hay... honrados que no prostituyen su pluma, su honor y su reputación.¹⁰⁵

Mientras tanto, en Izúcar, Matamoros creó un escuadrón dándole por insignia una gran bandera negra con una cruz roja, a la manera de la usada por los canónigos el miércoles santo y, por lema, “Morir por la inmunidad eclesiástica”.¹⁰⁶

Ese era precisamente el problema que quería evitar el gobierno virreinal, que la representación del clero y la oleada de opiniones en torno a él diera ocasión a la insurgencia para generar discordia “entre el sacerdocio y el imperio”. Por lo mismo, no importaba lo que José Julio escribiera, sino del lado de quién se encontraba. Por ello, es explicable que el arzobispo no le ofreciera el interinato de ninguna parroquia entre 1813 y 1816, que muchos lo creyeran simpatizante de la insurgencia y que haya parecido sospechoso al gobierno virreinal. Aunque había insistido en *El vindicador*... que no debía confundirse

el concepto general que ha merecido al público, se atrevió a llamar papel incendiario a la *Vindicación* que formé del clero mexicano”.

¹⁰⁴ El Censor de Antequera, *Tercer Juguetillo*, México, Mariano Ontiveros, 1812. Las cursivas son del original.

¹⁰⁵ Los puntos suspensivos son del original. El *Ilustrador Americano*, núm. 23, de 12 de septiembre de 1812. En Genaro García (Ed.), *Documentos históricos mexicanos*, t. 3, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1985, p. 71.

¹⁰⁶ C. M. d. Bustamante, *Cuadro histórico*, 1843, t. 2, p. 149. Carta cuarta: “Sucesos militares del cura de Nopala”. Véase también Moisés Guzmán Pérez, “En el nombre del señor... Banderas rojinegras en la Guerra de Independencia novohispana, 1811-1814”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 31, 2004, pp. 39-72.

una moderada y seria defensa, con los asuntos de estado, y con ella en nada se ofendía a las potestades legítimas, las cuales respetaba como católico y ciudadano, su participación en la contienda que fortalecía el discurso insurgente, llevó a la audiencia de México a ubicarlo entre quienes contribuyeron al “extravío general” de la opinión pública, causado por el abuso de la libertad de imprenta en los dos meses de su vigencia, del 30 de septiembre al 4 de diciembre de 1812.

La audiencia señaló en su informe que José Julio había declarado ante la junta de seguridad detestar “con las mayores veras de su corazón las diferentes especies sediciosas” contenidas en la representación del clero, la cual había firmado con “festinación y sin haber tomado el tiempo necesario para meditar, conceptuando que sólo se reclamaba la inmunidad”, no obstante, José Julio había vuelto a sostener las mismas proposiciones de que se había retractado.¹⁰⁷ Así, la audiencia concluía comparando un párrafo de Bustamante con otro de *El vindicador* para finalmente señalar cómo se trataba de “una misma la causa que se defendía y unas mismas casi las expresiones”.¹⁰⁸

Para incrementar las sospechas, en noviembre de 1812 José Julio resultó nombrado elector del ayuntamiento constitucional de México por la parroquia del sagrario,¹⁰⁹ jornada electoral que –según señaló la

¹⁰⁷ Carlos María de Bustamante, *Elogio histórico del general don José María Morelos y Pavón*, México, D. José María Ramos Palomera, 1822. “Suplemento al Cuadro Histórico y Carta 30 de la segunda época: Representación a las Cortes de Madrid hecha por la audiencia de México”, 18 de noviembre de 1813, pp. 47-49. Véase: “Expediente instruido contra el doctor don José Julio Torres por el papel que escribió titulado *Vindicador del clero mexicano*”, AGN, Real hacienda, tributos, vol. 8, exp. 4, ff. 157-183.

¹⁰⁸ “Informe de la audiencia acerca del extravío general”. C. M. d. Bustamante, *Elogio histórico del general*, 1822, p. 49. “Suplemento al cuadro Histórico y Carta 30 de la segunda época”. Las expresiones que comparaban eran un párrafo del *Vindicador* donde, tratando de conservar al clero la consideración debida, se decía: “Feliz yo mil veces si derramando hasta la última gota de mi sangre consiguiese restituirla a su antiguos esplendor”, con uno de *El jugueteillo*, núm. 3, donde se concluía su defensa diciendo que, si por ella se suscitaba contra él una borrasca terrible, la esperaba con ánimo tranquilo: “vengan, [...] sobre mi cabeza todos los males; derrámese, si es necesario, mi sangre para la felicidad de este pueblo: yo veré a mi verdugo como a un buen amigo”.

¹⁰⁹ Según lo dispuesto en Cádiz, se debían conformar ayuntamientos constitucionales y diputaciones provinciales, así como designar diputados que representarían a Nueva España en las Cortes ordinarias que comenzarían a sesionar en octubre de 1813. Para todo eso se debían efectuar sendos procesos electorales, en los que debían participar como votantes todos los que gozaran de derechos de ciudadanía. Para la elección de los ayuntamientos constitucionales se debían elegir electores parroquiales y, más tarde, éstos debían designar a los nuevos alcaldes, regidores y síndicos. Virginia Guedea, “Las primeras elecciones populares en la ciudad de México, 1812-1813”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 7, núm. 1, 1991, pp. 1-28.

misma audiencia-, se aplaudió la noche del 29 y 30 de noviembre con los alaridos escandalosos de “vivan los criollos, vivan los insurgentes, viva Morelos, mueran los gachupines, muera el gobierno, muera el rey”, vítores alternados con otros al “defensor del clero mexicano” y a los autores del *Pensador* y de los *juguettillos*.¹¹⁰

El 5 de diciembre, influenciado por Bataller, Venegas suspendió todas las leyes referentes a la libertad de imprenta y, a pesar del artículo 37 constitucional que prohibía la censura previa, el virrey ordenó a la junta provincial de censura examinar en lo sucesivo cuanto fuera a publicarse, reservándose el derecho de restaurar la libertad cuando se hubiese puesto fin al movimiento armado.¹¹¹ Dos días después, Fernández de Lizardi fue hecho preso debido a su carta jocoseria dirigida a Venegas. Desde la cárcel escribió que durante el periodo en que hubo libertad de imprenta había habido escritos mucho más pródigos que los suyos en sus ataques contra la política del virrey, como los de Bustamante y los de José Julio García de Torres.¹¹² Con todo, al exrector dos veces sólo se le acusó de imprudente.

El desagravio

José Julio había dedicado su vida a la carrera clerical, en ella había fincado las esperanzas de su reconocimiento, por eso se vio precisado a salir en defensa de la clerecía ante el descrédito en que caía fatalmente frente a quienes detentaban la autoridad. “Mienten todos los que crean que el clero de México es una gavilla de insubordinados”, escribió y, más adelante dijo: “yo he reprobado la generalidad

¹¹⁰ Virginia Guedea explica que para los autonomistas las elecciones significaban abrir un cauce legal para la satisfacción inmediata de sus aspiraciones, una posibilidad para que el ayuntamiento de la ciudad recuperara su tradicional legitimidad política frente a las autoridades coloniales. Para los partidarios de la insurgencia significaban una ocasión para debilitar al régimen colonial y para vincular su movimiento con los intereses de los autonomistas. La causa común: la de que quedara en sus manos el control de todo el espacio urbano. Ver nota anterior.

¹¹¹ “Bando publicado el 5 del corriente”, *Gazeta del gobierno de México*, 8 de diciembre de 1812, núm. 328, pp. 1292-1293.

¹¹² Clarice Neal, “La libertad de imprenta en Nueva España, 1810-1820”, en Nettie Lee Benson (Coord.), *México y las cortes españolas, 1810-1822. Ocho ensayos*, México, Instituto de investigaciones legislativas, 1985, (estudios parlamentarios, 4).

con que se atribuye la insurrección al clero, y en este sentido, repito que es una mordacidad, una impostura y groserísima calumnia".¹¹³

Él era un clérigo –señaló en la *Vindicación*–, cuyas borlas y dos rectorados debía a la uniformidad de votos; *nemine discrèpate* le habían aprobado, así como postulado y reelecto, debido a que “había seguido una carrera decente y desempeñado con lucimiento muchas funciones públicas”,¹¹⁴ reconocidas por el claustro de maestros y de doctores juristas.

Por la seguridad que esa corporación le otorgaba y porque en ella su nombre era reconocido lejos de los chocarreros impugnadores, José Julio regresó nuevamente al claustro universitario, que por entonces se reunía en casa del bedel, pues el edificio se hallaba ocupado por las tropas. Su llegada fue justo para celebrar al lado de sus pares, el día 9 de octubre de 1812, la jura de la universidad a la constitución de la monarquía española ante los evangelios, con misa, *Te Deum* y repique de campanas.¹¹⁵ Para el evento la universidad envió cédula *ante diem* a todos los doctores:

Cito a V. *sub pæna præstiti* para el juramento de la Constitución que será el viernes nueve a las ocho en la capilla de la Real y Pontificia Universidad. Y se suplican cortinas e iluminación en las casas de los Sres. Dres. ese día y noche, por no poderse hacer en dicha universidad por las actuales circunstancias.¹¹⁶

A tan peculiar citación, Bustamante respondió pidiendo al bedel le explicara:

¿Qué quiso decir con *sub pæna præstiti* (pues creará alguno que es bajo la pena de lo prestado) ¿Por qué no habla en puro castellano? ¿Quién impuso esa pena, y con qué facultad? [...] ¿Qué quiere decir se suplican cortinas? ¿Cómo quiere que se iluminen las casas de día? [...] ¿Qué dirá el mundo de un hombre, que después de estar oyendo todos los días ergos y más ergos [...] no sabe poner una citación en tres líneas, para

¹¹³ J. J. García de Torres, *Vindicación del clero mexicano*, 1812, pp. 3-4.

¹¹⁴ J. J. García de Torres, *Vindicación del clero mexicano*, 1812, p. 8., en nota.

¹¹⁵ Mariano Peset, “Las universidades de España y México en los inicios del liberalismo”, en *Cátedras y catedráticos en las universidades e instituciones de educación superior en México II. De la Ilustración al liberalismo*, vol. 2, México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la educación, 2008, pp. 1-20.

¹¹⁶ El censor de Antequera, *Jugueterillo*, México, Juan Bautista Arizpe, 1812.

que se pongan cortinas de día, se enciendan luces de noche y asistan los doctores al juramento? Vaya hermano bedel, no se pida más...¹¹⁷

Por supuesto, Bustamante no asistió, es probable que para entonces ya hubiera tomado la decisión de dejar la capital y unirse a la insurgencia, lo que hizo al iniciar diciembre, pero José Julio sí iría. Al igual que otros miembros de la contrainsurgencia, él aceptó, ante la inseguridad de la guerra y la ausencia del rey, valerse temporalmente de los cambios propuestos por las Cortes, esto es, los procesos electorales y la jura de la constitución de Cádiz.¹¹⁸

Además, en el ambiente de cobijo que le ofrecía la universidad, podía esperar una nueva ocasión para dejar en claro que su actuar estaba encaminado a la defensa de los derechos del clero, y que él no era un insurgente ni invitaba a la rebelión. La oportunidad se le presentó muy pronto, en 1814, ante la vuelta de Fernando VII y la restauración de la monarquía absoluta. En ese año José Julio dio a la imprenta un texto de ocho cuartillas cuyo título iniciaba con su nombre: *José Julio García de Torres se congratula con sus compatriotas y hermanos, los hijos de una y otra España, por la feliz restitución a su trono de nuestro adorado y católico monarca*.

“Feliz el día en que has vuelto a la tierra de tus padres, y te sentaste en la silla de su reino”, repite José Julio una y otra vez a lo largo de todo aquel texto, renovando a manera de segunda jura su respeto y fidelidad al rey. El regreso del monarca reafirmaba sus expectativas. “Sí, feliz porque en los días de su gobierno la religión inmaculada de Jesucristo ultrajada vilmente por sus enemigos será recompensada con ventajas, el santuario conservado en su antiguo esplendor, cultivadas las ciencias y las artes, protegido el inocente...”¹¹⁹

Según creía, volvería a restaurarse el orden que celosamente él había procurado y, sin duda, sería mejor.¹²⁰ Sobre todo porque, a su

¹¹⁷ El censor de Antequera, *Jugueteillo*, 1812.

¹¹⁸ Explica Escrig que en ese contexto los contrainsurgentes patriotas entendían que “la felicidad del conjunto de los habitantes de la monarquía sólo era posible a través de la lealtad a las leyes y la adhesión incondicional al catolicismo y el monarca”. J. Escrig Rosa, *Contrarrevolución y antiliberalismo*, 2021, pp. 72-73. El autor ilustra esta posición con el caso de Agustín Pomposo Fernández de San Salvador.

¹¹⁹ José Julio García de Torres, *José Julio García de Torres se congratula con sus compatriotas y hermanos los hijos de una y otra España por la feliz restitución a su trono de nuestro adorado y católico monarca el señor D. Fernando VII, México, D. José María Benavente*, 1814, p. 5.

¹²⁰ “¿Qué, repito, no deberemos prometernos de un monarca protegido visiblemente por la diestra del altísimo, conservado sin lesión entre las garras de un tigre feroz

parecer, la causa insurgente ya no tenía razón de ser: “Nos habéis repetido muchas veces que si hostilizabais vuestra patria era para conservársela a Fernando VII. Yo, pues, en nombre de toda la parte sana de la América, os reconvento con vuestro dicho. Ya Fernando restituido a su trono pide lo que le toca por herencia...”¹²¹

Formado en el cuerpo de los doctores universitarios, José Julio asistiría al año siguiente a las fiestas públicas por la restitución del monarca a su trono y,¹²² restablecida también su reputación, ocuparía tres meses después el curato de Zinacantepec, como interino. Desde ahí escribiría su “Desengaño a los rebeldes por su monstruosa constitución”.¹²³

Ese nuevo documento sería, en función de su carrera, el más importante de cuantos dio a la imprenta. Fue mandado publicar por Félix María Calleja como suplemento de la *Gaceta del gobierno de México* en 1815, como una forma de manifestar a su “recomendable autor, el aprecio que le ha merecido su patriotismo y amor a la paz, a la justicia y al rey nuestro señor”.

Con este texto quedaba atrás para algunos, aunque no en el olvido, el papel de José Julio como vindicador pues, según Beristáin, ese discurso valía “por un numeroso ejército de falanges valientes y aguerridas”. Incluso se ofreció a pagar los gastos de la impresión y pidió al virrey intercediera por el exrector dos veces, para que en premio a su virtud y mérito se le hiciera caballero de la orden de Carlos III. Seguramente José Julio quedó sorprendido.

Pero no se trataba de un elogio desinteresado para borrar las afrentas del pasado. Porque, hablemos claro, escribió Beristáin, los premios y castigos son los únicos resortes que deben tocarse para restaurar la desconcertada máquina del reino. “Vea la Nueva España casi en un mismo día en un afrentado patíbulo a los autores de la *nueva constitución mexicana*, y honrado y distinguido y *mejora-*

y restituido como por milagro al seno de su reino, y a los brazos de sus vasallos fidelísimos?” J. J. García de Torres, *José Julio García de Torres se congratula*, 1814, p. 4.

¹²¹ J. J. García de Torres, *José Julio García de Torres se congratula*, 1814, p. 5.

¹²² “Fiestas públicas por la restitución al trono de nuestro amado sobreño el señor D. Fernando 7º”, *Gazeta del gobierno de México*, sábado 4 de marzo de 1815, núm. 706, pp. 224-226.

¹²³ José Julio García de Torres, “Desengaño a los rebeldes sobre su monstruosa constitución, por el Dr. y Mtro. D. José Julio García de Torres, rector dos veces de la real universidad literaria de México y cura juez eclesiástico actual de Sinacantepec en este arzobispado”, *Suplemento a la Gaceta del gobierno de México*, jueves 6 de julio, vol. 6, núm. 761, 1815, pp. 707-718.

do de fortuna al doctor elocuente, celoso y fiel español mexicano Dr. D. José Julio Torres".¹²⁴

Como lo sugiriera Beristáin, Calleja ofreció a José Julio llevar al rey un ejemplar del "Desengaño a los rebeldes...", con la debida recomendación para que apreciara sus desvelos "por la religión y los derechos de su majestad". Quizá por esas promesas o por la carta de Beristáin, publicada junto al texto de José Julio, éste inició su escrito asegurando al lector que no estaba movido por la adulación ni la lisonja al gobierno, sólo escribía conforme a los dictados de su conciencia.

Según narró años después Bustamante, cuando se publicó aquel texto buscó en él algunos principios de derecho público, únicos apoyos que se pueden presentar para la impugnación de una obra política, pero no halló ninguno.¹²⁵ En efecto, en el "Desengaño a los rebeldes..." sólo se afirman cuatro ideas básicas y elementales. Primero, que la soberanía no reside en el pueblo, pues Fernando VII es el único y genuino soberano de ambas Españas, por lo que él y quienes gobiernan en su nombre son las legítimas potestades a quienes se debe obedecer. La segunda idea es que la constitución de Apatzingán es opuesta a la disciplina de la Iglesia y ataca a la religión; así, insiste en que los insurgentes atentaban contra la inmunidad local, real y personal de la iglesia y sus ministros, privaban a éstos de su fuero y se apropiaban de los diezmos.¹²⁶ La tercera idea es que América seguía siendo fiel al rey y, la cuarta, que la insurgencia, compuesta por un puñado de hombres, dispersos por algunos pueblos, estaba prácticamente vencida.¹²⁷

A pesar de los esfuerzos de José Julio, su cercanía a la insurgencia debido a la *Vindicación del clero...* y a *El vindicador...*, provocó que el "Desengaño a los rebeldes..." fuera visto con sospecha por algunos y la imprudencia de sus escritos fuera nuevamente tema de conversación. En ese sentido José Manuel de Salaverría, uno de los principales autores del golpe contra Iturrigaray, escribió alarmado a

¹²⁴ *Suplemento a la Gazeta del gobierno de México*, jueves 6 de julio de 1815, vol. 6, núm. 761, pp. 704.

¹²⁵ C. M. d. Bustamante, *Cuadro histórico*, 1843, t. 3, pp. 209-211. Carta cuarta: "Trabajos padecidos".

¹²⁶ J. J. García de Torres, "Desengaño a los rebeldes", 1815, p. 714.

¹²⁷ "Una voz alarmadora que se levantó en la provincia de Michoacán [...] corrió y se extendió en pocos días por todos aquellos pueblos, hasta formar un grueso, aunque ridículo ejército de ignorantes indios y de estúpidos rancheros". J. J. García de Torres, "Desengaño a los rebeldes", 1815, p. 711.

Calleja en 1816, advirtiendo cómo el texto de José Julio constituía una falta a la verdad, pues quería convencer de que la rebelión debía estimarse en poco.¹²⁸ Escritos como el de José Julio, aseguraba aquél, sólo entorpecían al gobierno, perjudicaban los derechos del rey y hacían quedar en mal a quienes gobernaban la Nueva España, pues resultaba inexplicable el que, tratándose de unos cuantos, aun no se hubiera podido pacificar el reino.

En 1819 José Julio se encontraba en crisis económica. Su padre, según dijo, sólo le había heredado una familia numerosa que debía mantener; su capellanía al parecer la había perdido hacía muchos años y no recibía completa la renta del curato de San Juan Teotihuacán, que en ese entonces servía interinamente, pues daba dos terceras partes para la paga de una deuda que tenía con cierto hospital.¹²⁹ No obstante, su “Desengaño a los rebeldes...” le salvaría, pues Calleja había cumplido su palabra.

Religión, Independencia...

La *Gaceta del Gobierno de México* publicó el sábado 3 de junio de 1820 el “Manifiesto del rey a la Nación”,¹³⁰ donde Fernando VII pidió confianza al pueblo y, de dientes para afuera, se declaró el más firme apoyo de la constitución de Cádiz. En ese momento, en que iniciaba el Trienio Liberal en España, José Julio ingresó a la Colegiata de Guadalupe.

Veinticuatro años habían transcurrido desde su primera solicitud formal al rey, durante diez años toda su carrera había estado en vilo a causa de las revueltas insurgentes. Ahora, por fin, en el último momento, el rey lo había presentado para ocupar una prebenda en la Colegiata de Guadalupe. La había ganado, sí, por sus servicios a las autoridades coloniales, pero probablemente también porque había aprendido el náhuatl siendo interino en numerosas parroquias, pues ingresó a la Colegiata como racionero de idioma.¹³¹ Nunca se había

¹²⁸ “Relación o Historia de los primeros movimientos de la insurrección de Nueva España y prisión de su virrey...”, en G. García (Ed.), *Documentos históricos mexicanos*, 1985, t. 2, pp. 336-339. Tercera parte, doc. 123.

¹²⁹ AGN, Indiferente virreinal, 612, exp. 9.

¹³⁰ *Gaceta del gobierno de México*, sábado 3 de junio de 1820, t. 11, núm. 68, pp. 532-533.

¹³¹ Real cédula de presentación del presbítero José Julio García de Torre a una ración en la Insigne Iglesia Colegial de Nuestra Señora de Guadalupe, vacante por muerte de don José Vicente Ochoa. Colación y canónica institución conferida por don Pedro José

jactado de ese mérito, quizá porque nunca se consideró párroco lengua. La suya era la prebenda más modesta de ese cabildo pero era suya y no dependería del prestigio de arquitectos, amigos, ni arzobispos, pues la plaza era de propiedad y sólo la dejaría a su muerte. En ese entonces aún era un hombre joven, tenía 48 años.

Al año siguiente, en octubre de 1821, las Cortes extraordinarias discutían en España la pertinencia de solicitar al ministro de la Gobernación de Ultramar que dictara las medidas más convenientes para conseguir la tranquilidad y bien de las américas. En la acalorada y larga reunión, uno de los diputados señaló que en Nueva España no había más escenas de sangre y horror, sólo deseos de independencia pues "Iturbide ofrece conveniencias [...] y promete a los eclesiásticos dejarlos en pacífica posesión de sus bienes",¹³² lo cual hacía más urgente un plan de intervención. "Si yo fuera americano –argumentó otro de los diputados– no quisiera que se me presentara la independencia como la presenta Iturbide", pues ésta se dirigía a la consolidación de aquello que consideraba había sido la desgracia de la España europea y ultramarina: los privilegios del clero.¹³³ En ese entonces, quizá los diputados aún no sabían que en febrero se había firmado el plan de Iguala ni que en septiembre el ejército Trigarante había entrado a la capital consumando la independencia de México.

En ese mismo octubre, sólo seis días antes de aquella discusión de las Cortes, José Julio dictó en el santuario de la Colegiata un "Sermón de acción de gracias a María santísima de Guadalupe por el venturoso suceso de la independencia de la América septentrional..."¹³⁴ En ese texto se refleja el clima de temor y descontento producido por las reformas anti eclesiásticas de las Cortes que,¹³⁵ para José Julio, como

de Fonte, arzobispo de México. Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe, Secretaría capitular, Reales cédulas, 333, exp. 48, fs. 6.

¹³² *Diario de las actas y discusiones de las Cortes extraordinarias del año de 1821*, t. 3, Madrid, Imprenta Nacional, 1821. Sesión del día 26 de octubre de 1821, p. 6.

¹³³ *Diario de las actas y discusiones*, 1821, t. 3. Sesión del día 26 de octubre de 1821, p. 11.

¹³⁴ José Julio García de Torres, *Sermón de acción de gracias a maría santísima de Guadalupe por el venturoso suceso de la independencia de la América septentrional predicado en su Santuario Insigne Imperial Colegiata*, el 12 de octubre de 1821. Por el Sr. Dr. y Mtro. D. José Julio García de Torres, prebendado de la misma. Presente el Supremo Consejo de la Regencia, presidido por el Exmo. Sr. D. Agustín de Iturbide, generalísimo de las armas del Imperio, jefe y promotor de la libertad americana. Publícalo el M. I. y V. Cabildo de la misma Colegiata y lo dedica al Consejo Supremo de la Regencia del Imperio, México, D. Alejandro Valdés, 1821.

¹³⁵ En las Cortes se había propuesto abolir la Inquisición, extinguir la Compañía de Jesús, modificar el fuero eclesiástico, disolver y reformar a las órdenes religiosas, limitar el número de beneficios eclesiásticos, desamortizar los bienes de los conventos, restringir

para muchos otros clérigos, ahora sí justificaban la independencia: “No hay, señores, religión sin culto ni culto sin ministros, y atacados éstos y aquél, es atacada la religión misma”,¹³⁶ se decía en ese sermón.

Las diferencias de este texto –que poco tiene de guadalupanismo–,¹³⁷ con sus trabajos anteriores son claras, aunque en su esencia el discurso siempre fue el mismo. En 1798 José Julio había escrito que los Corteses, Colones, Pizarros y Velascos serían recordados por implantar la cruz; en 1810 se había referido a “los gloriosos conquistadores y los valientes españoles que a costa de inmensas fatigas” habían redimido a América del abatimiento en que yacía, y a los indios como afortunados, objeto de paternales cuidados.¹³⁸ Ahora, en 1821, decía que la España orgullosa había convertido “al imperio más opulento del mundo en una colonia”, que los conquistadores habían implantado la cruz pero sólo “después de que sus espadas se enrojecieron cruelmente en los mercados, con la sangre de los pacíficos americanos”.¹³⁹

Antes, había recordado a los insurgentes que este reino era parte de la herencia del joven Fernando, único y legítimo soberano de ambas Españas, quien reinaba “sobre los españoles por la potestad que ha depositado en sus manos el rey de los reyes”.¹⁴⁰ Por ello había dicho que quienes atentaban contra su persona, atentaban contra Dios. Sin embargo, para 1821 aseguró no encontrar un “título legítimo e imprescriptible de dominio”.¹⁴¹

Finalmente, antes dijo confiar en las recompensas a la lealtad y el premio al servicio, por el “aprecio que siempre se había hecho en la corte de los indianos beneméritos”,¹⁴² pero ahora se lamentaba diciendo que España se había desentendido “una o muchas veces de los clamores, súplicas y representaciones de los hijos de este suelo”, contentándose con halagüeñas promesas.¹⁴³

el envío a Roma de dinero por gracias y dispensas y disminuir el diezmo. J. Escrig Rosa, *Contrarrevolución y antiliberalismo*, 2021, pp. 230, 327-239; James M. Breedlove, “Las Cortes (1810-1822) y la reforma eclesiástica en España y México”, en Nettie Lee Benson (Coord.), *México y las Cortes españolas (1810-1822): ocho ensayos*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2014, pp. 123-144.

¹³⁶ J. J. García de Torres, *Sermón de acción de gracias*, 1821, p. 13.

¹³⁷ En ello coincido con C. Herrejón Peredo, *Del sermón al discurso*, 2003, p. 333.

¹³⁸ Manifiesto del ilustre claustro, 1810, p. 58.

¹³⁹ J. J. García de Torres, *Sermón de acción de gracias*, 1821, pp. 7-8.

¹⁴⁰ J. J. García de Torres, “Desengaño a los rebeldes”, 1815, pp. 715-716.

¹⁴¹ J. J. García de Torres, *Sermón de acción de gracias*, 1821, p. 7.

¹⁴² Manifiesto del ilustre claustro, 1810.

¹⁴³ J. J. García de Torres, *Sermón de acción de gracias*, 1821, p. 9.

A pesar de las contradicciones obvias, José Julio no pretendía sacar un provecho personal de la situación para alcanzar fines propios, recurriendo a la indefinición política. Él no era un equilibrista,¹⁴⁴ pues, por una parte, ya había alcanzado la meta que se había impuesto y, por la otra, la esencia de su discurso había sido y seguiría siendo la misma: la salvaguarda de la institución eclesiástica.

Para él, como para muchos otros autores católicos,¹⁴⁵ la independencia llegó en un momento dado a presentarse como la única opción para garantizar la defensa de la Iglesia y sus ministros, aspectos innegociables. Por eso José Julio advirtió a Iturbide en este sermón, recordar siempre que la religión exigía de él ser su defensor y, para serlo debía tener un “ciego rendimiento y cautividad de la razón a sus venerables dogmas, observancia exacta de su disciplina y honor a sus pastores y ministros”.¹⁴⁶ Lo mismo había insistido en todos sus escritos dados a la prensa.

Aquél mismo año de 1821, José Julio recibió del libertador, no el nombramiento de caballero de la orden de Carlos III, obviamente, pero sí la distinción de miembro de número de la orden Imperial de Guadalupe,¹⁴⁷ también fue nombrado capellán honorario y predicador de la corte y, como tal, al año siguiente ofició en las exequias de la madre de Iturbide.¹⁴⁸ Aunque le tocó vivir los gobiernos de Guadalupe Victoria, Vicente Guerrero e incluso, la elección de Anastasio Bustamante, pues murió en 1831, aquél es el último de sus actos públicos y de sus impresos de que se tiene noticia.

En los escritos de José Julio García de Torres podría leerse, como lo han hecho diversos autores, propaganda realista que, a la vez, pretendía incorporar viejas reivindicaciones criollas;¹⁴⁹ se pueden utili-

¹⁴⁴ Virginia Guedea, *En busca de un gobierno alterno: los Guadalupe de México*, México, IHH-UNAM 1992 (Historia novohispana, 46), p. 265.

¹⁴⁵ J. Escrig Rosa, *Contrarrevolución y antiliberalismo*, 2021, pp. 295-299.

¹⁴⁶ J. J. García de Torres, *Sermón de acción de gracias*, 1821, pp. 29-30.

¹⁴⁷ “Lista de los señores que componen la orden Imperial de Guadalupe”, en *Gaceta del gobierno imperial de México*, t. 2, jueves 25 de julio de 1822, núm. 72.

¹⁴⁸ José Julio García de Torres, Solemnnes exequias de la señora Doña María Josefa Aramburu de Iturbide, digna madre del serenísimo señor generalísimo almirante de este imperio Don Agustín de Iturbide y Aramburu, celebradas en la parroquia de San Pablo por su imperial congregación del Santísimo Sacramento, México, Zúñiga y Ontiveros, 1822. Sus oficios en: “Familia Imperial”, México, en la oficina del Señor D. Alejandro Valdes, impresor de cámara de S. M. I., 1822, en *A collection of Mexican pamphlets, for the most part political*, vol. 6, núm. 98.

¹⁴⁹ J. A. Serrano Ortega, “El discurso de la unión”, 1994.

zar también para ilustrar el apogeo y la decadencia del imaginario monárquico o el tránsito entre el sermón moral patriótico y el discurso cívico;¹⁵⁰ para referirse a los reclamos de criollos realistas, quienes pretendían evitar que el movimiento insurgente se apropiara de la virgen de Guadalupe o quizá servir de ejemplo de cómo la virgen fue considerada mito de fundación de la nación y la patria mexicana.¹⁵¹ Sin embargo, aunque en sus escritos se puedan leer diversos discursos, en el fondo, el objetivo prevalente de su vida fue defender a la Iglesia a toda costa, en tiempos convulsos y en una sociedad que iba de prisa hacia el laicismo.

Y es que, aunque la ciudad de México cambiara su rostro gracias a las ideas ilustradas y al trabajo de personas como su padre, no podía cambiar todo con ella. Muchas de las creencias procedentes de la historia profunda de la cultura cristiana novohispana permanecían, y José Julio era un hombre moldeado, labrado en ellas. Por ello, como la universidad que dos veces encabezó, se aferró a la defensa de privilegios que pensaba merecer, de derechos y prerrogativas que creyó le garantizaría el Imperio de Iturbide.

¹⁵⁰ M. A. Landavazo, *La máscara de Fernando VII*, 2001; C. Herrejón Peredo, *Del sermón al discurso*, 2003.

¹⁵¹ D. Brading, "La ideología de la Independencia", 2007, vol. 1. J. Traslosheros H., "Señora de la historia", 2002.

ENTRE LIBROS Y MANUSCRITOS

LOS LIBROS EN LA VIDA DEL OBISPO FRAY JUAN DE ZUMÁRRAGA

ENRIQUE GONZÁLEZ GONZÁLEZ

Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación
Universidad Nacional Autónoma de México

Fray Juan de Zumárraga (Durango de Vizcaya, h. 1477-Ciudad de México, 1548¹) aceptó embarcarse hacia Nueva España en 1527 como obispo de México, con 50 años cumplidos, edad más que proyecta para entonces. ¿Qué lo movió a tan audaz aventura, apenas conquistada la capital mexicana, cuando todo estaba por hacerse, y sin generosas rentas para su sustento y tareas? Sabemos demasiado poco del primer medio siglo de vida del fogoso fraile vizcaíno para dar una respuesta en firme; hasta hoy, ningún papel conocido lo menciona siquiera durante sus primeras cuatro décadas. Consta que, en 1517, era guardián del convento franciscano de Ávila; que, en 1522 presidió la provincia de la Concepción, en Valladolid, y dos cartas de ese año –los primeros autógrafos localizados– traen su firma. También aparece su nombre entre los censores de un libro de privilegios de la orden, en 1525. Por fin, hay certeza de que en 1527 era guardián de la casa recoleta de El Abrojo.² Tan pocas noticias ayudan poco

¹ Fray Jerónimo de Mendieta, en su *Historia Eclesiástica Indiana*, Prólogo de Antonio Rubial, México, Conaculta, 1997, 2 vols., afirmó que tenía más de 80 años a su muerte (vol. II, p. 345), lo que permitió situar su nacimiento en torno a 1468. Sin embargo, sucesivas declaraciones del mismo obispo –no todas concordes–, y de algún pariente cercano, autorizan a plantear que murió de poco más de 70. Así lo reiteró, meses antes de morir, a fray Francisco del Castillo, su estrecho confidente: “según mi cuenta, paso de 70”, en Richard Greenleaf, *Zumárraga and his Family. Letters to Vizcaya (1536-1548)*, Washington, *Academy of Franciscan History*, 1979, p. 138 [en Adelante: Greenleaf, *Letters*].

² Sobre Zumárraga, es indispensable Joaquín García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México*, [2a] Edición de Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 1947, 4 vols. La obra, de tono apologético, reúne documentos capitales que la edición de 1947 amplía, en especial con las piezas publicadas por el P. Mariano Cuevas en distintas obras. Salvo indicación, citaré ésta. Durante

a precisar los motivos de su trascendente decisión. Con todo, dos asertos suyos, en contextos diversos, ponen sobre la pista de una explicación, siempre parcial e hipotética.

Primero, su pasión reformista. El fraile vivió inmerso en las corrientes renovadoras de la orden franciscana que culminaron al inicio del siglo xvi; asistió también a la escisión que supuso para la cristianidad la rebelión de Lutero (1517) y otros reformadores. Con todo, lejos de refugiarse en un integrismo fanático, en 1537 declaró a Suero del Águila, uno de sus más íntimos amigos, laico: "Dios nuestro señor alumbre a los que ahí [en el Concilio] se juntaren, y a su Iglesia veamos reformada, como Vm. dice, pues tiene harta necesidad".³ Se mantenía en el bando católico, pero abogaba por una honda transformación.

Otro motivo se insinúa en una carta al emperador, recién llegado a la convulsa capital. El obispo le manifestó su convicción de que Cortés había obrado por

divina inspiración, y que Nuestro Señor fue servido que por su mano, y en vuestro tiempo, perdiese el demonio la heredad desta tierra, donde era tan venerado y acatado, y que los naturales della viniesen en conocimiento de Dios.⁴

En otras palabras, a pesar de las acusaciones en contra de Cortés, el prelado interpretó como designio divino que, gracias al conquistador, se abriese un territorio inmenso que permitiría liberar a los indios del tirano infernal y llevarlos a conocer a Dios. En suma,

años, Alberto María Carreño publicó documentos relativos al obispo, en especial, en *Don Fray Juan de Zumárraga. Teólogo y Editor, Humanista e Inquisidor (Documentos inéditos)*, México, Jus, 1950. Antes, en *Un desconocido cedulario del siglo xvi*, México, León Sánchez, 1944, transcribió las primeras cédulas reales recibidas por la catedral de México; al menos 110 se relacionan con el prelado. Greenleaf, en *Letters*, publicó quince cartas familiares inéditas con noticias de enorme interés sobre el prelado. Fernando Gil, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga (+1548)*, Buenos Aires, Facultad de Teología de la Universidad Católica, 1993: el estudio más amplio y mejor documentado, y edita originales inéditos, pero a veces toma sus fuentes demasiado literalmente. Últimamente, Juan Gil, en "Una mirada familiar a fray Juan de Zumárraga: ocho documentos inéditos", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 79, núm. 2, 2022, pp. 575-612, aportó luz a las complejas relaciones del obispo con su familia. Agradezco a los colegas y amigos del Seminario de Historia de la Iglesia sus oportunos comentarios.

³ García Icazbalceta, *Don Fray Juan...*, 4, 160; El obispo a Suero, 13 de febrero, 1537.

⁴ García Icazbalceta, *Don Fray Juan...*, 2, 171; Zumárraga a Carlos V, 27 de agosto de 1529.

animaban a Zumárraga un hondo afán reformista y un decidido impulso evangelizador.

A esos dos posibles motivos de índole espiritual, cabría sumar un tercero, más terrenal: la expectativa de riquezas, al menos para su familia y compatriotas, en aquellas tierras donde, según rumores que los marinos difundían desde 1492, abundaban el oro y las facilidades para lucrar. En todo caso, parece indudable que, sin haber sido obispo de México durante 21 años, cargo que empezó a ejercer al llegar a la capital, a fines de 1528, habría pasado al más total olvido, como tantos hermanos de su orden.

Faltos de información cierta acerca de los primeros dos tercios de su vida, hay un aspecto de este complejo personaje que resulta decisivo para intuir su personalidad y formación: su afición por los libros; tanta, que ya la realzaron sus coetáneos. Así, el cronista fray Jerónimo de Mendieta (1525-1604), primer biógrafo del prelado, dijo que, en las paredes de su casa, en vez de “tapices y paños”, había estantes con “muchos y buenos libros”. Agregó que “era este religioso pontífice amicísimo de letras y de los que las tenían con humildad”.⁵ Destacó además que asistía a los frailes misioneros, dándoles “lo que habían menester de libros, vestuario y otras cosas”. Por fin, habló de la suerte de su colección: “Su librería, que era mucha y buena, [la] repartió, dejando parte de ella a la iglesia mayor y parte a los conventos de las tres órdenes”.⁶ Sorprende que Mendieta, en su breve *Vida* del obispo, de escasas diez páginas, hiciera tres referencias a sus libros, signo de la singularidad que ya entonces se le atribuía en este campo; tanto, que acabó propiciando una leyenda.

Es cierto que Mendieta quedó inédito hasta el siglo XIX; sin embargo, los sucesivos biógrafos difundieron sus dichos sobre los libros ya en los siglos XVI y XVII. Primero, porque la *vida* de Mendieta –única fuente biográfica durante tres siglos– pasó en latín a una historia general de la orden franciscana, publicada en Roma en 1587, y desde ahí circuló por todo el orbe católico.⁷ Décadas después, fray Juan

⁵ Pedro de Oroz, Jerónimo de Mendieta y Francisco Suárez, *Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman la Nueva España. Hecha el año de 1585*, México, Imprenta Mexicana, 1947, p. 50. Mendieta, *Historia Eclesiástica...*, II, p. 340.

⁶ Mendieta, *Historia Eclesiástica...*, II, p. 341.

⁷ El manuscrito de la citada *Relación de la descripción...*, con la vida de Zumárraga, pp. 47-54 se envió a Roma, donde se tradujo al latín y se publicó de inmediato en Francesco Gonzaga, *De origine seraphicae religionis franciscanae*, Roma, Domenico Basa, 1587, y

de Torquemada las tomó del manuscrito original del cronista, y las propagó en su *Monarquía indiana* (1615).⁸

Desde fines del siglo XIX, diversos documentos han corroborado, precisado y ampliado noticias sobre el destacado lugar de los libros en la vida del obispo, en particular sus cartas. Está, además, el dato conocido del papel clave de sus gestiones en favor del envío de la primera imprenta al Nuevo Mundo, donde pronto se reveló como autor de varios catecismos. De modo paralelo, se ha explorado su ideario a partir de los autores que citó, publicó o cuyas obras poseía, así como los muchos cuya lectura impulsó. En su conjunto, ayudan a comprender una de las múltiples facetas de tan poliédrico personaje.⁹ Aquí pues, se busca asomar a la vida del primer obispo de México mediante un repaso (por fuerza parcial) de sus lazos con los libros, como fraile y como prelado. Primero, se tratará del religioso y los libros en el marco de la reforma de las órdenes monásticas. A continuación, de Zumárraga como lector y autor. Por fin, de su actividad como promotor de los libros y la lectura.

Los libros y la reforma de las órdenes monásticas

Como se sabe, los años del franciscano Zumárraga coincidieron con los impulsos reformadores nacidos dentro y fuera de las órdenes mendicantes al filo de los siglos XV y XVI, y que los Reyes Católicos buscaron conducir y controlar, con el cardenal Cisneros al frente.¹⁰ Las discordias fueron grandes incluso en un mismo convento, y generaron agrios debates sobre el provecho o no del estudio y la lectu-

en ediciones o refundiciones posteriores. Si bien ya Mendieta era cronista de la orden, un documento oficial como ese debía tener aval de las autoridades de la orden, y el cronista no aparece como primer autor. A continuación, en su *Historia Eclesiástica Indiana* ("casi" concluida en 1604: Rubial, "Estudio preliminar", I, p. 34), incorporó la *Vida* con nuevos datos, como el de la suerte de su biblioteca.

⁸ Fray Juan de Torquemada tuvo acceso al manuscrito de Mendieta para escribir su *Monarquía Indiana* [Sevilla, 1615], México, UNAM, 1975-1983, 7 vols., y aunque retocó la *Vida* del obispo acentuando el tono hagiográfico, conservó lo relativo a sus libros. Vol. 6, lib. XX, cap. XXXI, pp. 215-219.

⁹ No se tratará aquí de su actividad como fundador de la Iglesia de México, ni de sus actividades mercantiles. Remito a mi "Fraile, obispo, mercader. Fray Juan de Zumárraga", inédito.

¹⁰ José García Oro, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos*, Madrid, CSIC, 1971.

ra. Los más radicales (franciscanos en su mayoría) querían renunciar incluso a la “vanidad” de los libros, para sólo ocuparse en la oración y la penitencia. La orden se escindió entre “conventuales” y “observantes”. Los últimos acusaban a los primeros de sólo procurar dispensas, universidades, grados, cátedras, prerrogativas y mitras, en contra de la austeridad y pobreza prescritas por la regla.¹¹

En diverso grado, los observantes contraponían la oración y el estudio. Insistían en seguir con rigor la regla y adoptaron un pasaje del Decreto de Graciano (S. XII), que se volvió auténtico tópico: el monje *non habet officium docentis, sed plangentis*: El papel del monje (y por extensión, del fraile) es llorar, no enseñar; es decir, antes que transmitir la vana ciencia, su tarea consistía en deplorar los pecados del mundo.¹² De ahí el usual encomio del llanto en obras ascéticas y crónicas: más perfecto era un fraile cuanto mayor masa de lágrimas vertiera, y más despreciara el estudio. Fray Pedro de Villacreces (1350-1422), uno de los guías más estrictos, escribió: “Recibí en Salamanca grado de maestro, que no merezco; empero, más aprendí en la cella llorando en tiniebla que en Salamanca, en Tolosa o en París, estudiando a la candela”.¹³ Conforme los reformados ganaban terreno, crecía el rechazo a las dignidades, en especial a obispados, universidades y grados doctorales, y aun a las letras, tachando de frívolo el gasto en costosos libros. Así, en la segunda década del XVI, y por casi dos siglos, los franciscanos de Castilla, Aragón e Indias se apartaron de las universidades.

Algunos de los observantes toleraban cierta formación literaria a condición de unirla a la mayor modestia. Jamás anteponer “el estudio a la humildad, nin a la obediencia, nin a la oración”.¹⁴ De ahí que Mendieta, en el pasaje citado, al elogiar a Zumárraga por ser “amícsimo de letras”, agregara: “y de los que las tenían con humildad”. Tal recelo por el estudio explica que Erasmo tachara de ignaros a los frailes; en especial a los menores. Ellos acabaron convirtiéndolo en su bestia negra. Por lo demás, los mismos observantes carecían de ideales comunes y se desgarraban en subgrupos empeñados, cada cual,

¹¹ Una provechosa síntesis en Fernando Gil, *Primeras “Doctrinas”...*, en especial, pp. 70-80.

¹² *Decretum*, C.16, q.1, c.4-5.

¹³ Cit. por Melquiades Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, vol. I, BAC, 1976, p. 92.

¹⁴ Cit. Por Melquiades Andrés, *La teología...*, I, p. 92.

en vivir con mayor rigor el espíritu de la orden, en especial en cuanto a pobreza y penitencia. Divididos, hostiles o recelosos, cada bando esgrimía sus respectivas bulas, amenazando la unidad de la orden.

Conviene señalar que, en 1518, en pleno malestar, se constituyó en Valladolid la provincia reformada de la Concepción, con la unión de las 37 casas de la llamada hasta entonces provincia de Santoyo, y de dos custodias recoletas: El Abrojo y La Aguilera. En 1520, la nueva provincia autorizó que se mudaran a dichas recolecciones los deseosos de vida más estrecha, y les dictó unos estatutos que, por cierto, no asignaban una sola hora al estudio.¹⁵ Fray Juan era guardián, justo de El Abrojo, en la semana santa de 1527.

En el marco de tales disensiones, surge la pregunta de por qué un observante como Zumárraga se alzó en defensor y promotor de las letras y la lectura. ¿Cómo entender su papel entre frailes reacios a la erudición, si él era afecto al estudio y atento lector de Erasmo, cuyas obras tenía –literalmente– sobre la cabecera de su cama?¹⁶ Además, cómo explicar que aceptara la mitra de México, una *vanidad*, cuando su hermano fray Martín de Béjar la rehusó, gesto que le mereció ser recordado en la orden todavía en el siglo XVIII.¹⁷ Pero su caso no era único: Cisneros, el osado franciscano impulsor de las reformas mendicantes, tomó parte en la fundación de la universidad de Sigüenza (1489) y, ya como arzobispo de Toledo y cardenal (títulos repudiados por los radicales), creó la magna universidad de Alcalá de Henares (1508), dotada con riquísimas rentas y una biblioteca de ochocientos libros. Es más, contiguo al colegio de San Ildefonso, cabeza de su universidad, fundó el de San Pedro y San Pablo, exclusivo para franciscanos, y ordenó a cada convento enviar con regularidad frailes que se formarían en sus aulas.¹⁸ Además, buscó sumar a Erasmo a su empresa de la Biblia Políglota.¹⁹

¹⁵ Juan Meseguer Fernández, “Programa de gobierno del P. Francisco de Quiñones, ministro general OFM”, en *Archivo Iberoamericano*, núm. 21, 1961, pp. 5-27.

¹⁶ García Icazbalceta, *Don Fray Juan...*, III, p. 282, “Memoria testamentaria” s. f.

¹⁷ Actualmente (2023) se exhibe un cuadro anónimo del siglo XVIII en el Museo Nacional del Virreinato, en Tepetzotlán, que conmemora a Béjar en el gesto de renunciar a la mitra mexicana.

¹⁸ R. González Navarro (Ed. y trad.), *Universidad complutense. Constituciones originales cisnerianas*, Alcalá de Henares, Ediciones Alcalá, 1984.

¹⁹ Marcel Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, FCE, 1966, pp. 72-77. Fernando Gil, *Primeras “Doctrinas”...*, p. 649.

Por su parte, fray Francisco de Quiñones, segundón de la alta nobleza, fue estricto animador de la reforma en la península y en toda la orden, cuando ascendió a ministro general y, más tarde, aceptó el cardenalato. ¿Cómo explicar que redactara en persona normas de gran aspereza para la casa de El Abrojo?²⁰ Los ejemplos sugieren que, en la orden, como en tantos sectores de la estratificada sociedad del antiguo régimen, uno era el circuito privilegiado de las jerarquías, de las élites, y otro el de los frailes del común. Por lo mismo, la carrera de Zumárraga, fraile reformado, difícilmente se debió –como reza la hagiografía– a la fortuita suerte de un humilde asceta a quien el emperador sacó casi a fuerza del refugio donde vivía encerrado y penitente. Antes bien, habría obedecido a sus múltiples vínculos con poderosos de múltiples ámbitos.²¹ En ese vasto marco, ¿qué cabe proponer de su formación literaria?

Hoy sabemos que Zumárraga no fue el primogénito,²² y que su padre, sin ser rico, tenía bienes inmuebles en Durango y manzanares para sidra. Además, sabía leer y escribir, y tenía un amigo íntimo, el bachiller (quizás en leyes; era casado) Juan Martínez de Arrázola; por fin, que ambos amigos favorecían a la orden franciscana.²³ En el antiguo régimen, cuando había bienes que heredar, era regla unirlos en el primogénito y dar letras al segundo hijo, bien en derecho civil, para una carrera seglar, o en cánones o teología, para la eclesiástica. La cuestión, para la que no hay firme respuesta, consiste en saber si Zumárraga asistió primero a la universidad de Valladolid, a estudiar artes y derecho, antes de pasar a la orden. Por los autores que cita en cartas y tratados, es obvio su buen manejo del derecho canónico, disciplina prohibida a los frailes; pero nada impide que fuese autodidacta en este campo.

Como se sabe, las primeras letras se recibían de modo informal del padre, un preceptor privado a sueldo, o un clérigo o sacristán. Cuando alguien alfabetizado aspiraba a seguir adelante y tenía medios, debía aprender gramática, es decir, latinidad. Antes de que los jesuitas, en la segunda mitad del siglo xvi, difundieran la docencia

²⁰ Meseguer Fernández, "Programa de gobierno...".

²¹ En "Fraile, Obispo, mercader...", me he referido a los vínculos de Zumárraga, antes y después de su consagración, con diversas personalidades de la corte.

²² Juan Gil, en "Una mirada familiar...", p. 580.

²³ En "Fraile, Obispo, mercader...", muestro que la doble afirmación de Mendieta, en el sentido de que profesó en Aránzazu y que de ahí pasó a la provincia de la Concepción, en Valladolid, resulta anacrónica.

gramatical abierta a todo público en numerosas ciudades, era difícil hallar dónde cursarla. Se buscaba un maestro privado, o el joven iba a un estudio conventual, incluso sin plan de ser fraile. Con todo, en vida de Zumárraga no había claustros en Durango, ni se sabe de una escuela de gramática. Por otra parte, en su juventud se dieron los más álgidos debates sobre si convenía o no que los frailes estudiaran. De ahí la dificultad de suponer que acudió a un convento de su futura orden, en Burgos o Valladolid. Resulta pues factible que la cursara en la universidad de la última ciudad, sede también de la real chancillería, principal tribunal del reino de Castilla. Sin tener carácter propiamente universitario, en varias universidades se impartía una o más cátedras gramaticales para que los futuros cursantes “de facultad”, entendieran latín.

La gramática se enseñaba con mayor o menor rigor según la calidad de la escuela y, ante todo, la formación del preceptor. En aquella Castilla, tachada de “bárbara” por Nebrija, la materia solía limitarse a los rudimentos del latín, lo indispensable para permitir el acceso a textos litúrgicos o escolares. Los maestros más dotados, cuando se difundieron los métodos humanísticos, instruían también en lo que hoy se llama literatura latina, es decir, comentaban a los principales autores de prosa y verso, ante todo, Cicerón y Virgilio, y culminaban su instrucción con retórica y poética. En cuanto al griego, a fines del siglo xv sólo se dictaba, si acaso, en Salamanca, pues Alcalá y Valencia, donde se impartió, nacieron con la nueva centuria, y no hay el menor indicio de que el futuro obispo de México lo hubiese estudiado. Se sabe que poseía la Biblia políglota de Alcalá (1516-1517) y el Nuevo Testamento bilingüe de Erasmo,²⁴ pero es improbable que dominara las lenguas sacras. Todo indica que leyó en latín a los autores griegos que citó. Fuera de estas conjeturas, sigue en pie la cuestión de dónde aprendió gramática y con qué profundidad.

A continuación, la primera facultad de rango universitario era la de filosofía o artes. Se centraba en estudiar a Aristóteles: su lógica, su filosofía natural y la moral; ante todo, según el tipo de lógica nominalista (dialéctica) desarrollado en el siglo xii por Pedro Hispano, cuyos tratados se llamaban *Súmulas*. En su biblioteca había al menos un *Organon* aristotélico (París, 1540) y un comentario de Petrus Tateretus

²⁴ Ver Fernando Gil, *Primeras “Doctrinas”...*, pp. 649-650.

a las *Súmulas* (Venecia, 1530),²⁵ ambos demasiado tardíos para que los hubiera empleado como estudiante. Zumárraga cita con fluidez a Aristóteles, pero nunca procede *more scholastico*, a través de “cuestiones”, conclusiones, debates *pro et contra*, etc. En los libros publicados en México es evidente que busca persuadir con citas bíblicas y ejemplos morales, y evita silogismos. Esto implica que, si cursó artes en alguna institución, no se aficionó al estilo discursivo de los *dialécticos*. La filosofía o artes era prerequisite para el posterior estudio de teología o de medicina. En cambio, bastaba saber gramática (sin cursar artes) para inscribirse en leyes o en cánones, es decir, en derecho civil o eclesiástico. En los conventos se prohibía enseñar ambas disciplinas, patrimonio exclusivo, durante siglos, de las universidades. Si bien los observantes toleraban la filosofía, los cánones eran de plano vituperados como indignos de un fraile, para no hablar del derecho civil. La normativa oficial de la Iglesia prohibía a los regulares cursar todo tipo de derecho sin expresa licencia. Así pues, las aulas de las órdenes debían limitarse a gramática, artes (filosofía) y teología. Además, sólo las universidades conferían grados públicos de bachiller, licenciado y maestro en artes, medicina, teología, y leyes y cánones.

En abono de la hipótesis de que cursó cánones, sus citas al *Corpus* y a sus glosadores, sin abundar, son precisas. Menudean en sus cartas, que revelan su preocupación por guardar “la forma del derecho”. Así, en la Junta apostólica de 1539, si bien Zumárraga no era el único partícipe (entre otros, estuvo el jurista Vasco de Quiroga), se buscó adecuar la normativa eclesiástica a la situación novohispana en torno al bautismo, la penitencia y el matrimonio, y a cada paso se citaron libros concretos de la Biblia, pasajes del *Corpus*, canonistas como Ángel de Clavasio o el Tostado (“el Abulense”), el Pontifical Romano, el IV concilio de Letrán, y bulas, en especial, las relativas a Indias, y las constituciones del arzobispado de Sevilla; hay también citas patrísticas (Gregorio Magno) y aun del pagano Séneca. Esa familiaridad de un fraile con el derecho canónico hace factible que lo hubiera cursado en la universidad (y quizás gramática y artes), y que más tarde profesara.²⁶

²⁵ Fernando Gil, *Primeras “Doctrinas”...*, pp. 649 y 657.

²⁶ Mendieta, en su *Vida* de fray Andrés de Olmos, apuntó: “En su juventud se ocupó en el estudio de los sacros cánones y leyes; pero llegado a la edad de 20 años [...] determinó dejar el mundo [...] y entró al convento de Valladolid, *Historia eclesiástica...*, II, p. 356. ¿Se aplicaría algo semejante a Zumárraga?

En cuanto a la teología, hay un dato incuestionable: en Valladolid predominó siempre el derecho, en especial el canónico. La facultad teológica, fundada apenas en el siglo xv, tenía una sola cátedra, ocupada por dominicos; y pocos alumnos.²⁷ En las universidades –y estudios conventuales– durante seis siglos fue lectura obligada para el estudio académico (escolástico) de la teología la lectura, durante cuatro años, de los libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo (1100-1160), quien sistematizó los grandes tópicos de esa disciplina en cuatro libros que trataban respectivamente de la Trinidad, la creación, Cristo y los sacramentos. Cada maestro glosaba y disputaba a su modo las proposiciones (“sentencias”) contenidas en la obra. Se conocen decenas de comentarios al libro, por doctores del clero secular y frailes de las distintas reglas. Cada orden solía preferir a un intérprete propio: los dominicos a santo Tomás, los franciscanos a Duns Scoto. En fecha desconocida, Zumárraga llegó al convento de Valladolid. Sus claustros tendrían, por tratarse de cabecera provincial, un “estudio solemne”, donde dictar teología. Con todo, ni los cronistas de la orden ni estudiosos actuales hablan de sus aulas como emporio del saber, y no citan a un solo catedrático distinguido en los años que dividen los siglos xv y xvi.²⁸

En sus cartas y *Doctrinas*, las citas del obispo a teólogos escolásticos son muy ocasionales, aunque poseyó algunos Sentenciarios, como se verá. Apenas si nombra a Duns Scoto, estandarte de su orden; menos, al Maestro de las *Sentencias*. A Santo Tomás lo aduce en casos muy puntuales de moral. En cambio, sus *Doctrinas* sobreabundan en emotivas citas a la Biblia y sus intérpretes, de Orígenes a los más recientes. ¿Eso implica que no estudió teología positiva porque ingresó a la orden siendo canonista formado, como Cisneros? Y aun en caso de que la hubiese aprendido en aulas conventuales, no muestra gran aprecio por esos autores. En cambio, a cada paso emplea pasajes bíblicos antes que argumentos escolásticos. Ese biblismo, tan infrecuente en las escuelas, ¿derivó del estudio personal, “a la candela”, de la Escritura? Quizás cultivó su interés en cenáculos semiocultos de beatas y espirituales, cuando cundía el alumbradismo, tan afín a los

²⁷ Julio Valdeón Baroque, “La Universidad medieval. Introducción”, en Jesús María Palomares Ibáñez (Coord.), *Historia de la Universidad de Valladolid*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1989, vol. I, pp. 49-50.

²⁸ Melquiades Andrés, *La teología...*, pp. I, 82-110, ofrece un panorama en el que brilla por su ausencia el interés por los estudios en la orden, ni siquiera en Valladolid.

menores reformados.²⁹ ¿Cómo conoció a la duquesa de Béjar, a quien visitaba en su palacio, al grado de que lo nombró confesor y testigo de su testamento? ¿La noble animó un círculo como el de los marqueses de Villena en Pastrana? Las cartas del prelado guardan total silencio sobre el presunto pasado, si bien evidencian al canonista, al biblista, y a un afecto a las beatas, de México, de Durango y Oñate.

Nada de lo expuesto excluye la posibilidad contraria, a tono con el franciscanismo familiar, que pasara de Durango a un noviciado. En su *Doctrina breve* copió un pasaje de un libro “de pergamino” (manuscrito) leído “en el coro” de San Esteban de Burgos.³⁰ ¿Profesó en esa casa, entonces con jurisdicción sobre Vizcaya? De Burgos partía la ruta mercantil que ligaba a Castilla con el Mar del Norte y pasaba por Durango. Más de una vez fue huésped del claustro de Burgos, en especial cuando la corte pasaba por la ciudad; con todo, su acceso a los libros del coro sugiere una estancia más cotidiana. Se trata de un tenue indicio en un mar de vacíos documentales. Y suponer que profesó en Burgos y pasó a Valladolid, cabeza de la entonces provincia de Santoyo, antes que aportar una respuesta a la cuestión de ¿dónde y cómo estudió?, abre nuevas dudas, por ahora también insolubles.³¹

En todo caso, no conviene olvidar que, quienes se aficionaban a la lectura, a veces llegaban a eruditos sin educación académica formal. O también, conforme avanzaban los cursos, tal vez los enriquecían con estudio propio. Esto significa que, faltos de evidencia firme sobre la formación escolar del vasco, sus amplias lecturas y su pericia en derecho y teología bien pudieron deber lo principal al esfuerzo propio de lector solitario.

El lector y el autor

Si ya Mendieta y seguidores notaron la afición del obispo de México por los libros, Joaquín García Icazbalceta, a fines del siglo XIX, ahon-

²⁹ De la inagotable bibliografía en torno al movimiento heterodoxo, aún es útil Ángela Selke sobre el ambiente religioso en la Castilla a inicios del XVI, “Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados. El edicto de 1525 y su relación con el proceso de Alcaraz”, en *Bulletin Hispanique*, vol. 54, núm. 2, 1952, pp. 125-152. Más reciente, Antonio Márquez, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Madrid, Taurus, 1972.

³⁰ *Regla christiana breve*, José Almoína (ed.), México, Jus, 1951, p. 467.

³¹ Ver, arriba, nota 26.

dó en el tema.³² Lo propio hicieron después, desde varios ángulos, Alberto María Carreño,³³ José Almoina,³⁴ Michael Mathes³⁵ y, hace muy poco, Francisco Morales.³⁶ El primero, el gran bibliógrafo de los impresos mexicanos del siglo xvi, reconstruyó la saga de las *Doctrinas* que el obispo publicó con su nombre o su lema episcopal. Mucho después, Carreño soñó con recuperar su biblioteca a partir de los libros localizados con firma autógrafa del prelado, sin preguntarse demasiado cuántos más se perderían sin dejar rastro. En esa misma línea, Mathes aportó nuevas piezas, limitándose a ampliar el elenco de su antecesor. Con mayor enjundia, Almoina investigó en los impresos del prelado qué autores citó o transcribió, sin duda por haberlos leído. Más allá de recuentos bibliográficos, se preguntó por el ideario que reflejan sus lecturas. Morales amplía el horizonte al asomar a la lista de impresos que el prelado envió a Durango al fin de su vida. De paso, otros autores, ante todo de la Universidad de Navarra, gastan mucha tinta en diluir todo posible rastro de Erasmo, Constantino y otros autores “dudosos” o heréticos en la obra del obispo, y lo hacen derivar en todo del “seguro” Santo Tomás.³⁷

Cada uno a su modo, los estudios citados ayudan a responder la pregunta que nos ocupa. Con todo, las cartas del prelado, en especial las halladas en el último medio siglo, de carácter más familiar,³⁸ aportan –con noticias del mayor interés– vívidos elementos para enriquecer y contextualizar los datos sobre su biblioteca, el papel de los libros durante su vida, y detectar aquellos por los que mostró mayor apego.

³² La primera edición corresponde a Joaquín García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, México, Andrade y Morales, 1881.

³³ Ver, arriba, nota 2.

³⁴ José Almoina, *Rumbos heterodoxos en México*, Ciudad Trujillo [Santo Domingo], Ed. Montalvo, 1947; “El erasmismo de Zumárraga”, *Filosofía y letras* [UNAM], 15 (1948), pp. 93-127; “Citas clásicas de Zumárraga, en *Historia mexicana* 3 (1954), pp. 341-419; y la citada *Regla Christiana breve*.

³⁵ Michael Mates, “Apéndice IV. Títulos confirmados de la Biblioteca de Fray Juan de Zumárraga, obispo de México”, en *Santa Cruz de Tlatelolco: la primera biblioteca académica de las Américas*, México, Secretaría de Relaciones exteriores, 1982, pp. 91-96.

³⁶ Francisco Morales, “Las bibliotecas franciscanas durante el Virreinato. Una breve visión a través de los documentos”, en Marina Garone Gravier y Mercedes Salomón Salazar (Coords.), *Historia del libro. Cultura y escritura en México. Perspectivas regionales. Volumen Oriente*, México, Universidad de Aguascalientes, 2022, pp. 83-105.

³⁷ Ildefonso Adeva (ed. crítica y est. prelim.), *Regla cristiana Breve*, Pamplona, Eunarte, 1994. Baste con el subtítulo de un apartado de su estudio: “Trozos de Erasmo, pero no erasmismo”, p. LXXXVII.

³⁸ Ver nota 2, y diversas piezas incluidas por Fernando Gil, *passim*.

Un historiador del libro y la lectura y, más aún, de la devoción pública y privada, hallará en Zumárraga, en su epistolario y en las *Doctrinas*, un mundo de noticias sobre su trato cotidiano con los impresos.

Así, una carta a su amigo Suero, de 1538, revela en cuerpo y alma al inquieto y tenaz lector, y sus rutinas para recrearse con los libros. Le asegura que el día se le va en los afanes de su ministerio, sin tiempo “para leer, y la noche es el mi consuelo; dexo las cenas y aun el vino por poder goçar de las cosas grandes que vienen cuando ya se está acabando la vida”. Líneas antes le había asegurado cuánto le encantaría enviarle, “volando”, a todos los autores “que más me contentan”,

en especial las obras del Dioniso Carthujano en diez y siete cuerpos; he determinado de leer en pocos más [autores] que él, y quisiera harto auerle gustado antes; aunque con Tostado estaua casado, ya me le hace dejar éste; en los opúsculos deste [el Cartujo] hallará [v. m.] cosas nuevas y de notar.³⁹

Entusiasta de la lectura, los autores le gustan, lo “contentan” y, cumplido el deber, renuncia a otros placeres para darse a la lectura, y desea comunicar con los suyos la emoción para que sus seres queridos gozaran también de tales páginas. Su reciente amor por el Cartujano lo lleva a romper su anterior matrimonio con el Tostado.

García Icazbalceta, quien tuvo alcance casi tan sólo a cédulas reales y misivas al rey y a otras autoridades, basó su biografía del prelado en la correspondencia oficial y adoptó acríticamente el enfoque apologético de Mendieta, quien se empeñó en hacer del vasco, antes que nada, fraile y, después, obispo. Se habría sin duda sorprendido de la riqueza y variedad de noticias de las cartas familiares, conocidas sólo después de su muerte. Y con todo, su lista de los impresos mexicanos del obispo, o salidos por su “mandado”, mantiene plena vigencia: el *Manual de adultos* (1540), la *Doctrina breve* (1543-1544), la *Doctrina cristiana: mas cierta y verdadera* (1546), y la *Regla christiana breve* (1547), títulos a los que se suman la primera edición de la *Doctrina* en lengua mexicana de fray Pedro de Gante (ca. 1547), la *Doctrina christiana breve traduzida en lengua mexicana* (1546), de fray Alonso de Molina, más la publicada por los dominicos, también bilingüe (1548). Además, difundió a dos de sus autores favoritos, Dionisio el Cartujo y Jean Gerson.⁴⁰ El torrente de

³⁹ García Icazbalceta, *Don Fray Juan...*, IV, pp. 165, 164.

⁴⁰ Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600*, (ed. De Agustín Millares Carlo), México, FCE, 1954.

impresos catequéticos salidos a luz apenas arribar Juan Pablos revela hasta qué punto el obispo aprovechó de lleno –y de inmediato– del nuevo recurso para impulsar fogosamente la evangelización.

Como se sabe, Zumárraga publicó obras de su autoría, y de terceros. En ambos casos, pero incluso al transcribir o traducir a otro, solía incluir reflexiones, glosas y aun apéndices propios, o insertaba páginas enteras u obras de autores de su agrado, sin señalar siempre su nombre. Si él gozaba leyendo tales obras, hasta apropiárselas, juzgaba válido comunicar sus emociones y opiniones con los lectores. Ignorar este hecho –justo por no valorar lo suficiente ese estilo “medievalizante” de autoría como una labor colectiva, en que los propios dichos se refuerzan con acumulación de citas, tal vez traídas de memoria, reflexiones y apuntes de lectura– impide entender que vertiera a sus páginas pasajes enteros de Erasmo de Rotterdam (1466-1536), sin citarlo, o que adoptara el catecismo del doctor Constantino Ponce (1502-1560). Por lo mismo, esa forma de escribir, por decir, premoderna, vuelve ociosas las disputas en torno a si él era o no el “verdadero” autor de cierto escrito: él lo avalaba con su nombre.

Los dos casos más debatidos derivan de que algunos estudiosos, aplicando al prelado conceptos actuales, le niegan la autoría del Catecismo que adaptó para sus fieles tomándolo casi a la letra del recién publicado por el doctor Constantino. Alegan, además, que los pasajes erasmianos transcritos por Zumárraga pertenecen al Roterodamo y no al obispo.⁴¹ Pero el hecho de que el primero seleccionara, tradujera y adaptara párrafos de Erasmo, se debe a que contaban con expresa aprobación del obispo, incluso si pasó en silencio el nombre del ya para entonces muy polémico holandés. Eligió justamente los pasajes en que se invitaba a traducir la biblia a todas las lenguas –agregando, por su parte, las de los indios– y que la conocieran y declamaran los labradores, los tejedores, y que los viajeros la recitaran y comentaran en los caminos.⁴²

Lejos de tratarse de un rasgo incidental, esa declaración revela que el obispo tomaba partido abiertamente por un tipo de espiritualidad (cada

⁴¹ Ver el estudio de Ildefonso Adeva a su edición de la *Regla Cristiana Breve*, pp. L-LVII y LXXIX-XCIII.

⁴² *The Doctrina Breve in fac-simile published in the City of Tenochtitlan, Mexico, by Right Rev. Juan de Zumarraga*, Nueva York, The United States Catholic Historical Society, York, 1928. Cito el facsímil y el folio. Opté por modernizar un poco el texto, lleno de abreviaturas y de signos gráficos poco familiares al lector, y algunos difíciles de transcribir, incluso con los recursos actuales de las computadoras.

vez más en entredicho) que debía nutrirse del universal y firme contacto con los libros del Nuevo Testamento, “fuentes muy claras” de la doctrina cristiana que invitaban a todos a la oración y la reforma moral:

no apruebo la opinión de los que dicen que los idiotas [los legos] no leyesen en las divinas letras en la lengua que el vulgo usa. Porque Jesucristo lo que quiere es que sus secretos muy largamente se divulguen. Y así desearía yo por cierto que cualquier mujercilla leyese el Evangelio y las Epístolas de San Pablo; y [...] pluguiese a Dios que estuviesen traducidas en todas las lenguas de todos los [pueblos] del mundo, para que no sólo las leyesen los indios, pero aún otras naciones bárbaras.⁴³

Cristo dijo, “el que me ama, guarde mi doctrina”, pero si alguien la ignora, ¿de qué modo la podría seguir? Una doctrina que “a los pequeños es muy pequeña y a los grandes, más que grande. Ninguna edad desecha ni ningún género, agora sea de hombre, agora de mujeres, ningún estado e ninguna manera de gente”. Para alcanzar tal perfección, no sólo los niños deben aprender esa doctrina, que para ellos es como leche materna. Los adultos, y los mismos indios, apoyados en la Biblia y en doctrinas como la del obispo o cualquier otra, podrían convertirse en cristianos maduros al cabo de unos ocho años de estudio. Y, para mejores resultados, ojalá los frailes, que con tanto esfuerzo han aprendido sus lenguas, les tradujeran la Escritura. La doctrina divina es más universal que el sol, y permitiría alcanzar a todos “estado de perfección en el cuerpo místico de Cristo”. Esto permitiría alcanzar la reforma de la Iglesia y terminar las guerras entre príncipes y entre cristianos.⁴⁴

Para entonces, la poderosa facultad de teología de París ya había enfáticamente condenado toda nueva versión de la Biblia al latín que osara apartarse un ápice de la Vulgata, atribuida a San Jerónimo. Y si se oponía a toda mudanza del texto latino, su veto a los traslados al vulgar fue aún más enfático. En 1525, con aprobación de la facultad, un doctor parisiense equiparó a los legos –los que no pertenecían a la casta sacerdotal– con cerdos; por lo mismo, a tono con el pasaje de San Mateo, de que no se debía arrojar perlas a los cerdos, les pro-

⁴³ *Doctrina breve...*, k⁸.

⁴⁴ *Doctrina breve...*, en especial k⁸ y l^{3v}.

hibió todo acceso a la Escritura.⁴⁵ Debían conformarse con su estamento social y dejar que la Biblia revelara sus secretos a los teólogos escolásticos, únicos capaces de interpretarla. La Escritura en lengua popular, a más de dañar a los legos, atentaría contra el orden social: las mujeres ya no querrían trabajar en su casa, y los campesinos o los artesanos no se darían a otra cosa que a leer y discutir la Biblia. Bastaba con enseñarles los mandamientos de la ley divina, los de la Iglesia, el credo y algunas oraciones. Los predicadores dominicales, antes que referirse a la Escritura, deberían limitarse a tratar de asuntos morales. Si alguien asegura que el pueblo puede ser instruido, no alcanzaría el número de los doctores para enseñar a tanto indocto. El obispo, lector bien informado, polemizó de plano contra esas ideas: “No sé yo por qué la doctrina de Jesucristo ha de estar escondida en estos pocos que llamamos theólogos, que si los comparamos con todo el pueblo christiano, son [sólo] una pequeña parte”.⁴⁶ También alegó que Cristo enseñó a todos “sin la escuela de los teólogos”.⁴⁷ Hizo burla de sus “sotilezas” y de sus sermones, llenos de silogismos.⁴⁸ Y con todo, poco antes de morir el prelado, el concilio de Trento declaró, en 1546, que la Vulgata era la versión “auténtica” y oficial de la Iglesia, y prohibió las traducciones al vulgar.⁴⁹ La reforma cristiana promovida por Zumárraga, basada en una fe informada y en las buenas obras: “saber y obrar”, empezaba a ser ferozmente perseguida.

El otro caso polémico complementa al anterior. El obispo adaptó la *Suma de doctrina christiana* (Sevilla, 1543, 1544...) del famoso predicador sevillano, el doctor Constantino Ponce, quien se propuso realizar “una breue summa” de la “doctrina de la fe”, “que anduviese entre las manos de las gentes, donde con alguna breve y suficiente declaración estuviesen tratadas las partes principales de la doctrina christiana”.⁵⁰

⁴⁵ Pierre Cosuturier (Sutor), *De tralatione Bibliae et nouarum reprobatione interpretationum*, París, Jean Petit-Pierre Vidoue, 1525. Ver el espléndido estudio de Wim François, “Petrus Sutor et son plaidoyer contre les traductions de la Bible en langue populaire (1525)”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, vol. 82, núm. 1, 2006, pp. 139-163.

⁴⁶ *Doctrina breue...*, k^{8v}.

⁴⁷ *Doctrina breue...*, k^{8v}.

⁴⁸ *Doctrina breue...*, l^{2v}.

⁴⁹ El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por Ignacio López de Ayala; con el texto latino corregido según la edición publicada en 1564, Madrid, Imprenta Real, 178, *op. cit.*, sesión IV, *Decretum de canonicis scripturis*, 8 de abril, 1546, pp. 12-19.

⁵⁰ Constantino Ponce de la Fuente, *Suma de doctrina christiana*, Sevilla, Juan Cromberger, 1543 y 1544. Cito de la segunda, “Al Lector Christiano”, f. +⁴. También modernizo un poco la apretada tipografía.

No se refirió en concreto a los “rudos”, a los menos formados, pero de ellos hablaba al mencionar a la gente de la calle. No quiso limitarse a copiar el texto de las oraciones, los mandamientos o los sacramentos sin acompañarlos de una pequeña “declaración”, una explicación que instruyese al lector. Como se sabe, el autor murió en 1560, acusado de hereje, y toda su obra se prohibió. Pero el obispo e inquisidor, lejos de advertir asomos heterodoxos en Constantino, vio en la *Suma* un vehículo idóneo para transmitir los rudimentos de la fe a sus feligreses menos instruidos, incluidos los indios, y publicó, en 1546, la *Doctrina christiana: mas cierta y verdadera para gente sin erudición y letras, en que se contiene el catecismo o información para indios, con todo lo principal y necesario que el cristiano debe saber y obrar*.⁵¹ El formato seguido por Constantino, a modo de coloquio entre Patricio, Ambrosio y Dionisio, fue adaptado por el prelado a prosa continua, tal vez para hilar mejor los argumentos e insistir en el valor de la oración mental, y le agregó un “Suplemento”. ¿Puede alegarse que el obispo reimprimió, sin más, del libro del sevillano, y que esa *Doctrina* debe excluirse de su bibliografía? Al contrario, los dos casos expuestos destacan la importancia de identificar y valorar el papel jugado por los autores subyacentes en cada obra que Zumárraga editó o promovió; su detección aporta una mina de noticias sobre sus lecturas favoritas y, más aún, sobre su posición en cuestiones doctrinales, que defendía con toda decisión.

Al propio tiempo, las *Doctrinas* impresas son fuente capital para rescatar a los autores citados de modo más o menos expreso, y ahondar en sus opiniones respecto a ellos. Una tarea ardua, pues no dejó tratados académicos de donde coleccionar citas; se limitó a editar catecismos y habría sido pedante y poco útil para sus indoctos lectores abundar en “autoridades”, salvo las Escrituras, que traía a colación en un párrafo y en el siguiente, de modo “torrencial”, como a mediados del siglo pasado destacó José Almoina. Sin embargo –según él mismo advirtió–, la *Regla christiana breve* (1547) la escribió para instruir a lectores “pro vectos”, es decir, maduros en la fe, lo que permitía al autor ahondar

⁵¹ En diciembre de 1546, el obispo publicó la *Doctrina christiana: mas cierta y verdadera...*, para incipientes, que complementó en seguida con la *Regla Christiana breue...*, para proficientes. De la primera, autores como el citado Adeva pretenden negar la autoría del prelado, pero el simple cambio de formato en el impreso mexicano y el “Suplemento” revelan la mano del obispo y, ante todo, sus afectos literarios y propósitos catequéticos. La obra del sevillano circuló profusamente hasta su arresto, en 1557, por razones no sólo de orden teológico, y pasó al *Índice* desde 1559. Hoy se conocen unos seis ejemplares del catecismo de Zumárraga, signo de que, al menos por un tiempo, circuló con cierta libertad.

en varias cuestiones aduciendo “pruebas y alegaciones” de autores. La ocasión abre amplia puerta para el rastreo de sus lecturas.⁵²

Un cotejo sucinto de las referencias destaca, si hiciera falta, su intenso evangelismo. Apenas tocar un punto, aduce un pasaje evangélico o una epístola paulina. En la *Regla Christiana breve* menciona al Apóstol arriba de 70 veces, y otras más lo parafrasea. Los evangelios y otras epístolas surgen a cada paso. En mucho menor medida cita al Viejo Testamento, salvo los Salmos; a cada paso, el Cantar de los Cantares, Job, Jeremías e Isaías. Es evidente que Erasmo y el obispo compartían pasión por el Nuevo Testamento, relegando un tanto al Viejo, en contraste con los exégetas medievales. Erasmo, fuera de los Salmos, se volcó por entero al Nuevo, en especial a Pablo. Además, materializó su proyecto de publicar masivamente a los Padres de la Iglesia, latinos y griegos, tan nutridos de evangelismo, y cuyo manejo de la Escritura difería tanto de la escolástica, detestada por el teólogo holandés y criticada por el obispo, según se vio. Se ha puesto de relieve que, al abrazar el paulinismo, Zumárraga reivindicaba la unidad de todos los cristianos en el cuerpo místico de Cristo, ideario tan difundido por Erasmo, y tan útil para defender el pleno estatuto de cristianos de los recién convertidos en las Indias, a cuyas lenguas, según se dijo, quería ver traducida la Biblia. En 1546, el prelado envió a Vizcaya, como regalo a fray Francisco del Castillo, “14 libros con las obras de Erasmo”.⁵³ Y dado que éstas salieron en Basilea en once tomos (1540-1541), es obvio que el lote incluía otros tratados sueltos, bien que el obispo los hubiera comprado antes de la compilación, o que incluyera algunas de las mencionadas ediciones de los Padres. Pero no todo era erasmismo evangélico. Se ha puesto de relieve la gran afición del obispo por el Tostado, que glosó al Antiguo en siete tomos, y dedicó apenas uno al evangelio de Lucas. Otro predilecto, el Cartujo, comentó al Viejo en siete u ocho, y en tres al Nuevo. Además, el corte tradicional de su formación le impidió sumarse a los métodos filológicos del Roterodamo; con todo, ya tenía su *Novum instrumentum*, bilingüe, en 1540, más los seis tomos de la Políglota de Alcalá (1516-1517).⁵⁴

En esa misma línea, el obispo, a una con sus citas a San Pablo, menciona a Agustín arriba de cincuenta veces y, con frecuencia, a otros Padres como Ambrosio, Jerónimo, Gregorio Magno y Cipriano. Queda

⁵² *Regla Cristiana Breve*, 1951, p. XVII.

⁵³ *Letters*, p. 128.

⁵⁴ Ver Fernando Gil, *Primeras “Doctrinas”...*, pp. 649-650.

escasa noticia del paradero de los libros patrísticos que debió poseer. Baste apuntar que, en los años cuarenta del siglo pasado, un particular tenía en México, con firma del prelado, los cinco tomos de Crisóstomo, según edición de Erasmo, recién desaparecido, impresos en Basilea en 1539.⁵⁵ Es posible que aún surjan noticias sobre los nueve tomos de Agustín con su *ex libris*, los cuatro de Ambrosio y las ediciones de los otros Padres. A su vez, incluyó al menos una veintena de citas a tratadistas de mística y ascética, ante todo san Anselmo, san Buenaventura o san Bernardo, promotores, como el obispo, de la oración mental. A través de ellos tiembla, dice Almoína, “el pathos medieval”⁵⁶.

Por último, como se adelantó, el obispo muestra haber leído al Aristóteles lógico, físico y metafísico; a los griegos Plutarco y Josefo, recién traducido al latín; y en mayor medida, a los latinos Séneca, Salustio y –con amplias citas de memoria– Cicerón. Con todos ellos, destaca con buen tino Almoína, perfila una espiritualidad moralizada con préstamos a la filosofía grecolatina, práctica que, de nuevo, acerca al obispo y al Roterodamo.⁵⁷ Pero, mientras el neerlandés fue un consumado hombre de letras, el obispo, lector incansable, era un vehemente hombre de acción.

Fomentar la lectura, formar librerías

Como revela su correspondencia con Suero del Águila, el obispo deseaba comunicar sus lecturas a amigos, conocidos y feligreses. A un sobrino de Durango, boticario, envió dos tratados de su disciplina; aunque impresos en Sevilla, los despachó desde Nueva España.⁵⁸ En febrero de 1546, salió de las prensas su *Doctrina christiana, mas cierta y*

⁵⁵ Ver Fernando Gil, *Primeras “Doctrinas” ...*, p. 655.

⁵⁶ Almoína, “Citas clásicas...”, 393.

⁵⁷ Almoína, en su “Introducción” a la *Regla cristiana breve*, menciona varios elementos principales de afinidad entre Erasmo y el obispo: la conveniencia de vulgarizar la Biblia; su paulinismo, su remisión al cuerpo místico de Cristo, la insistencia en el “yugo suave” derivado de la libertad evangélica; y su empleo de los autores clásicos para apoyar la moral cristiana con la sabiduría pagana. Ver en especial, p. XII.

⁵⁸ *Letters*, pp. 40-42. Envío a su sobrino político, Andrés Zuricaray, dos obras de fray Bernardino de Laredo, *Modus faciendi Cum ordine medicandi. A médicos y boticarios muy común e necesario*, Sevilla, J. Cromberger, 1534 (4^a); y *Metaphore medicine*, Sevilla, J. Varela, 1536 (2^a). Ambos se perdieron al naufragar el barco, y en 1539 pidió a su agente en Sevilla que los repusiera con Cromberger, a costa del obispo.

verdadera; ese mismo mes estaba enviando ejemplares a Durango, para obsequiar “a cada vecino una”.⁵⁹ Otros casos se verán a continuación.

Durante su viaje de México a la corte (1532-1534), manifestó al rey que “sería cosa muy útil y conveniente haber allá inprenta y molino de papel”; agregó que “se hallan personas que holgarán de ir, con que SM haga alguna merced con la que puedan sustentar el arte”. La respuesta fue que tendrían “pasaje y matalotaje”, más “alguna ayuda” de la real hacienda, y “privilegio por tiempo señalado”.⁶⁰ Las cosas no sucedieron con la prisa deseada por el obispo, pero, como se sabe, Juan Pablos y acompañantes se embarcaron en junio de 1539, y llegaron como “criados” de la casa de los Cromberger.⁶¹ Apenas arribar se dieron a la obra, pues ya el *Manual de adultos*, donde aparece el primer colofón conservado, data de diciembre del siguiente año. Menos conocido es que Zumárraga los hospedó “sin un maravedí de interés”, prueba adicional de la importancia que atribuía a contar con el nuevo “arte” en la ciudad. En cambio, el plan de poner molino de papel habría tenido muy escasos resultados y, hasta fines del siglo XIX, se siguió dependiendo básicamente de importaciones.

A más de pedir imprenta y molino de papel, hallándose todavía en la corte, hacia 1533 manifestó al Consejo: “Hay mucha necesidad [...] de una buena librería, a causa de las dudas y casos que a cada día allá se ofrecen”, y pedía licencia para disponer de parte de los diezmos con ese fin,⁶² muestra de que planeaba una biblioteca episcopal. Antes de embarcarse a México, en compañía del librero Benito Martínez gastó, con Cromberger, cien mil maravedíes en “ciertos libros de molde de diversas suertes”.⁶³ Si ya en 1534 trataba con la firma sevillana, mantuvo relación constante con ella para proveerse de impresos. Todavía en 1544 hacía ajustes por 30 ducados de deuda.⁶⁴ Se sabe que, poco antes de morir,

⁵⁹ *Letters*, p. 78. Y en 1548, las beatas recibieron 18 doctrinas Encuadernadas en pergamino, y cincuenta cartillas “en molde”, es decir, impresas. Y las dos iglesias de la villa recibieron, a más de ornamentos varios, una, siete libros de coro; la otra, seis, junto con libros “de rezar”; *Letters*, pp. 128-130.

⁶⁰ García Icazbalceta, *Don Fray Juan...*, IV, p.116.

⁶¹ Ennio Sandal, *Giovanni Paolo de Brescia e l'introduzione della stampa nel Nuovo Mondo (1539-1560)*, Brescia, Fondazione cività Bresciana, 2007, pp. 46-53.

⁶² García Icazbalceta, *Don Fray Juan...*, III, 116.

⁶³ Archivo de protocolos de Sevilla, of. 4, l. único, 11 de julio de 1534, sin foliar. Tomado de Clive H. Griffin, “Los Cromberger y los impresos enviados a las colonias españolas en América durante la primera mitad del siglo XVI, con una coda filipina”, en *Titivillus*, núm. 1, 2015, pp. 251-272.

⁶⁴ *Letters*, p. 112.

legó a su Iglesia, a más de sus ornamentos, 28 tomos en folio: un juego de obras completas del Tostado, en trece “cuerpos” y otro de Dionisio el Cartujo, en quince,⁶⁵ es decir, dos de los autores predilectos. ¿Qué tanto promovió durante su gobierno el incremento de la biblioteca?

Pero no sólo le interesaban los tratados teológicos; durante su viaje a España planteó al consejo de Indias, hacia 1533: “porque los hijos de los naturales que los religiosos enseñan son muy dados a los cantos eclesiásticos, los religiosos piden [...] algunos libros de canto y misales”.⁶⁶ Además, se requerían cartillas para niños y niñas; para instruir a éstas, solicitaba el envío de beatas. En las cartas del prelado abundan las referencias a Horas y cartillas. Parece normal que las buscara traer de España; lo sorprendente es que también practicara el camino inverso, pues envió a Durango no menos de doscientas. ¿Se imprimirían en México, sin que hoy quede rastro material? Además, insistió en el envío de preceptores de gramática, es decir, de latinidad, “así para los de acá [españoles] como para los de allá [naturales]”.⁶⁷ Muy diversos libros eran indispensables para tantas tareas.

En cuanto a su propia biblioteca, que –según Mendieta oyó decir– cubría las paredes de su casa, poco antes de morir, el obispo declaró que, cuando estaba por viajar a México (al parecer la primera vez), llevó un lote de libros para su servicio, prestados por la orden. Meditó que la mejor forma de restituirlos era legando su biblioteca a San Francisco, salvo los tomos que estaban sobre la cabecera de la cama, que reservó para enviar a Durango.⁶⁸ No queda rastro del posible inventario de obras heredadas a la orden. Hay indicios de que unos fueron al convento grande y otros se distribuyeron en las distintas casas.

Como los estudiosos han insistido, la inmensa mayoría de los primeros frailes del Nuevo Mundo llegaron de casas de observancia muy estricta.⁶⁹ En sus años en la orden, Zumárraga constataría el rechazo al estudio de numerosos hermanos. El arzobispo Moya de Conteras, llegó a quejarse de la “tanta ygnorancia y humanidad” de

⁶⁵ Carreño publicó la muy concisa lista de libros dados al cabildo. *Teólogo, editor...*, pp. 228-230. Nuria Beloso Martín, *Política y humanismo en el siglo xv. El Maestro Alfonso de Madrigal, el Tostado*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1989, pp. 179-183.

⁶⁶ García Icazbalceta, *Don Fray Juan...*, IV, 116.

⁶⁷ García Icazbalceta, *Don Fray Juan...*, IV, p. 115.

⁶⁸ García Icazbalceta, *Don Fray Juan...*, III, p. 282, “Memoria testamentaria”, s. f.

⁶⁹ Un buen resumen de la cuestión, con inevitable tono apologético, en los artículos de Lino Gómez Canedo reunidos en *Evangelización, cultura y promoción social*, México, Porrúa, 1993; en especial, pp. 129-184.

muchos frailes, en especial, franciscanos; pero agregaba que muchos clérigos no andaban mejor.⁷⁰ ¿Tenía caso donar un tesoro reunido durante su vida a unos religiosos que quizás los despreciarían?

A pesar de la gran variedad de misioneros llegados al Nuevo Mundo, para muchos de los dedicados a la evangelización se hizo patente que –al margen de su desprecio por las vanidades del mundo y su rigorismo ascético–, su labor catequética requería al menos de libros litúrgicos, doctrinales y sermonarios. Al llegar los primeros franciscanos estables a la Española, en 1502, traían numerosos fardos con objetos de culto, herramientas... y libros.⁷¹ Lo propio nota Francisco Morales en México. Ya en 1527 viajaron, de Veracruz, once caballos con “libros e ornamentos e otras cosas para aprovechamiento de los frailes”.⁷² Aparte de la liturgia, como Zumárraga apuntó, los tratados teológicos y canónicos eran clave para resolver tantas dudas sobre las antiguas prácticas religiosas y sociales de los naturales. Además, junto a individuos bastante ignaros, pronto llegaron a todas las órdenes frailes de excepcional erudición. Baste mencionar a tres franciscanos: fray Bernardino de Sahagún, fray Maturino Giberti y fray Andrés de Olmos. Sin duda, pues, los libros del obispo fueron bienvenidos en los conventos. De ahí que unos cuantos tengan su firma y el sello del convento de México o el de Tlatelolco, entre otros.

Con mucho, su mayor proyecto de biblioteca se vincula con la hospedería que quiso fundar en su casa natal para los frailes de paso por Durango. El transitado camino que iba de Burgos a Bilbao y a otros puertos del norte, y viceversa, pasaba por la villa del prelado. Fue su obsesión durante casi todo su largo episcopado. Legaría el patronato a su familia, pero encomendaría su gestión a las beatas del lugar, que morarían en una casa adjunta. La imaginó con dormitorio, capilla, “refectorio”, cocina y librería. En 1544 se inventariaron los libros y partie-

⁷⁰ Antonio Rubial, “La espada, el libro y la cruz. Una revisión crítica de la evangelización como conquista”, en *Iglesia y conquista. Los procesos fundacionales*, coord. María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, Seminario de Historia de la Iglesia, México, BUAP – UNAM, 2023. Carta de Pedro Moya de Contreras a Juan de Ovando, 22 de abril, 1575. AGI, México 336 A, doc. 118.

⁷¹ Mariano Errasti, “La primer provincia franciscana de América Santa Cruz de la Española”, en Francisco Morales (Ed.), *Franciscanos en América. Quinientos años de presencia evangelizadora*, México, Conferencia franciscana de Santa María de Guadalupe, 1993, pp. 199,-220; p. 201.

⁷² Francisco Morales, “Las bibliotecas franciscanas durante el Virreinato. Una breve visión a través de los documentos”, En Marina Garone Gravier y Mercedes Salomón Salazar (Coords.), *Historia del libro. Cultura y escritura en México. Perspectivas regionales. Volumen Oriente*, México, Universidad de Agsualientes, 2022, pp. 83-105; p. 84.

ron a Durango, por Sevilla, junto con una dote de casi cuatro mil pesos en plata, y una multitud de regalos, empacados en ocho grandes cajas. Una iba repleta de ejemplares de su *Doctrina*, como se dijo, para repartir entre sus paisanos. Iban también cien cartillas para un familiar que tenía escuela de niños, y alrededor de otro ciento para diversas beatas, sin duda, educadoras. Luego de incontables problemas legales, pues la plata iba de contrabando y fue descubierta y confiscada, fray Francisco recibió la biblioteca en Durango, en 1547.⁷³ De modo paralelo, donó al fraile mientras viviese, no a la hospedería, los mencionados “14 libros con las obras de Erasmo”.⁷⁴ Es posible que le hubiera donado otro juego de las obras del Cartujo, pues al menos un tomo, con dedicatoria del obispo a Castillo, viajó de nuevo a América hasta el convento franciscano de Guadalajara, donde hoy se conserva en la Biblioteca Pública de Jalisco.⁷⁵ El resto, casi cien títulos, lo destinó a la hospedería.

El sueño de Zumárraga, según expuso a fray Francisco, era que, con el tiempo, la hospedería se convirtiese en convento, lo que las autoridades locales siempre rechazaron. Sin duda, por ese plan ideó la biblioteca como un verdadero programa para formar futuros frailes, y en apoyo de quienes, de paso por la villa, se dieran a “predicar e confesar”, y para “que el predicador o religioso tenga consolación”.⁷⁶ Un repaso al conjunto del inventario revela que no se trataba de piezas sueltas sino que respondían claramente a un plan, por así decir, pedagógico y auxiliar para las tareas catequéticas de los futuros usuarios de la hospedería.

Ante todo, se hace de nuevo patente la afición del obispo por la Biblia y sus intérpretes, si bien predomina la tradición medieval. De entrada, una “Biblia grande”, sin otra precisión. A su lado, los seis tomos de la *Glossa ordinaria*, especie de comentario oficial medieval de la Escritura, y llave de los estudios bíblicos. Pudo tratarse de la edición lionesa de 1530. A modo de complemento, envió seis o siete tomos (siempre podían ir dos obras encuadradas en un volumen) del más autorizado expositor sistemático de la Biblia, el cardenal Hugo de Santo Caro

⁷³ Se conoce el recibo del lote por fray Francisco del Castillo en Durango (Vizcaya), el 10 de agosto de 1547, y unos cuantos ejemplares sobreviven en el convento de monjas de Durango, que ayudan a precisar el carácter del conjunto. Ver Anexo.

⁷⁴ *Letters*, p. 128. Dado que salieron en Basilea en once tomos (1540-1541), es obvio que el lote incluía otros tratados sueltos, bien que el obispo los hubiera comprado antes de la compilación, o se tratara de algunas de las sistemáticas ediciones erasmianas de los Padres.

⁷⁵ Ver Anexo, n. 18.

⁷⁶ *Letters*, pp. 82 y 128.

(1190-1263), al parecer, impresos en París hacia 1508. Sus frailes debían empaparse a fondo de la Escritura. Llegaron las obras del hebraísta e inquisidor agustino, Jaime Pérez de Valencia (1408-1491), glosador de los Salmos y el Cantar de los Cantares y apologista contra los judíos. También aparece el tratado antijudaico del famoso comentarista bíblico franciscano, Nicolás de Lyra, hebraísta y converso del judaísmo.

Lugar singular ocupan dieciséis piezas con obras de Dionisio Rijkel (1402-1471), el Cartujo, salidas en Colonia, en folio, de 1532 a 1540 –de ahí que el obispo lamentara su tardío encuentro con el autor– y reimpresos de inmediato en París. Diez de esos tomos apoyaban también la formación bíblica, pues siete recogen su exégesis al Viejo Testamento, y tres al Nuevo. En cuatro más comentó los cuatro libros de las Sentencias. Otros dos reunieron sus sermones; en el resto, opúsculos llenos –escribió el obispo a su amigo Suero del Águila– de “cosas nuevas y de notar”. El hecho de que Zumárraga tradujera y adaptara su opúsculo sobre procesiones (México, 1544) es prueba adicional de su pasión de por el Cartujo.

A una con el arsenal de obras para estudiar la Biblia, a Durango llegaron libros de teología positiva o escolástica, no muy del gusto personal de Zumárraga, pero forzados para la enseñanza teológica formal. Ante todo, comentarios al Maestro de las Sentencias. A más de los incluidos en las obras del Cartujo, envió los cuatro tomos que dedicó Duns Scoto, comentarista oficial de la orden franciscana, a las Sentencias. Agregó los de Gabriel Biel (m. 1494, doctor del clero secular y promotor de la llamada *devotio moderna*), y el de Adriano de Utrecht (después, Adriano VI), quien sólo publicó su comentario al libro IV. Agregó los del cardenal Cayetano (Tomás de Vio), a la *Suma teológica* de Santo Tomás. A su vez, la *Summa theologiae*, de san Buenaventura, contenía una síntesis de los cuatro Sentenciarios.

Para auxiliar a los futuros confesores, despachó diccionarios de teología moral del siglo xiv: tres tomos de Pierre Bersuire, y dos de la *Pantheologia* o Suma moral, de Rainieirus de Pisis, de gran utilidad por la gran miscelánea de cuestiones que tratan. Había también de autores más recientes como Cayetano (1469-1534) y su *Summa de peccatis* y una *Suma de confesores*, tal vez la que editó en Sevilla, en 1526, el dominico Domingo de Valtanás (1488-1568), más tarde también condenado por la Inquisición.

Y como se esperaba que los frailes predicarían a su paso por Durango, el lote incluyó una rica muestra con más de veinte sermonarios de autores medievales y recientes, junto con dos cartapacios de manuscritos. Solían seguir el año litúrgico (los de tiempo: cuaresma,

verano, invierno, etc.), mientras otros repertorios se centraban en las fiestas de los santos y las celebraciones marianas. En el caso de un ejemplar conservado en Durango, los sermones de fray Jean Royard, aparecen las cuatro series, impresas por separado en Amberes, en 1538, si bien el inventario menciona sólo la primera. Algo parecido ocurriría en otros casos. Se trataba ante todo de autores franciscanos, pero también había, por ejemplo, los del dominico san Vicente Ferrer, o los del benedictino Jean Raulin (m. 1515). El inventario incluye el cuarto tomo de Obras del polémico teólogo parisiense de principios del siglo xv, Jean Gerson, una compilación de sermones y debates teológicos. Casi siempre en latín, se esperaba que sugirieran temas para una predicación que se dictaba siempre en vulgar.

Antes de concluir el repaso de autores citados o transcritos por Zumárraga en sus Doctrinas y los que seleccionó para integrar la biblioteca donada a los franciscanos que se hospedarían en Durango, conviene aludir a los ejemplares con firma del obispo, localizados por autores como Carreño, Mathes o Mira. Fernando Gil los recopiló en uno de sus Apéndices.⁷⁷ El carácter aleatorio de esos descubrimientos invita a verlos como piezas sueltas de un conjunto imposible de reconstruir. En cambio, a la luz de lo expuesto se advierte que dialogan muy bien con el anterior repaso. Para estudiantes de filosofía aparecen el *Organon* de Aristóteles y los comentarios de Petrus Tataretus a las Súmulas de Pedro Hispano. En cuanto a Padres de la Iglesia, los mencionados cinco tomos de *Opera* de san Juan Crisóstomo, cuidados por Erasmo (Basilea, 1539). En teología escolástica, las anotaciones de Gabriel Biel a los cuatro Sentenciarios, y de San Buenaventura se localizó sólo el tercer tomo del mismo sujeto. Aparecieron dos títulos de Jean Gerson, cuyo *Tripartito* publicó el obispo en México en 1544. A éstos se suman dos sermonarios medievales. También, autores más recientes. Del teólogo conservador escocés John Mair (1467-1550), que formó escuela en París, se hallaron sus comentarios al IV de las Sentencias, sobre los sacramentos y un comentario a los evangelios; Mair publicó, en 1529, su único tratado de exégesis cuando se derrumbaba el interés por Lombardo debido a la Reforma y al auge de una teología más ajustada a la Biblia. De otro teólogo parisino de esos años, Josse Clichtove, se descubrieron dos apologías contra los reformados: una contra Johannes Oecolampadius y otra con-

⁷⁷ Fernando Gil, *Primeras "Doctrinas"...*, Apéndice 9, "La biblioteca de Fray Juan de Zumárraga", pp. 648-661. Enlista 60 títulos y transcribe, sin desglosar ni anotar, el inventario correspondiente a nuestro Anexo.

tra los luteranos, de 1526 y 1527. En el bando de los renovadores católicos, se localizó al cardenal Vio, Cayetano, comentarista de Santo Tomás y exégeta, defensor –para rechazo de los teólogos parisienses–, de que la verdad de la Biblia estaba en las lenguas originales, y que todas sus versiones debían revisarse de tiempo en tiempo. El obispo tenía su glosa a los salmos *ad hebraicam veritatem castigati* (Venecia, 1530). Por fin, conviene destacar dos libros sobre los que huelgan comentarios, la *Utopía* de Tomás Moro, en edición basileense de 1518, que incluía los *Epigramas* de Luciano, traducidos por Moro y su amigo Erasmo; asimismo, *De novo orbe*, de Pedro Mártir de Anglería (Alcalá, 1530).

Si se vuelve a la biblioteca proyectada para Durango, otros títulos refrendan la apertura del prelado, que no quiso privar a sus futuros frailes de tres tomos con las Paráfrasis de Erasmo al Nuevo Testamento. Además, entre los escasos contemporáneos destaca la presencia de un filósofo y teólogo parisiense, Charles de Bovelles (h. 1475-1560), huésped y corresponsal del cardenal Cisneros, profeta de la inminente reforma interna de la Iglesia, y de la conversión del Islam.⁷⁸ ¿El lector de *Utopía* participaba del espíritu mesiánico y reformista del teólogo francés, y partió a Nueva España –y no al oriente musulmán– para colaborar en la reforma de la Iglesia extendiendo el evangelio al “Nuevo Mundo”?

La fortuna

El primer obispo de México fue capaz de desarrollar su pasión por la lectura y difusión de libros y por la promoción de bibliotecas gracias, ante todo, a dos factores complementarios. Primero, la llegada de la imprenta en los años finales de su vida le permitió desplegar una gran capacidad como autor de obras catequéticas, a la vez que favoreció las escritas por otros misioneros franciscanos y dominicos, algunas en náhuatl o bilingües. De modo paralelo, los numerosos libros europeos que adquirió, muchos de ellos impresos por primera vez cuando ya vivía definitivamente en México (1534), muestran la existencia de un mercado librero cada vez más especializado y eficaz para responder a las demandas de los letrados. Baste pensar lo que significó su adquisición de al menos dos juegos de los diecisiete tomos en folio de

⁷⁸ Ver Anexo, número 32. Su relación con Cisneros, en Marcel Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, FCE, 1966, pp. 53-58.

Opera del Cartujo (Colonia, 1532-1540), uno para la catedral y otro para Vizcaya; y por lo que sugiere el ejemplar hallado en Guadalajara, Jalisco, pudo haber adquirido un tercer bloque. De igual modo, la serie completa del Tostado, para su lectura y para la catedral. Lo propio vale para las obras de Erasmo (Basilea, 1540-1541, 11 tomos), o de la Biblia con los seis tomos de la *Glossa ordinaria*, y los del cardenal Hugo de Sancto Charo, entre tantos otros. Revelan un programa de adquisiciones favorecido ante todo por los Cromberger, de Sevilla, pero desde muy pronto se sabe de mercaderes de libros en México.

De los enviados a su villa natal, se conserva una docena de ejemplares, ninguno de Erasmo: ni los destinados a la proyectada hospedería, ni los obsequiados a fray Francisco del Castillo. Tampoco queda rastro de las cartillas, destruidas sin duda en las manos de los niños y niñas, ni de las Doctrinas destinadas a sus paisanos. Es más. Las autoridades locales nunca permitieron fundar la hospedería, para no dar pie a que fuera el primer paso para un convento. La renta y los libros quedaron en poder de las beatas, sin duda poco latinas.⁷⁹

En cuanto a su obra catequética, pronto quedó fuera de lugar su llamado a las versiones de la Biblia (ante todo el Nuevo Testamento), con la prohibición del concilio de Trento, desde 1546. Más grave aún, en 1554 y 1559 el santo oficio vedó toda traducción, incluso parcial, de la Biblia al vulgar. En 1559, un proceso de la inquisición episcopal tachó de herética una de sus declaraciones. El arzobispo Montúfar y fray Bartolomé de Ledesma –el más firme detractor del pasaje– enviaron el caso a la Suprema de Madrid y, de ese modo, mandaron sacar de circulación su Doctrina, sin especificar cuál de las tres. Se trata de un caso espinoso, poco claro, que habría llegado hasta Roma.⁸⁰ La buena fama del fundador de la Iglesia mexicana, y el indudable apoyo de la orden franciscana y la corona pusieron a salvo su memoria. Con todo, los libros salieron de uso al menos quince años. Al fin, por 1574, una bula habría mandado volverlos a sus dueños, previa censura del pasaje. ¿De esos propietarios, cuántos seguían vivos? Y los demás, ¿pudieron recobrarlos? Porque todavía a fines de los años ochenta la Inquisición seguía recogiendo toda

⁷⁹ A la muerte del prelado, tras muchas vicisitudes, Bernardino Díaz de Luco, como obispo de Calahorra, y fray Francisco del Castillo, provincial, fundaron el beaterio de terceras franciscanas, actualmente el convento femenino de San Antonio de Padua. Del hospicio no se volvió a hablar. *Letters*, p. xxiv.

⁸⁰ Francisco Fernández del Castillo (Comp.), *Libros y libreros en el siglo xvi*, México, AGN-FCE, 1982, es muy confuso en este caso. Ver pp. 1-3 y 245-247. Aún pudiera aparecer nueva documentación.

Doctrina de Zumárraga que llegaba a su alcance.⁸¹ Las invitaciones del prelado a llevar la Escritura a todo el pueblo, como “fuente clara” para catequizar a los cristianos, se volvieron sospechosas de herejía.

Es más, en 1576, el arzobispo y ex inquisidor Pedro Moya de Contreras aprobó la *Doctrina Christiana, muy útil y necessaria assí para los españoles como para los naturales, en lengua mexicana y castellana*. Ordenó, con duras penas a los infractores, eliminar todos los catecismos previos y que, en adelante, sólo ese se siguiera. Mientras las Doctrinas de Zumárraga oscilaban entre las 80 y 120 fojas, y las de fray Pedro de Gante o fray Pedro de Córdoba eran aún más grandes, la de Moya, con todo y ser bilingüe, se reducía a 16. Se prescindía de toda “declaración”, es decir, de la explicación puntual de las distintas oraciones, mandamientos y sacramentos para instruir a la cristiandad. Mientras para Zumárraga era cristiano quien conocía y practicaba la doctrina de Cristo, según el nuevo catecismo bastaba con estar bautizado y saber la señal de la Cruz. En adelante, privaría para el pueblo un cristianismo basado en la memorización y las fórmulas. Así declararon los propios franciscanos al rey en 1570. Era dañino enseñar cuestiones de fe a

los hijos de los labradores y la gente plebeya, sino [basta] que simplemente deprendan la doctrina cristiana, y luego, en sabiéndola, comiencen desde mochachos á seguir los oficios y ejercicios de sus padres.

Que su orden no permitía “que los hijos de los populares entren en las escuelas ni aprendan letras, sino sólo los hijos de los principales”. Bastaba, para los maceguals, memorizar “el *Per signum crucis*, el *Pater noster*, el Ave María, el Credo, la *Salve Regina*...”.⁸² El sueño del obispo, de una religión donde absolutamente todos los miembros del cuerpo místico de Cristo compartieran una fe madura y obraran con toda rectitud había muerto con él.

⁸¹ Ver por ejemplo, Enrique González González y Olivia Moreno Gamboa, “Lectores sospechosos. Una visita inquisitorial en el Valle de México. Siglo xvi”, en Francisco Javier Cervantes Bello y Ma. Del Pilar Martínez López-Cano (Coords.), *La construcción de la feligresía. Control, negociación y conflicto en la Iglesia novohispana*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 41-86.

⁸² *Códice franciscano*, ed. J. García Icazbalceta (México, Chávez Hayhoe, 1941), pp. 54-56. El pasaje, p. 55.

Anexo.⁸³

"Memoria de los libros que Fray Francisco del Castillo recibe de Avendaño"⁸⁴

Esta es la memoria de los libros e otras cosas que Fray Francisco del Castillo, ministro provincial de la provincia de Burgos, recibe de Hortuño de Avendaño en nombre del reverendísimo señor Fray Juan de Zumárraga, Obispo de México.

1. Primeramente una Biblia grande.
2. Dionisius in quatuor prophetas [Ilegible].
Dionysius Cartusianus, *Enarrationes piae ac eruditae in quatuor prophetas maiores*, Colonia, Peter Quentell, 1534.⁸⁵
3. La primera parte de la suma Reynerina.
Rainerius de Pisis, *Prima pars pantheologie*, Lyon, Guillaume Huyon, 1519. Folio.⁸⁶
4. Dionisio sobre los cuatro Evangelios.
Dionysius Cartusianus, *In quatuor Evangelistas enarrationes*, París, Poncet le Preux, 1536. Folio.
5. Sermones de Dionisio sobre los Evangelios; Epístolas de los domingos de todo el año.
Dionysius Cartusianus, *Epistolarum ac evangeliorum dominicalium totius anni enarratio*, Colonia, Peter Quintel, 1533.
6. La primera parte del diccionario.
Bersuire, Pierre, *Prima [-tertia] pars dictionarii in qua dictio quelibet per literas alphabeti juxta congruentiam distinguitur*, Lyon, Jacques Sacon, 1531. Folio.⁸⁷

⁸³ Víctor Gutiérrez Rodríguez y Enrique González González.

⁸⁴ Hemos reproducido la transcripción del inventario publicada por Richard Greenleaf, en *Zumárraga and his Family. Letters to Vizcaya (1536-1548)*, Washington, *Academy of Franciscan History*, 1979, Letter Eleven-A, pp. 12-127. El original en el Archivo General de Indias, Justicia, legajo 1011. El mal estado del original nos impidió controlar la transcripción, que ofrece varias dudas. Nos fue imposible identificar varias entradas.

⁸⁵ Ver Enrique Mira Mira, "El legado bibliográfico de Juan de Zumárraga a las Beatas de Durango (ca. 1547)", en Josep-Ignasi Saranyana, Primitivo Tineo et al., *Evangelización y teología en América (siglo XVI): X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* [Pamplona], Universidad de Navarra, 1990; p. 210. Hay otro tomo no identificado en la lista titulado *Compendium philosophiae* y otra serie de opúsculos, sin comienzo ni final, pp. 216-217.

⁸⁶ Baudrier, XI, 125.

⁸⁷ En Durango se conservan dos de los tomos, en 4º, pero sin principio ni final. Uno de ellos se imprimió en 1522, pp. 214 y 215-216.

7. La primera parte de Hugo Cardenal.
Hugo de Sancto-Charo, *Prima [-sexta] huius operis continens textum Bibliae*, París, Jean Petit-Poncet le Preux, 1530-1538. Folio.⁸⁸
8. El segundo tomo de Dionisio.
Dionysius Cartusianus, *Operum minorum tomus secundus*, Colonia, Johann Soter, 1532. Folio.
9. La cuarta parte de Hugo Cardenal.
[Ver número 7].
10. La Glosa ordinaria en seis cuerpos.
Döring, Mathias, *Hoc in aureo opere optimo cuique lectori apprime necessario haec sequentia continentur videlicet, Textus Bibliae cum glossa ordinaria, postilla, moralitatibus, additionibus replicis. Prima [-sexta] pars*, Lyon, Sébastien Gryphe, 1529. Folio.
11. Los morales de San Gregorio.
Gregorio I, papa, *Libro de los Morales*, Sevilla, Juan Varela de Salamanca, 1534. Fol.
12. Vega Sabit. [sic]
13. Dionisio sobre las Epístolas.
Dionysius Cartusianus, *In omnes beati Pauli epistolas commentaria. Ex altera recognitione*, Colonia, Peter Quentel, 1533.
14. De Veritate Contritionis.
Vivaldi, Giovanni Lodovico, *Aureum opus de veritate contritionis*, París, François Regnault, 1509. 12º.
15. Dionisio sobre el primero de las sentencias.
Dionysius Cartusianus, *In IIII sententiarum librum, in quo de septem ecclesiae sacramentis, sacramentalibus signis, resurrectiones indici / extrenii conditione... agitur: tomus primus*, Colonia, Jaspas von Gennep, 1535. Folio.
16. Primero e segundo de Escoto en un cuerpo.
Duns Escoto, Juan, *Primus [-quartus] liber... super Sententias*, París, Jean Granjon, 1513. Folio.⁸⁹
17. La tercera parte de Hugo Cardenal.
[Ver número 7].

⁸⁸ Mira Mira identifica uno de los volúmenes como *In postillam super salterium*, París, Pierre Vidou, 1530. También se conserva un tomo sobre las postillas a los libros sapienciales y a Isaías. De igual modo, sin datos tipográficos.

⁸⁹ Se conserva un tomo suelto intitulado *Quartus scripti Oxoniensis doctoris subtilis... Super sententias*, Venecia, Simon de Luere, 1506. 4º. En el mismo tomo aparecen fragmentos de las *Questiones quodlibetales* del mismo, también Venecia, 1506. Mira Mira, p. 215.

18. Dionisio sobre los Salmos.
Dionysius Cartusianus, *Commentariorum opus, in psalmos omnes davidicos*, París, Jean Petit, 1539. Folio.⁹⁰
19. Dionisio sobre el 4º de las sentencias.
[Ver número 15].
20. Nicolás de Lira contra los judíos.
Lyra, Nicolas de, *Quaestiones disputatae contra Judaeos*, [París], Michel le Noir, [1496]. 8º.
21. La segunda parte de la Suma Reynerina.
Rainerius de Pisis, *Secunda pars pantheologie*, Lyon, Guillaume Huyon, 1519. Folio.⁹¹
22. La segunda parte de Hugo Cardenal.
[Ver número 7].
23. Dionisio sobre los cinco libros de Moisés.
Dionysius Cartusianus, *In quinque Moisaicae legis libros*, Colonia, Peter Quentel, 1534. Folio.
24. Dionisio sobre los cuatro profetas mayores.
Dionysius Cartusianus, *Enarrationes piae ac eruditae in IIII Prophetas Maiores*, Colonia, Peter Quentel, 1534. Folio.
25. La segunda parte del diccionario.
[Ver número 6].
26. Dionisio sobre los libros historiales.
Dionysius Cartusianus, *Enarrationes piae ac eruditae in quinque libros sapientiales, hoc est, proverbialia, ecclesiasten, canticu canticorum, sapientiae, ecclesiasticum*, Colonia, Melchior von Neuss, 1533. Folio.
27. Hugo sobre los Evangelios.
Hugo de Sancto-Charo, *Divina expositio in altos quattuor evangeliorum apices*, París, Ulrich Gering y Berthold Rembolt, 1508. Folio.
28. La primera parte de las obras de Dionisio.
Dionysius Cartusianus, *Operum minorum tomus primus [-secundus]*, Colonia, Johann Soter, 1532. Folio.⁹²

⁹⁰ Este libro donado por Zumárraga a fray Francisco de Castillo, pasó luego a la orden, y en algún momento regresó a México a la biblioteca de los franciscanos de Guadalajara, de donde pasó a la Pública. Robert Duclas, *Catálogo de los libros impresos en París durante el siglo XVI existentes en la Biblioteca Pública de Guadalajara*, Guadalajara, Imprenta Universitaria, 1957, pp. 91-93, e imagen.

⁹¹ Baudrier, XI, 125.

⁹² El ejemplar conservado en Durango se imprimió en Colonia por Juan Soter en 1533, pp. 217.

29. Tercero e cuarto de Escoto en un cuerpo.
[Ver número 16].
30. La sexta parte de Hugo Cardenal.
[Ver número 7].
31. Dionisio sobre el segundo de las sentencias.
Dionysius Cartusianus, *Secundum Sacras Scripturas et orthodoxorum patrum sententias de sanctissima et individua Trinitate adoranda*, Colonia, Peter Quentel, 1535. Folio.
32. Carolo Bobillo. [sic]
Bovelles, Charles de, *Questionum Theologicarum Libri septem, centenas atque ita in univsum septingentas quaestiones*, París, Josse Bade, 1513. Fol.
33. La tercera parte del diccionario.
[Ver número 6].
34. Dionisio sobre el tercero de las sentencias.
[Debe de tratarse del tomo tercero del número 31].
35. Sermones de la Pasión.
36. Sermones de Pomerio.
Pelbartus de Themeswar, *Sermones pomerii de sanctis hyemales et estivales*, Augsburgo, Johann Rynmann, 1507. Folio.
37. Otros sermones de Pomerio.
Pelbartus de Themeswar, *Pomerium sermonu quadragesimalium et est ob temporis exigentiam*, Augsburgo, Johann Rynmann, 1515. Folio.
38. Jacobo de Valencia.
Pérez de Valencia, Jaime, *Centum ac quinquaginta psalmi Davidici*, Lyon, Etienne Geynard, 1514. 4^o.⁹³
39. Cuadragésima de Raulin.
Raulin, Jean, *Opus sermonum quadragesimalium super epistolas et evangelia quadragesimalia*, París, Jean Petit, 1511. 4^o.
40. Sermones que se intitulan Sermones Antiquisimos.
Guerric, Abbe d'Igny, *Sermones antiqui*, París, Gervais Chevalion, 1539. 8^o.

⁹³ El ejemplar que se conserva en Durango, no del todo completo, contiene los opúsculos de Valencia en dos tomos distintos, ambos impresos en Lyon; el primero por Benoît Bonyn, 1530; el segundo (¿por el mismo?) en 1531. Una tercera pieza no anunciada en el inventario es la de Paulo Veneto, *De compositione Mundi*, Lyon, 1525. Mira, "El legado bibliográfico...", pp. 217-218.

41. Sermones de Gabriel.
Biel, Gabriel, *Sermones dominicales de tempore & de sanctis per totum annu*, Basilea, Adam Petri, 1519. 4º.
42. Aurea. S.B.B.
San Buenaventura, *Aurea legenda maior beati Francisci composita per sanctum Bonaventuram*, Florencia, Filippo Giunta, 1509. 8º.
43. Sermones de Laudibus Sanctorum.
Caracciolo, Roberto, *Sermones de laudibus sanctorum*, Venecia, Bernardinus Benalius, 1490. 4º.
44. Compendio de la Sagrada Teología de la S.B.B.
San Buenaventura, *Compendium Sacrae Theologiae* [Basilea, 1499]. 8º.⁹⁴
45. La 2ª Parte de los Sermones de la Cuaresma de Raulin.
[Ver número 39].
46. Dionisio sobre los prophetas mayores.
[Ver número 2].
47. Adriano de Trageno.
Adriano VI (Hadriani Florentii Traiectensis), *In quartum sententiarum librum editio exactissima*, Venecia, Jordan von Dinslaken, 1522. Folio.
48. Sermones de Dionisio de Sanctibus [sic].
Dionysius Cartusianus, *Epistolarum ac Evangeliorum de Sanctis*, Colonia, Peter Quentel, 1537. Folio.
49. Fasciculus Myrrhe.
Fasciculus mirrhe, Burgos, Fadrique de Basilea, 1511. 4º.
50. Scotulus sobre los cuatro libros.
Duns Scotus, Johannes, *Questiones quodlibetales ex quatuor Sententiarum voluminibus*, Venecia, Gregorio de Gregori, 1515. Folio.
51. El Racional de los oficios divinos.
Durand, Guillaume, *Rationale divinorum officiorum*, Lyon, Constantin Fradin, 1521. 4º.
52. Sermones de Santos de Raulin.
Raulin, Jean, *Sermonum de festivitibus sanctorum totius anni prima [-secunda] pars*, París, Antoine Bonnemère, 1524. 4º.
53. Sermones de Fray Tomás... [ilegible].
54. Paráfrasis de Herasmo.
Erasmus de Rotterdam, *Tomus primus paraphraseon in Novum Tes-*

⁹⁴ Mira, "El legado bibliográfico...", p. 213.

- tamentum, videlicet in quatuor evangelia*, Basilea, Johann Froben, 1524. Folio.
55. Ciertos sermones de mano.
 56. Cuadragesimal de Antonio de Padua.
Antonio de Padua, santo, *Quadragesimales sermones*, París, Josse Bade, 1521. 8º.
 57. Sermones de San Vicente.
Vicente Ferrer, san, *Sermones*, Lyon, Jean Moilin, 1523. 8º.
 58. Las Omelías de Fray Juan Royardo sobre las Epístolas de los domingos.
Royard, Jean, *Homiliae in evangelia dominicalia juxta literam*, Amberes, J. Grafeus, 1538. 8º.⁹⁵
 59. Sermones dominicales del año.
Baidel, Nicolas, *Sermones dormi secure. Sermones dominicales per totum annum*, París, François Regnault, 1538. 8º.
 60. Otros sermones de San Vicente.
[Ver número 57].
 61. Sermones de Fray Juan Aquilano.
 62. Sermones de Santos, Raulin.
Raulin, Jean, *Sermonum de festivitibus sanctorum totius anni prima [-secunda] pars*, París, Nicolas Prévost, 1530. 8º.
 63. Sermones del Adviento de Raulin.
Raulin, Jean, *Opus sermonum de adventu, diligenti quidem cura mendis*, París, Berthold Rembolt, 1516. 4º.
 64. Cierta libros que se dice Parábola filii gluttonis.
Meder, Johann, *Parabola filii gluttonis profusi atque prodigi, pro totius anni*, París, François Regnault, 1511. 8º.
 65. Sermones de Pepino.
Pepin, Guillaume, *Sermones quadragesimales*, París, Jean Petit, 1532. 8º.
 66. Sermones de Guillermo de Peraldo.
Perault, Guillaume, *Sermones moralissimi sup evangelia dominicalia totius anni*, Aviñón, Jean de Channey, 1519. 4º.
 67. Suma Gayetana.
De Vio, Tommaso, *Summa caietana de peccatis et novi testamenti tentacula*, Lyon, Antoine du Ry, 1527. 12º.

⁹⁵ Según Mira Mira el volumen con firma del obispo encuadernó en un solo tomo todas las cuatro series de homilias del franciscano Royardo.

68. Paráfrasis de Erasmo sobre las Epístolas.
Erasmo de Rotterdam, *Paraphrasim Desiderii Erasmi Roterodami. In omneis epistolas apostolicas*, Basilea, Johann Froben, [1524]. Folio.
69. Fascículo Sacramentorum.
Fernández de Villegas, Pedro, *Flosculus sacramentorum*, Alcalá de Henares, Miguel de Eguía, 1526. 8º.
70. La tercera parte de San Vicente.
[Ver número 57].
71. Sermones de Malcaudo. [autor no identificado]
72. Paráfrasis de Erasmo sobre San Lucas.
Erasmo de Rotterdam, *In evangelium Lucae paraphrasis*, Basilea, [Thomas Wolff], 1523. 8º.
73. Un librito de Michael Mynoti.
74. Sermones de Leonardo de Utino.
Leonardus de Utino, *Sermones floridi de tempore cum duplici tabula eorumdem*, Lyon, Jean Clein, 1511. 4º.
75. Boruleon sobre las sentencias.
76. Suma de los confesores.
Valtanás, Domingo de, *Summa confessorum*, Sevilla, [Juan Varela de Salamanca], 1526. 8º.
77. La 4ª parte de Gerson.
Gerson, Jean, *Opera. Quarta et nuper conquistata pars operum*, París, Pierre Gromors, 1521. Folio.
78. Las pasiones cantadas.
79. Un cartapacio de sermones viejo, de mano.
80. Prima pars sancti Thomae cum commen. car. Caietani., Florencia, 1522.⁹⁶
81. *Super Matthei Evangeliare postilla Alberti Magni*, Hagenau, Johann Rynmann, 1505. Fol.⁹⁷

Demás de los dichos libros, venían las cosas siguientes.

Primeramente... [lista de objetos]

Durango, 10 de agosto de 1547. Firma de Fr. Francisco del Castillo.

⁹⁶ Mira, "El legado bibliográfico...", p. 211, no identificado en el inventario, pero con dedicatoria del obispo a la hospedería.

⁹⁷ Mira, "El legado bibliográfico...", p. 212.

¿VIVIR DE LAS LETRAS O DE LA HONRA? MANUEL
ANTONIO DE LUYANDO Y BERMEO (CA. 1700-1752), O LAS
TRIBULACIONES DE UN ECLESIAÍSTICO Y HOMBRE DE SABER

IVÁN ESCAMILLA GONZÁLEZ
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México

En 1747 el escándalo recorrió la república de las letras de la ciudad de México cuando el doctor Manuel Antonio de Luyando y Bermeo, catedrático propietario de Vísperas de Teología y de Retórica de la Real Universidad de México, capellán de las religiosas del Real Convento de Jesús María, calificador del Santo Oficio y consultor del Tribunal de Cruzada, entre otros sonoros cargos, solicitó al provisorato del arzobispado y a la Real Audiencia de México actuasen para impedir el daño a su reputación que debía temerse de los dichos sobre su persona expresados por el bachiller Cayetano de Cabrera y Quintero en su recién impreso libro, titulado *Escudo de armas de México*. En un escrito presentado ante el ordinario eclesiástico a principios de marzo de ese año, Luyando manifestó que, habiendo sabido que aquella obra estaba “ya pronta para divulgarse”,

[...] y porque habiendo por noticia que tuve visto y reconocido la obra, conocí claramente que si no en el todo, al menos estaba en parte sin licencia de Vuestra Señoría, ni las aprobaciones necesarias, y que fuera de ser esto contra lo dispuesto por los Santos Concilios Lateranense y Tridentino, los capítulos que se añadieron a dicho libro contienen proposiciones irrisibles e injuriosas a mi estado y empleos en que me hallo, proferidas a más de no ser necesarias para averiguar la verdad, sólo con ánimo malévolos del autor, que

tal debe presumirse y más con su genio de zoilo,¹ que a Vuestra Señoría mismo le consta [...].²

Y por ello pedía al provisor que solicitase al corregidor, regidores y demás autoridades del cabildo de la Ciudad de México, en tanto patrocinadores que habían encargado a Cabrera la redacción de la obra, así como al impresor y encuadernador de la misma, que suspendiesen su puesta en circulación hasta que el autor compareciera en la curia arzobispal para aclarar si el capítulo que incluía las afirmaciones afrentosas a su persona se había insertado en el libro, como Luyando lo sospechaba, con posterioridad a la revisión del texto por los aprobantes designados para su censura por la autoridad real y la del ordinario eclesiástico.

Además de esa escabrosa insinuación, una circunstancia notable en la querella interpuesta por Luyando contra Cabrera era que se suponía existía entre ellos una amistad de más de veinticinco años, cuando ambos fueron miembros de la Academia de San Felipe Neri, una sociedad de jóvenes letrados a la que habían pertenecido algunos de los más reputados miembros de la élite intelectual del clero capitalino. Más aún, en el propio libro objeto de la discordia, Cabrera recordaba e insistía en la “amistad correspondida”³ y de larga data que lo unía con quien después había de tornarse en su enemigo. A lo anterior se sumaba la obligada cercanía producida por la participación constante de ambos individuos a lo largo de los años en la vida

¹ “ZOILO. s. m. Nombre, que se aplica hoy al crítico presumido, y maligno censurador, o murmurador de las obras ajenas, tomado del que tuvo un retórico crítico antiguo, que por dejar nombre de sí, censuró impertinentemente las obras de Homero, Platón e Isócrates”: Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua...*, Madrid, Imprenta de la Real Academia Española, 1726-1739, vol. 6, p. 569.

² “Año de 1747. Autos hechos de pedimento del doctor maestro don Manuel Antonio de Luyando y Bermeo sobre la impresión del libro que dentro se refiere”, Archivo del Cabildo Metropolitano de la Catedral de México, serie Canonjías, libro 1, f. 9r. Este expediente será citado en lo sucesivo como “Autos de 1747”, con la paginación de su transcripción en Leticia López Saldaña, *Argumentación retórica en el Escudo de armas de México por Cayetano Javier de Cabrera y Quintero en torno a la jura del patronato de la Virgen de Guadalupe y el método para historiar su culto*, tesis de doctorado en Estudios Novohispanos, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2020, vol. 2, pp. 37-75.

³ Cayetano de Cabrera y Quintero, *Escudo de armas de Mexico: celestial protección de esta nobilísima ciudad, de la Nueva España, y de casi todo el Nuevo Mundo, María Santísima, en su portentosa imagen del mexicano Guadalupe, milagrosamente aparecida en el palacio arzobispal el año de 1531, y jurada su principal patrona el pasado de 1737, en la angustia que ocasionó la pestilencia...*, México, Imprenta de la Viuda de José Bernardo de Hogal, 1746, p. 301.

escolar de instituciones como la Real Universidad o el Seminario Tridentino de México, y por las amistades y relaciones en común que allí cultivaron. ¿Por qué ahora Luyando buscaba acallar lo que su antiguo “amigo” había escrito acerca de su persona? ¿Cómo creía que las expresiones de Cabrera podían dañarle en su “estado” y “empleos”, para usar sus propias palabras? En otras palabras, ¿qué nos dice la acusación acerca del acusador?

Las vidas de los letrados eclesiásticos novohispanos del siglo XVIII nos suelen ser conocidas a través de las llamadas “relaciones de méritos”, documentos que éstos solían presentar como parte de su participación en oposiciones para la provisión de beneficios y empleos del real patronato, a fin de llamar la atención de la Corona hacia sus logros individuales y a la distinción y merecimientos de sus linajes. Sin embargo, solían redactarse conforme a un modelo establecido que sacrificaba toda expresión de opiniones e ideas propias en favor de una homogeneidad promovida por las instancias imperiales de gestión de la gracia real, como el Consejo de Indias.⁴ En ese sentido, expresiones como las recogidas en la denuncia del clérigo criollo Manuel de Luyando, y lo que ésta revela acerca de sus antecedentes y trayectoria personales, se convierten en una oportunidad poco común de asomarse a las experiencias vitales cercanas y los ámbitos compartidos en la trayectoria formativa de los hombres de letras en la ciudad de México, en los que desarrollaron preocupaciones e intereses intelectuales, aprendieron las prácticas de la república letrada y entretejieron solidaridades personales. A través de su historia de vida, estudiada mediante documentos que incluyen también las relaciones de méritos que Luyando redactó en los últimos años de su carrera, y en las que como se verá se hallan rasgos igualmente fuera de lo común, buscaré en las páginas siguientes un acercamiento preliminar a la forma en que los hombres de saber coloniales usaron una serie de valores (como la honra) y de representaciones para construir para sí mismos y para el resto de la sociedad la imagen ideal del hombre de saber, y el reflejo de la misma en su propia persona. Su caso será también un mirador microhistórico a las nuevas complejidades que los cambios al interior de la Iglesia novohispana y las

⁴ Sobre las relaciones de méritos y su papel en la carrera letrada, véase Luis M. Córdoba Ochoa, “Movilidad geográfica, capital cosmopolita y relaciones de méritos”, en Bartolomé Yun Casalilla (Ed.), *Las redes del imperio: élites sociales en la articulación de la Monarquía Hispánica, 1492-1714*, Madrid, Marcial Pons, 2009, pp. 359-378.

transformaciones de las prácticas de la cultura intelectual trajeron a la vida de los eclesiásticos aspirantes a una carrera letrada en la Nueva España de la primera mitad del siglo XVIII.

Un comienzo complicado

Manuel Antonio de Luyando y Bermeo nació probablemente hacia 1699 o 1700 en Salvatierra, próspero pueblo de labradores en el obispado de Michoacán que en la primera mitad del siglo XVIII tenía un vecindario de más de un millar de familias de españoles, mestizos, indios y mulatos.⁵ En una relación de méritos de 1744, Luyando no hizo mayor alusión a sus antecedentes familiares que ser hijo de “don Cristóbal de Luyando y doña Melchora Teresa Gutiérrez, cristianos viejos, limpios y calificados”.⁶ Había una buena razón por la cual Luyando omitió más detalles al respecto, pero que queda al descubierto en su expediente de grados mayores en el antiguo archivo de la Universidad de México: era hijo natural.⁷

En efecto, cuando a principios de 1725 el joven Manuel Antonio, aún como bachiller⁸ pero ya ordenado de clérigo presbítero, inició ante el Dr. José de Torres Vergara, cancelario de la Universidad, las gestiones necesarias para obtener los grados de licenciado y doctor en Teología, reconoció hallarse en la situación de “defecto de los natales”, lo que ordinariamente constituía un impedimento canónico para recibir el orden sacerdotal, y en el caso del Estudio mexicano, para obtener el grado doctoral. Sin embargo, Luyando declaró también estar

⁵ Véase la entrada de Luyando en José Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca hispano americana septentrional*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1947, vol. 3, p. 170. Sobre Salvatierra y su vecindario en la primera mitad del siglo XVIII, véase José Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano, Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, ed. de Ernesto de la Torre Villar, México, UNAM-Coordinación de Humanidades, 2005, p. 425.

⁶ Relación manuscrita de méritos de Manuel Antonio de Luyando y Bermeo, México, 18 de noviembre de 1744, Archivo General de Indias (en adelante AGI), Indiferente, 228, n. 46, consultado en Pares, <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/2821143>. En adelante citada como “Relación de méritos de 1744”.

⁷ Archivo General de la Nación, Universidad, vol. 371, 3ª parte, exp. 34., “Año de 1725. Autos fechos para los grados mayores de licenciado y doctor en la facultad de sagrada teología que recibió por esta Real Universidad el bachiller Manuel Antonio de Luyando” (en adelante citado como “Autos de 1725”).

⁸ Obtuvo el grado de bachiller en teología el 10 de diciembre de 1718: Autos de 1725, ff. 816r-816v.

en posesión de un breve papal de dispensa, del que hizo exhibición y se tomó razón, y que lo habilitaba para “obtener dignidades y beneficios sin cura o con cura de almas y lo demás que en él latamente consta”, por lo que su solicitud fue considerada procedente.

En la breve información de antecedentes familiares que se le recibió como parte del mismo trámite, los tres testigos⁹ depusieron que Cristóbal de Luyando y Bermeo, el padre (ya fallecido) de Manuel Antonio, había llegado a Nueva España en el séquito del virrey conde de Paredes, quien le había nombrado luego alcalde mayor de la villa de León en el obispado de Michoacán,¹⁰ mientras que Melchora Gutiérrez, su madre, era de las “primeras casas” de Salvatierra. Asimismo, que entre los padres del solicitante de grado, que eran solteros y libres de todo vínculo matrimonial, había existido “amistad y correspondencia”, de que había nacido Manuel Antonio; que ambos progenitores eran tenidos por españoles nobles, cristianos viejos y de limpia sangre; que habían vivido juntos, llamando su hijo al solicitante, y éste a ellos sus padres, y que le habían proporcionado “buena educación, ejemplo, virtud y crianza”; y finalmente, que al morir el padre había dejado parte de su caudal a la madre y a su hijo. Llama la atención que los testigos no dijeron palabra de la razón por la que los padres de Luyando nunca contrajeron matrimonio.

Todo indica que, en su juventud, Manuel Antonio, quizás huérfano desde la infancia, marcado por su nacimiento ilegítimo y por una fortuna material más bien escasa, hubo de buscar apoyo en sus primos los hermanos Juan Bautista y Luis Miguel de Luyando, venidos también a Nueva España como parte del servicio del conde de Paredes, y quienes gozaron de mucho mejor destino al enlazarse por matrimonio con familias criollas distinguidas. Juan Bautista fue ca-

⁹ Los testigos fueron Pedro Fernández del Rincón y Nicolás Rojo de Soto, vecinos de Salvatierra, y el bachiller Miguel García Botello, presbítero: Autos de 1725, ff. 816v-818v.

¹⁰ En efecto, Cristóbal de Luyando Bermeo Marín de Cubas y sus sobrinos los hermanos Juan Bautista y Luis Miguel de Luyando Bermeo Camacho Jaina venían de una familia de El Puerto de Santa María, puesta al servicio de la casa ducal de Medinaceli, y formaron parte del acompañamiento de criados con que Tomás Antonio de la Cerda, conde de Paredes y marqués de la Laguna, pasó como virrey a Nueva España en 1683: AGI, Contratación, 5442, n. 2, r. 127, f. 48v, consultado a través de Pares, <http://pares.mcu.es:80/ParesBusquedas20/catalogo/description/152965>, consultado el 1 de mayo de 2023; Antonio Gutiérrez Ruiz, “Connotaciones portuenses del virrey de Nueva España Tomás Antonio de la Cerda (II)”, *Mansiones y linajes de El Puerto de Santa María*, <https://mansionesylinajes.wordpress.com/2017/02/08/connotaciones-portuenses-del-virrey-de-nueva-espana-tomas-antonio-de-la-cerda-ii/>, consultado el 3 de mayo de 2023.

ballero de Calatrava y negoció en 1707 con la Corona el otorgamiento para él y sus descendientes del título de marqués de Salvatierra, nombrado así por el pueblo de ese nombre en el obispado de Michoacán, en el que la familia de su esposa poseía una importante heredad, y donde luego nació Manuel Antonio. Luis Miguel, por su parte, fue caballero de Alcántara y tesorero de la Santa Cruzada, y ambos hermanos fueron albaceas testamentarios de destacados miembros del Consulado de Comerciantes de México.¹¹ Quizás a las gestiones de alguno de ellos debiera Manuel Antonio el breve de dispensa que le permitió luego acceder al sacerdocio y a los grados universitarios.

Como fuese, el joven Luyando salió en busca de estudios de su pueblo natal rumbo a la capital del virreinato, donde, con miras a una carrera eclesiástica, cursó gramática, filosofía y teología en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo con los jesuitas, bajo cuyo amparo permaneció nueve años fogueándose escolarmente como colegial en el Real de San Ildefonso, donde se hizo notar por su aplicación y talentos.¹² Nunca olvidó su deuda con la educación y la inclinación por el saber que le inculcaron los padres de la Compañía, como lo manifestó él mismo años después, en la dedicatoria a San Ignacio de Loyola del único sermón que logró publicar durante su vida:

La instrucción, el cultivo, la enseñanza de las letras humanas y divinas son el beneficio más apreciable para cualquier hombre que desea mantener en sí el carácter de racional, y mira con aprecio aquella noble por-

¹¹ Juan Bautista casó con Gerónima López de Peralta Sámano Turcios; Luis Miguel, en primeras nupcias, con Josefa Antonia Pujadas Zapata López de Peralta, y en segundos esponsales con María Rosa de Guadalupe Gómez de Cervantes y Velázquez de la Cadena: véase “Luyando Bermeo-Camacho Jaina”, Seminario de Genealogía Mexicana, *Geneanet*, <https://gw.geneanet.org/sanchiz?lang=en&iz=1093915&m=N&o=i&t=N&v=luyando+bermeo+camacho+jaina>, consultado el 2 de mayo de 2023. Sobre las relaciones y logros sociales de ambos hermanos, véase J. Ignacio Rubio Mañé, “Gente de España en la Ciudad de México. Año de 1689”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, Segunda Serie, t. VII, núms. 1-2, pp. 39, 142, 230, 304-305, 312; Doris Ladd, *La nobleza mexicana en la época de la Independencia, 1780-1826*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 44, 47; Verónica Zárate Toscano, *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*, México, Instituto Mora, 2000, pp. 437-441; María del Mar Felices de la Fuente, *La nueva nobleza titulada de España y América en el siglo XVIII (1701-1746)*, Almería, Universidad de Almería, 2012, p. 428; Juanita Rosas García, “El desarrollo de la élite novohispana: el mayorazgo de Gabriel López de Peralta como antecedente para la conformación del marquesado de Salvatierra (1608-1708)”, tesis inédita de Maestría en Historia, El Colegio de San Luis, 2016.

¹² Juan José de Eguirra y Eguren, *Biblioteca Mexicana. Tomo tercero, que contiene las letras D a la F*, prólogo y coordinación de Germán Viveros, México, UNAM-Coordinación de Humanidades, 2010, p. 939.

ción del alma que los distingue de los brutos. A ti debo este favor y a la incansable tarea de tus amados hijos, razón porque me he considerado hasta ahora y me consideraré, mientras viviere, en estrecha obligación de confesarme inmortalmente agradecido.¹³

Ya graduado de bachiller también en Cánones, Luyando hubo de ordenarse presbítero en su diócesis natal de Michoacán,¹⁴ y a principios de 1725 solicitó, como queda dicho, los grados de licenciado y doctor en Teología, presentando al efecto su información de antecedentes familiares, que fue declarada “suficiente y bastante” por el cancelario Torres Vergara. Luego de haber realizado los actos estatutarios correspondientes, el joven sacerdote pudo recibir el grado de licenciado el 17 de febrero, aprobado *nemine discrepante* por su sínodo.¹⁵ Para la realización de su acto doctoral, dos meses después, Manuel Antonio recurrió de nuevo a sus parientes prósperos, contando para cubrir sus costos con el mecenazgo del capitán Joseph de Gorráez, Beaumont y Navarra, escribano de la Guerra del Virreinato, de la familia de los mariscales de Castilla, y esposo de María Rosa de Luyando Bermeo y Gómez de Cervantes, hija de su primo el ya para entonces fallecido Luis Miguel de Luyando.¹⁶

La fraternidad letrada

La obtención del doctorado fue para Manuel Antonio de Luyando algo más que la culminación de años de estudio. Representaba la

¹³ Manuel Antonio de Luyando y Bermeo, *El hijo propio de Christo por pontífice de su suprema universal Iglesia N. P. Señor San Pedro. Sermón panegírico que el día 29 de junio de 1749 en la Santa Iglesia Metropolitana de México, con asistencia del Excelentísimo Señor Virrey, Real Audiencia, demás tribunales y religiones predicó el Dr. y Mtro. ... Sale a la luz de los moldes a expensas del Ldo. D. Nicolás María de Arellano, íntimo amigo del autor*, México, Imprenta del Nuevo Rezado de Doña María de Ribera, 1749, p. [2]. He modernizado la ortografía en esta y todas las demás citas de este trabajo.

¹⁴ En su solicitud de grado de licenciado del 16 de enero de 1725, Luyando declara ya ser presbítero, domiciliario del obispado de Michoacán. De acuerdo con el mismo Luyando, tras un acto sustentado en Valladolid ante el Deán y Cabildo sede vacante de Michoacán se le permitió ordenarse a título de suficiencia, “relevándole de examen con la calificación de dicho acto”: Relación de méritos de 1744, f. 658v.

¹⁵ Autos de 1725, ff. 819v-820v.

¹⁶ Autos de 1725, ff. 833r-833v; “Luis Miguel Luyando-Bermeo Camacho-Jaina”, Seminario de Genealogía Mexicana, *Geneanet*, <https://gw.geneanet.org/sanchiz?lang=en&iz=1093915&p=luis+miguel&n=luyando+bermeo+camacho+jaina>, consultado el 3 de mayo de 2023.

oportunidad de sobresalir del común del cada vez más numeroso clero secular y unirse a la élite capaz de competir por el restringido “mercado” de las cátedras en la Real Universidad, de los mejores beneficios parroquiales y, con un poco más de ambición, de los asientos en los cabildos de las catedrales, con los cuales era imposible ni siquiera soñar sin contar con el grado doctoral. Su futuro pareció tornarse aún más halagüeño cuando el arzobispo de México, José de Lanciego y Eguilaz (1712-1728), percatado de la gran capacidad intelectual de Luyando, le tomó bajo su protección. El prelado incluso hizo al joven doctor cambiar de residencia domiciliar como presbítero pese a haberse ordenado sólo a título de suficiencia y sin congrua en el obispado de Michoacán, por considerarlo calificado para obtener cualquier prebenda por oposición de las oficio de la Iglesia de México.¹⁷ Luego, “entre muchas otras honras que sin méritos confieso haber recibido y debido al Ilustrísimo Señor”, como luego recordaría Luyando con orgullo y nostalgia, lo nombró cate-drático de Teología Moral en el Seminario Tridentino y presidente de una junta pública semanal de discusión sobre casos morales. Al arzobispo debió también su nombramiento en 1726 como capellán del Real Convento de Jesús María, con responsabilidades de celebración de misas y administración sacramental para las religiosas.¹⁸ Estos cargos debieron representarle a Luyando sus primeros (aunque por demás muy modestos) ingresos económicos como eclesiástico, pensados sólo para sostenerle mientras conseguía un mejor destino gracias a sus talentos. No podía saber entonces que esa situación que creía provisional se prolongaría durante largos y pesados años.

El interés de Lanciego por el joven doctor probablemente se relacionaba con el ambicioso proyecto de reforma y fortalecimiento del gobierno y el clero diocesanos emprendido por el arzobispo, el primero nombrado para México tras el cambio dinástico español de 1700. Como lo ha estudiado Rodolfo Aguirre, con ese propósito el arzobispo estableció alianzas con poderosos grupos de la élite clerical del ar-

¹⁷ Dimisorias para el Dr. Manuel Antonio Luyando del Deán y Cabildo Sede Vacante de la Iglesia de Michoacán, Valladolid de Michoacán, 3 de noviembre de 1725, y Decreto del arzobispo José de Lanciego y Eguilaz de admisión como domiciliario del arzobispado de México del Dr. Manuel Antonio de Luyando, México, 17 de noviembre de 1725, Relación de méritos de 1744, ff. 664r-666r y 669v-670v, AGI, Indiferente, 228, N. 46, consultado en Pares, <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/2821143>, consultado el 4 de diciembre de 2022.

¹⁸ Relación de méritos de 1744, ff. 658v-659r.

zobispado, como el encabezado por el maestrescuela de la Catedral metropolitana y cancelario de la Universidad, José de Torres Vergara, lo cual permitió al prelado asentar su poder y poner en marcha medidas como la consolidación del Seminario Conciliar, el relanzamiento de la secularización de doctrinas, el fortalecimiento de la jurisdicción eclesiástica y, no menos importante, la conformación con jóvenes clérigos talentosos, pero desprovistos de los medios y contactos necesarios para propulsar sus carreras, de una clientela de protegidos comprometidos con el avance de sus proyectos reformistas.¹⁹

En ese sentido, es posible que Luyando debiera al apoyo del arzobispo, tanto como a sus talentos intelectuales, su aceptación por esos mismos años en la Academia de San Felipe Neri. Fundada hacia 1701 con el aliento inicial de la congregación mexicana del Oratorio, y acogida desde 1720 en las aulas de la Universidad, la Academia era un grupo de jóvenes bachilleres y doctores teólogos cuyo propósito formal era el de fomentar el mutuo perfeccionamiento de sus integrantes en los estudios y su entrenamiento en las prácticas comunes a la vida letrada. Sin embargo, durante la década de 1720 la Academia fue más que un mero círculo privado de estudio como los que eran habituales entre los estudiantes universitarios, puesto que, además de los debates escolásticos, sus actos incluían, a la manera de las academias de los colegios jesuitas, ejercicios poéticos, certámenes literarios y presentaciones oratorias a lo largo del año. Esto le dio al grupo y a sus miembros una presencia y un renombre notables en el espacio letrado de la capital, amplificadas luego en la memoria de la élite intelectual en la evocación de los mejores años de la Academia incluida por Juan José de Eguilaz y Eguren en su *Bibliotheca Mexicana*.²⁰

¹⁹ Sobre el proyecto diocesano de Lanciego y su política de ascensos, véase entre otros trabajos de Rodolfo Aguirre, "El ascenso de los clérigos de Nueva España durante el gobierno del arzobispo José Lanciego y Eguilaz", México: *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 22, 2000, pp. 77-110; "De las aulas al cabildo eclesiástico. Familiares, amigos y patrones en el arzobispado de México, 1680-1730", Morelia: *Tzintzun*, núm. 47, 2008, pp. 75-114; *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Bonilla Artigas, 2012.

²⁰ Iván Escamilla González, "La conformación de una sociabilidad letrada novohispana: la Academia de San Felipe Neri a través de los papeles de Cayetano de Cabrera y Quintero", en Isabel Terán Elizondo e Iván Escamilla González (eds.), *Clipatea columna del cielo: fuentes, paratextos y estudios del Escudo de Armas de México por Cayetano de Cabrera y Quintero*, Zacatecas, Secretaría de Educación de Zacatecas, Centro de Actualización del Magisterio, en prensa. La Academia de San Felipe Neri fue, además de la Universidad de México, la única sociabilidad letrada a la que Eguilaz dio una entrada propia en su

Más interesante aún, y según lo sugiere el elenco de sus integrantes hacia el tiempo del ingreso de Luyando, en la conformación de ese grupo parecieran haberse hecho de lado, al menos parcialmente, los criterios de exclusión social con que históricamente se habían integrado las sociabilidades intelectuales coloniales, pues el origen de varios académicos no se correspondía con el ideal de “limpio” y “legítimo” linaje consustancial a la condición de los letrados criollos.²¹ Al lado de representantes de las élites con recursos para pagarse carreras eclesiásticas distinguidas, como Juan José de Eguiara, y de miembros de los grupos de poder clerical aliados con el arzobispo, como Ignacio Rodríguez Navarrijo y Juan Miguel de Carballido y Cabueñas, se advierten también a quienes ocultamente arrastraban el lastre del “defecto de natales”, como el propio Luyando; o las sospechas de ilegitimidad y linaje “contaminado” por sangre africana que siguieron durante sus vidas a Juan Antonio de Alarcón y Ocaña y a Cayetano de Cabrera y Quintero.²² Para quienes hubieran podido quedar excluidos por esos motivos de toda posibilidad de una carrera eclesiástica, la Academia debió representar, según he dicho en otra parte,

un espacio de excepción a las pautas segregatorias vigentes, ampliado gracias a la protección arzobispal, en el que personas marginadas por su origen, pero talentosas, podían gozar de un ambiente de *amicitia* intelectual propicio para su educación, la obtención de sus primeros méritos literarios y la formación de vínculos personales capaces de impulsar sus carreras más adelante, integrados a un renovado clero como el que anhelaba Lanciego.²³

repertorio biobibliográfico: Juan José de Eguiara y Eguren, *Bibliotheca Mexicana*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1755, p. 11.

²¹ Véase en Escamilla, “La conformación...”, el análisis de la nómina de los veinte integrantes de la Academia de San Felipe Neri en 1722, de acuerdo con un documento conservado en los manuscritos de Cayetano de Cabrera y Quintero existentes en la Biblioteca Nacional de México. Sobre la identificación entre nobleza, legitimidad de origen, limpieza de sangre y condición del letrado en la Nueva España durante los siglos xvi y xvii, véase Magdalena Chocano Mena, *La fortaleza docta. Elite letrada y dominación social en México colonial (siglos xvi-xvii)*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2000, pp. 157-182.

²² Sobre las implicaciones de estas sospechas para la carrera eclesiástica de Cabrera, véase más adelante este mismo ensayo. Para sus graves repercusiones en el caso de Juan Antonio de Alarcón y Ocaña, especialmente a raíz de su nombramiento en 1749 como primer abad de la Real Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe, véase Gustavo Watson Marrón, *El templo que unió a Nueva España. Historia del Santuario y Colegiata de Guadalupe, extramuros de México, en el siglo xviii*, México, Miguel Ángel Porrúa, Arzobispado de México, Basílica de Guadalupe, 2012, pp. 258-289.

²³ Escamilla, “La conformación...”.

Luyando se beneficiaría efectivamente en diversos momentos de su vida de los lazos surgidos de esa “fraternidad” letrada, como cuando, en los actos estatutarios para la obtención de sus grados mayores, en 1725, acudieron a ser sus arguyentes Eguiara, Rodríguez Navarrijo, Alarcón, Anselmo de la Peña y otros miembros de la Academia;²⁴ o cuando, muchos años después, el mismo Eguiara escribió un breve pero elogioso parecer para un sermón publicado por Manuel Antonio en 1749, en el que encarecía su “entendimiento tan noble” y sus “escogidos, muchos y grandes talentos”, bien conocidos de la “nobilísima república literaria”, así como “su sed hidrópica de literatura” que le llevó a buscar las fuentes de la teología, el derecho civil y canónico, la filosofía “y otras menores, por humanas letras, de las cuales tanto ha bebido y gustado su bien cultivado ingenio”.²⁵

Interludio: Pánfilo y el camaleón

La tarde del 22 de abril de 1725 la Real Universidad de México concedió a Manuel Antonio de Luyando y Bermeo el grado de doctor en Teología. Luego de que, en razón del luto público por la reciente muerte del rey Luis I, se le dispensara de la realización del tradicional “paseo” del doctorando por las calles de la ciudad previo a la entrega de grado, Luyando ingresó al edificio de la Universidad, en cuyo salón general de actos tuvo lugar el ceremonial correspondiente en presencia del rector, el cancelario, un nutrido grupo de doctores, su mecenas don Joseph de Gorráez y otras personas religiosas y laicas distinguidas. Tras una breve disputa o examen sobre una cuestión *ad hoc*, Manuel Antonio recibió de manos de su mecenas las insignias que lo consagraban como auténtico caballero de las letras. Pero antes de recibir sus insignias y jurar su grado, el nuevo doctor hubo de escuchar, con el mismo aplomo con que había sustentado su examen de licenciado, la lectura del vejamen doctoral, un discurso preparado para la ocasión que hablaba jocosamente de las cualidades y defectos del graduado. Dentro de la solemnidad de la ceremonia de grado, el vejamen solía ser un respiro de cordialidad y humor, supuestamente

²⁴ “Autos de 1725”, ff. 821r-824v.

²⁵ Juan José de Eguiara y Eguren, “Aprobación”, México, 21 de agosto de 1749, en Luyando, *El hijo...*, pp. [14]-[15].

moderado por la previa aprobación del mismo por el cancelario de la Universidad, a fin de que no causara ofensa a nadie.²⁶

Según el acta de grado, la declamación del vejamen correspondió al Dr. Ignacio Rodríguez Navarrijo, compañero de Luyando en la Academia de San Felipe Neri. Sabemos, sin embargo, gracias a que el texto manuscrito del vejamen se ha conservado, que su autor fue en realidad otro miembro de la Academia: Cayetano de Cabrera y Quintero. *El obrador de Pámphilo*, como se titula, es una clara muestra del genio satírico incontenible que, a decir de quienes le trataron, caracterizaba a Cabrera.²⁷ En el texto el autor finge entrar al obrador o taller de un pintor a pedir retratos o semejanzas de Luyando y sus colegas teólogos de la Academia de San Felipe Neri. La elección del tema resulta interesante, considerando las numerosas opiniones acerca de las artes incluidas por Cabrera en muchos de sus escritos, así como su gran cercanía personal con el pintor José de Ibarra.²⁸ Empero, en el caso del vejamen, el arte es sólo un pretexto para el humor, como se advierte desde el título. El artífice al que Cabrera acude es un tal Pámphilo o Pánfilo, nombre que podría aludir a Pánfilo de Anfípolis, célebre pintor de la antigüedad clásica, pero también a la palabra usada para designar, según el *Diccionario de Autoridades*, a alguien “demasiadamente pausado, dejado, flojo y tardo en sus operaciones”.²⁹

A lo largo del vejamen una serie de metáforas, comparaciones y juegos de palabras permiten a Cabrera usar términos tomados de la técnica de la pintura, como los relativos a la composición de los pigmentos y la aplicación del color, para exagerar burlescamente rasgos del físico y el talante de los universitarios aludidos. Y aunque tratándose del objeto del vejamen era de esperarse que las puyas se centra-

²⁶ Sobre los actos de grado doctoral y los vejámenes, véase Enrique González González, “La Universidad: estudiantes y doctores” en Antonio Rubial García (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo II. La ciudad barroca*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2005, pp. 95-96; Jesús Yhmooff Cabrera, *Una muestra de los actos académicos en el virreinato de la Nueva España. Suplemento al Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, 7, 1979, pp. 12-13; Vicente T. Mendoza, *Vida y costumbres de la Universidad de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1951, pp. 39-53.

²⁷ Cayetano de Cabrera y Quintero, “El obrador de Pámphilo. Vejamen académico en la borla que recibe en la Facultad de Sagrada Teología el Lic. D. Manuel Luyando etc. Año de 1725”, Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, Ms. 28, ff. 95r-100v.

²⁸ Véase Paula Mues Orts, “Aprender de la amistad: Cayetano Cabrera y Quintero, José de Ibarra y los pintores cultos de la ciudad de México”, en Terán y Escamilla (Coords.), *Clipatea Columna...*

²⁹ Real Academia Española, *Diccionario...*, vol. 5, p. 101.

ran en el doctorando, no deja de observarse un cierto ensañamiento en su contra por parte de Cabrera, pues le compara con un camaleón, animal tan distinto del león, como presente está en su nombre (cama-león) el rey de las fieras; que toma los “colores” de cuanto toca; y cuyo cuerpo se supone estar lleno de “aire”, como Luyando “tan rollizo que parece que le han soplado el pellejo”. Como remate de la comparación, Cabrera refiere la anécdota de cómo Luyando, en sus tiempos de colegial en San Ildefonso, por no tener que deshacer y hacer su cama, prefería acostarse en el suelo boca abajo a dormir, situación en la que en cierta ocasión le hallaron al día siguiente, y que trató de explicar diciendo que estaba “buscando un ratón”. El relato lo cierra Cabrera con una burlona décima:

Cual camaleón perezoso
Luyando a un largo desvelo,
en un duro colchón suelo,
buscó y halló su reposo;
Y es que entonces conceptuoso
viendo que es *cama* del *león*
solo el suelo sin colchón
por ser camaleón de fama
hizo, no haciendo su cama,
en el suelo *cama, león*.³⁰

Es imposible saber si Luyando encontró poco decorosa u ofensiva la retahíla de agudezas de Cabrera a su costa, aunque lo que quizás tomara realmente a mal fue un intercambio entre Pánfilo y el poeta en el que el primero pide al segundo le traiga un color con que pueda delinear las “sombras”. El poeta responde:

¿Tinieblas entre luces? (le repliqué) ¿Sombras entre doctores? *No haré tan monstruoso maridaje*; que esto de sombras es cosa que pide el color negro, y yo (salvo sea el lugar) no intento denigrar a ninguno.³¹

¿Aludía Cabrera con esto al origen de Luyando, agregando veladamente la insinuación de antepasados de “color quebrado” a su condición de hijo natural y de padres jamás desposados? Es imposible asegurarlo,

³⁰ Cabrera, “El obrador...”, f. 98r.

³¹ Cabrera, “El obrador...”, f. 97v. *Cursivas mías*.

así como tampoco puede saberse con certeza si el problema surgido más adelante entre ambos letrados resultó en parte de una animosidad personal surgida entonces. Como fuese, es tentador pensar que quizás el flamante doctor temió en ese momento que aún su más grande triunfo académico no bastaría para alejar las *sombras* que habían marcado su propio origen, y dejar sólo en *aire* la realización de sus aspiraciones.

Las desventuras de Luyando

Después de unos pocos años de perspectivas prometedoras, la fortuna dejó gradualmente de sonreírle a Manuel Antonio de Luyando. Opositó tres veces a la cátedra de Vísperas y una a la de Prima de Filosofía en la Universidad, y una más a una cátedra de Artes en Valladolid; concursó también por uno de los curatos del Sagrario y por el de Santa Catarina en la capital, y una vez incluso por la canonjía magistral de México; en ningún caso logró el éxito.³² Detrás de sus fracasos debió de estar, al menos en parte, un hecho que representaría un punto de inflexión en su carrera (y en la de muchos otros miembros de la élite letrada eclesiástica): el fallecimiento de su gran patrocinador, el arzobispo Lanciego, en 1728, y la llegada, en 1730, de su sucesor en la sede primada, Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta.

En efecto, y de acuerdo con Rodolfo Aguirre, los mecanismos que desde el inicio del siglo habían regido los ascensos y promociones en las filas del clero secular en el arzobispado de México, y que habían sido respetados por Lanciego, resultaron enteramente trastocados durante el episcopado de Vizarrón.³³ El nuevo mitrado llegó acompañado de un extenso séquito de jóvenes clérigos peninsulares a los que mediante diversas maniobras fue introduciendo y promoviendo en las cátedras universitarias, en el cabildo de su catedral y en algunos de los curatos más pingües de la capital, pasando por encima de los egresados de la Universidad de México que habían estado años haciendo méritos en espera de acceder a las mismas plazas. En torno al núcleo central de sus protegidos, Vizarrón conformó paralelamente una clientela local a

³² Relación de méritos de 1744, ff. 659r, 661v-662r.

³³ Rodolfo Aguirre Salvador, "Los límites de la carrera eclesiástica en el arzobispado de México (1730-1747)", en Rodolfo Aguirre (Coord.), *Carrera, linaje y patronazgo. Clérigos y juristas en Nueva España, Chile y Perú (siglos XVI-XVIII)*, México, UNAM-CESU, Plaza y Valdés, 2004, pp. 73-119.

la que muchos clérigos criollos terminaron por incorporarse, y a la que recompensó con puestos de diversa categoría en la curia, el palacio arzobispal, el Seminario y la Universidad.

Movido por la necesidad de empleo, Manuel Antonio de Luyando terminaría siendo también parte de la nueva clientela arzobispal. Su manera de congraciarse con el prelado sería la aplicación de sus talentos y erudición en la preparación de dictámenes como “consultor” de Vizarrón en materias eclesiásticas y hasta políticas, especialmente luego de que el prelado, por el fallecimiento del marqués de Casafuerte, hubo de hacerse cargo también del gobierno del virreinato entre 1734 y 1740, colocándose en potenciales situaciones de incompatibilidad en el ejercicio conjunto de las potestades eclesiástica y secular.³⁴ En paralelo, Luyando ejerció otras consultorías institucionales, como calificador para la Inquisición y asesor del Tribunal de la Santa Cruzada.

Como buen patrón, Vizarrón no dejó de corresponder en distintos momentos a los esfuerzos de su servidor. Con su beneplácito, Luyando logró de nuevo la titularidad de la cátedra de Teología Moral del Seminario, para obtener más adelante, en 1734, la de Retórica en la Real Universidad, lo que le permitió añadir a sus grados el de Maestro en la facultad menor de Artes.³⁵ Apuntó entonces sus miras a la facultad de Teología y opositó a la cátedra de Sagrada Escritura, pero sólo en 1738 se le otorgó la cátedra de Vísperas.³⁶ Acaso para contrapesar el descontento causado entre sus colegas por la intervención de Vizarrón en la obtención de sus cátedras, Luyando se esforzó en el cumplimiento sus deberes para con la Universidad: nunca faltaba a sus clases, fungió continuamente como arguyente o presidente de actos escolares, sirvió varias veces como diputado de hacienda, participaba en la vida del claustro de doctores y se esmeró en la preparación de diferentes consultas que éste le solicitó para la defensa de los privilegios de la corporación universitaria.³⁷

³⁴ Relación de méritos de 1744, f. 661v. Véase la entrada sobre Luyando en Beristáin, *Biblioteca...*, vol. 3, p. 170, donde se citan una “Respuesta a una consulta gravísima sobre impedimento matrimonial, dada al Ilmo. Sr. Vizarrón, virrey y arzobispo de México, Ms. 4o, en la biblioteca de la Universidad”, así como un “Dictamen sobre los sólidos fundamentos que hay para solicitar a la Silla Apostólica la declaración del patronato universal de la Santísima Virgen de Guadalupe. Ms. en fol. allí”. No he podido localizar ejemplares de estos textos.

³⁵ Rodolfo Aguirre Salvador, *El mérito y la estrategia. Clérigos, juristas y médicos en la Nueva España*, México, UNAM-CESU, Plaza y Valdés, 2003, p. 190.

³⁶ Relación de méritos de 1744, f. 660v

³⁷ Relación de méritos de 1744, ff. 661r-661v.

Empero, nada de lo anterior parecía ser suficiente para acercar más a Manuel Antonio a la que él creía debía ser su recompensa por años de servicio a su patrón y de entrega a la docencia y a otras ocupaciones, quizás honrosas, pero poco rentables: a saber, un beneficio bien remunerado. Un testimonio, tanto de la alta opinión que el doctor teólogo tenía de su propio talento, como de la desesperación que comenzaba a apoderarse de él, es la relación de méritos que envió a Madrid en 1744, en la que me he basado en buena medida para hacer el relato de su trayectoria. Detrás de la acostumbrada enumeración de estudios, grados, sermones predicados, actos escolares y oposiciones a prebendas, cátedras y curatos, saltaba constantemente en ella la necesidad de demostrar la cualidad única de sus méritos individuales, expresada por ejemplo en su insistencia a lo largo del documento en la particular estima en que el arzobispo Lanciego había tenido sus capacidades intelectuales, o en la descripción prolija de lo que presentaba como la originalidad de los argumentos de sus lecciones de oposición y de la doctrina enseñada en su cátedra, algo poco habitual en la redacción sintética de las relaciones de méritos.³⁸ Esperaba tal vez con ello llamar la atención de la generosidad regia y encontrar alivio para lo que pintaba como el último extremo de su fortuna material, esperando

[...] ser digno de la atención de Vuestra Majestad, pues hasta ahora no ha obtenido ni aún un corto beneficio de este arzobispado, y así para haberse mantenido con la decencia correspondiente en esta corte a su persona y empleos de catedrático, calificador del Santo Oficio, asesor de Cruzada y otros de que hacen relación estos méritos le ha sido indispensable haber erogado y consumido las facultades de su patrimonio.³⁹

³⁸ Por ejemplo, al referir cómo para obtener la cátedra de Retórica defendió que “en los principios de la escuela de la Sagrada Compañía [de Jesús], de la que es profesor, era conciliable el moderno sistema de los atomistas, y no en algunos otros de otra escuela; y que, aunque contra los principios de las otras escuelas eran eficacísimos los fundamentos del atomístico sistema, no empero contra los de la jesuítica escuela, aún en el caso que no fuesen reducibles a concordia con ella. Conclusión que hasta ahora no se había defendido, ni tiene noticia esté impresa en algún autor”. O bien, cuando, hablando de su ejercicio en la cátedra de Vísperas de Teología, señalaba haber leído en ella “las materias *de gratia*, y *incarnatione*, y en la primera defendió el mismo sistema que leyó cuando obtuvo dicha cátedra, defendiendo que no solo *ad mentem magistri, verum etiam veritate inspecta*, se les dona el Espíritu Santo a los justos para que los santifique *formaliter*, dándoles no solo el efecto de la adopción, sino el de santos, amigos e hijos de Dios, aserto que se ha hecho tan plausible en esta escuela que se ha defendido en pública disputa por el catedrático del Eximio Doctor Suárez”: Relación de méritos de 1744, ff. 660r-660v.

³⁹ “Relación de méritos de 1744”, f. 662r.

“Teniéndose por el hombre más docto que hay...”

Es probable que la lastimera narración de Luyando en su relación de méritos de 1744 fuera no un recurso desesperado, sino parte de una estrategia bien pensada con la que confiaba finalmente obtener un asiento en el cabildo eclesiástico de México.⁴⁰ Si fue así, sus esperanzas debieron volar en pedazos luego de que tuvo noticia de la salida de prensas en los últimos días de 1746 del *Escudo de armas de México* del poeta y dramaturgo Cayetano de Cabrera y Quintero, uno de sus antiguos compañeros de la Academia de San Felipe Neri, publicado por la viuda de José Bernardo de Hogal, uno de cuyos primeros ejemplares, de alguna manera, consiguió hojear. Las referencias a su persona que allí leyó le indignaron lo suficiente como para presentarse el 8 de marzo de 1747 ante el tribunal del provisorato del arzobispado a demandar, como se contó al principio de este trabajo, que se impidiese la circulación del volumen, y que se investigasen las circunstancias en que se habían incluido en él dichos que consideraba injuriosos a su persona.

El libro motivo de la controversia, encargado una década atrás por el ayuntamiento de la ciudad de México a Cayetano de Cabrera y Quintero, debía servir como perpetuo padrón y crónica de la terrible epidemia de matlazáhuatl de los años 1736 y 1737, así como del final de la pestilencia atribuido a la intercesión sobrenatural de la Virgen de Guadalupe tras su jura solemne como patrona de la capital el 27 de abril de 1737, por una iniciativa de sus cabildos secular y eclesiástico, que sería imitada en los meses siguientes por las principales ciudades y villas del virreinato. La comisión de la redacción de la historia a Cabrera, miembro de la clientela clerical del arzobispo Vizarrón, tenía como claro propósito el de dar al prelado un papel protagonista en el relato del auxilio a las víctimas de la epidemia y de la proclamación del patronato guadalupano, primero por México, y después, en 1746, por todo el reino de Nueva España.⁴¹

⁴⁰ Así parece evidenciarlo la presentación por Luyando en Madrid en 1745 de otra relación de méritos. Se trata de una versión impresa y muy resumida de la de 1744, en la que la redacción se ha adecuado a la tipología habitual de las relaciones de méritos: Relación de méritos del doctor y maestro don Manuel Antonio de Luyando, Madrid, 5 de octubre de 1745, AGI, Indiferente, 229, n. 30, consultado en Pares, <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/2820371>, consultado el 2 de diciembre de 2022.

⁴¹ Inicialmente, el ayuntamiento había escogido para escribir el libro a Juan Francisco Sahagún de Arévalo, editor de la *Gazeta de México*, a quien debía corresponderle en vista de gozar desde 1733 de nombramiento oficial de “Cronista de la Ciudad y del

Empero, el libro terminaría siendo motivo de escándalo debido al empeño de Cabrera y Quintero de no limitarse a narrar los hechos de la epidemia y la posterior jura, sino de además zanjar definitivamente, a través de su obra, el debate desatado por la misma propuesta de elegir a la Virgen de Guadalupe como patrona de la Ciudad de México. En efecto, con la epidemia del matlazáhuatl de fondo, se había desarrollado, a partir de 1737, entre los canonistas y liturgistas de las ciudades de México y Puebla, una auténtica guerra de papeles manuscritos en torno a la licitud de jurar y rendir culto de patrona a la advocación de Guadalupe, cuya aparición milagrosa no había sido reconocida aún como tal por la Santa Sede, como tampoco aprobada su fiesta del 12 de diciembre.⁴² De todos los polemistas, los únicos que llevaron a la imprenta sus posturas fueron precisamente Cayetano de Cabrera y Manuel Antonio de Luyando: el primero, con la publicación en 1741 bajo seudónimo de un folleto titulado *El patronato disputado*,⁴³ en el que defendía a ultranza la jura y el culto patronal; el segundo, usando como vehículo el parecer que dio para la publicación en 1744 de un folleto sobre un tema litúrgico ajeno al patronato guadalupano, y en el que, contradiciendo explícitamente a Cabrera, sostenía que si bien nada impedía la jura, la fiesta no podía celebrarse sin antes obtener la aprobación oficial de Roma.⁴⁴

Reino" por el virrey marqués de Casafuerte. Sin embargo, por presiones del arzobispo, y con la connivencia de algunos regidores, la comisión se daría finalmente a Cayetano de Cabrera, maestro de los numerosos pajes del séquito de Vizarrón. Véase Iván Escamilla, "Iglesia y memoria de la ciudad: Juan Francisco Sahagún de Arévalo y Cayetano Cabrera Quintero, cronistas de México", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco J. Cervantes Bello (Coords.), *La Iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI-XVIII*, México, BUAP-ICSH, UNAM-IIIH, 2019, pp. 339-363.

⁴² El ayuntamiento y el cabildo eclesiástico de México habían enviado desde 1666 una petición en ese sentido a Roma, a la Congregación de Ritos (la instancia que atendía los procesos de beatificación y canonización de los santos y aprobaba las reformas al calendario litúrgico), que para entonces seguía sin respuesta. Sobre el desarrollo general de la polémica en torno al patronato guadalupano, véase Iván Escamilla, "Reformar la reforma. Juan Pablo Zetina Infante y la polémica litúrgica e histórica por la jura del Patronato Guadalupano en Nueva España, 1737-1746", en María del Pilar Martínez López Cano y Francisco Cervantes Bello (Coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014, pp. 227-247.

⁴³ Antonio Bera Cercada [Cayetano de Cabrera y Quintero], *El patronato disputado, disertación apologética, por el voto, elección y juramento de patrona a María Santísima venerada en su imagen de Guadalupe de México, e invalidado para negarle el rezo de el comun que a titulo de patrona electa, y jurada segun el decreto de la Sagrada Congregacion de Ritos se le ha dado en esta metropoli...*, México, Imprenta de María de Rivera, 1741.

⁴⁴ Manuel Antonio de Luyando y Bermeo, "Parecer", México, 27 de noviembre de 1743, en José Mariano Gregorio de Elizalde Ita y Parra, *Día festivo propio para el culto, y rezo del señor San Joaquín el veinte de marzo de cada año concedido con motu proprio por especial privile-*

Fue entonces cuando Cabrera decidió incluir en su *Escudo de armas de México* una extensa sección⁴⁵ dedicada a examinar los fundamentos históricos de las apariciones del Tepeyac, exponer los argumentos que sustentaban canónicamente el patronato y refutar de manera (según creía) definitiva los de sus opositores. Más aún, tras la publicación del parecer de Luyando, y en su obcecación por tener la última palabra en el debate, Cabrera interpoló subrepticamente en 1744 en el manuscrito de su libro, con posterioridad a la entrega de los pareceres aprobatorios y las licencias para su publicación, y posiblemente ya iniciada su impresión, lo que ahora se lee como el capítulo XI del libro III.⁴⁶ Encabezado por un brevete engañoso,⁴⁷ el texto del capítulo en cuestión era una respuesta a las críticas de las que había sido objeto *El patronato disputado*, enderezada especialmente en contra de las de un antagonista a quien no nombraba pese a enunciar sus títulos, los que no dejaban dudas respecto de la identidad de aquel “*Doctor y maestro, catedrático actual de Vísperas de Teología Escolástica, emérito de Retórica, y Prima en el Colegio Seminario, que es la cátedra de Teología Moral, etcétera*”.⁴⁸

Lo que parecía una capitulación anticipada ante un rival temible (“[...] comenzó nuestra cortedad como a temer, y casi como aquellos infelices que temerosos de un juicio superior esperan montes sobre sí”) y un reclamo en nombre de “la más correspondida amistad”⁴⁹ por haber dado a luz una postura contraria a la suya, se descubría como una

gio a la Majestad del Señor don Luis I rey católico de las Españas que en paz descansa. Por la Santidad de Benedicto XIII de felice recordación para que se observe y guarde en todos los reinos y dominios sujetos a la Corona de España. El que subsiste no obstante el nuevo decreto de la Santidad de Clemente XII de gloriosa memoria. Dictamen que dio..., México, Imprenta de Francisco Xavier Sánchez, 1744. Además de prebendado de la Catedral Metropolitana, Elizalde era un predicador prestigiado y había sido dos veces rector de la Universidad de México. En 1734 firmó uno de los pareceres aprobatorios del tomo VI del *Teatro crítico universal* de fray Benito Jerónimo Feijoo.

⁴⁵ Cabrera, *Escudo...*, libro III, capítulos IX-XX.

⁴⁶ Según lo ha demostrado López Saldaña, *Argumentación retórica...*, capítulo 2. Además, Luyando probó que uno de los tres aprobantes del libro (el doctor José de Mercado, racionero de la Catedral poblana) había extendido su parecer sin siquiera haber leído el libro: Petición de Manuel Antonio de Luyando, México, 16 de enero de 1748, Autos de 1747, pp. 51-53.

⁴⁷ “Especiales cultos que en fuerza de la elección y juramento de patrona se dieron a María Santísima del título de Guadalupe: principalmente el del Divino Oficio al común de sus advocaciones, que se le asignó el 12 de diciembre; y cómo convinieron en él aún los que parecían dificultarlo”. Cabrera, *Escudo...*, libro III, capítulo XI, pp. 292-304.

⁴⁸ Cabrera, *Escudo...*, p. 293. En cursivas en el original; probablemente con ello Cabrera buscaba llamar burlonamente la atención sobre la extraña formulación de uno de los nombramientos académicos de Luyando (“catedrático de Prima en el Seminario, que es la cátedra de Teología Moral”) en el encabezado del parecer de 1744.

⁴⁹ Cabrera, *Escudo...*, p. 301.

refutación feroz de Luyando. Usando las mismas autoridades citadas por el catedrático en su parecer de 1744 para desmontar uno a uno sus asertos, Cabrera insinuaba que éstos carecían de lógica y sólo reflejaban un grave desconocimiento de las normas canónicas sobre patronatos y de sus principales intérpretes. Para colmo, el texto estaba salpicado de expresiones sarcásticas (“antes de batallar con este Aquiles quisiera saber de quién confiase en su valor”; “ninguna de estas y otras premisas de igual nervio vemos que confute aquí este gran lógico”),⁵⁰ indicativas de la consideración que le merecían a Cabrera los talentos de su oponente. Fue esta clase de “palabras injuriosas, irreverentes y audaces”,⁵¹ según Luyando las calificó, las que nutrieron la demanda en contra de Cayetano de Cabrera con la que Manuel Antonio tendría ocupado al tribunal del provisorato de México durante 1747 y parte de 1748.

No reseñaré aquí el desarrollo del proceso, tarea ya realizada improbabmente por Leticia López Saldaña;⁵² no obstante, me detendré en algunos pasajes del expediente en los que la construcción por Luyando de su caso deviene en una interesante exposición del concepto del honor letrado, tal como era entendido por los hombres de saber criollos. Manuel Antonio buscó mostrar que Cabrera había actuado maliciosamente, tergiversando los argumentos de su parecer de 1744, a fin de “satirizarlo”, y poder así opinar a costa suya de una materia sobre la que era ignorante:

pues sin saber lo que escribe, se atreve a censurar a un maestro público de teología en la célebre Atenas Mexicana; si la modestia no me obligara a no expresar el dictamen que hago, sobre haber escrito con tanta audacia y arrojo, con tanta libertad y afectando magisterio, se conocería su intento [...].⁵³

Es decir, en el ánimo del doctor teólogo, esta conducta constituía una afrenta a su reputación como hombre de letras, públicamente sancionada por su ejercicio del magisterio universitario. Se trataba de una provocación que, como todo atentado contra el honor, exigía ser respondida en la misma proporción que el insulto recibido:

⁵⁰ Cabrera, *Escudo...*, pp. 296, 298.

⁵¹ Petición de Manuel Antonio de Luyando, México, 16 de enero de 1748, Autos de 1747, p. 54.

⁵² A partir de su hallazgo del expediente en el Archivo Histórico del Cabildo Metropolitano de México, y de otros documentos: López Saldaña, *Argumentación retórica...*, capítulos 2 y 3.

⁵³ Autos de 1747, p. 55. La “Atenas Mexicana” es la Universidad de México.

Y si le parece duro el estilo con que me explico, a él le es imputable, pues me provoca y el derecho de la defensa manda repeler la injuria con iguales armas o por menos con poco inferiores a las que ofenden.⁵⁴

En el último de los casos, decía Luyando, las palabras y acciones de Cabrera eran reprensibles por opuestas a “la caridad y política cristiana”,⁵⁵ términos que pueden interpretarse aquí en su acepción de respeto y urbanidad en el trato al prójimo.⁵⁶

Por otra parte, el doctor Luyando sabía bien, por la experiencia de su propio y complicado origen, que la reputación personal era un concepto altamente subjetivo, en cuya formación el individuo sólo tenía una influencia limitada, dependiendo en todo lo demás de la consideración y juicio de sus iguales; en este caso, de los demás letrados. Fue sin duda el temor a esa parte fuera de su control la que llevó a Luyando a hacer recurrentes demandas a la autoridad eclesiástica para que el *Escudo de armas de México* fuera retirado de la circulación y destruido y, junto con él, la humillante diatriba de Cabrera en contra de sus capacidades intelectuales (en las que consistían “su estimación y buen nombre”⁵⁷), cuyos efectos temía sobremanera. Sin embargo, el ayuntamiento de México, receloso de cualquier intento del ordinario eclesiástico de invadir su jurisdicción, se había negado a dejar de repartirlos entre las “superiores personas” de la ciudad,

en grave perjuicio de mi derecho, causándome un daño que se hará irreparable, [si] con mayor prontitud no se le hace responder el atentado del repartimiento, pues [se] divulgará en todo el reino y en la Europa por pedir el negocio mucho tiempo para su definitiva [solución]; y cuando ésta llegue ya no tendrá remedio el que se recojan dichos libros [...].⁵⁸

Este pasaje evidencia que, al lado de la defensa de su honra, Luyando tenía otra preocupación muy práctica: que la divulgación en España, a través del libro, de una imagen negativa de su capacidad intelectual, afectara ruinosamente su estrategia para obtener finalmente una prebenda a la altura de sus méritos como letrado.

⁵⁴ Autos de 1747, p. 55.

⁵⁵ Autos de 1747, p. 56.

⁵⁶ Véase Real Academia Española, *Diccionario...*, vol. 5, p. 312: “Política. Se toma también por la cortesía y buen modo de portarse”.

⁵⁷ Autos de 1747, p. 58.

⁵⁸ Autos de 1747, p. 66.

¿Era tan grande el concepto que la república letrada de México tenía de Luyando, y tan grave la ofensa a su honra como Manuel Antonio lo sostenía? Quizás no, al menos en la opinión de otros de sus conciudadanos, ajenos a los círculos y clientelas a los que el ofendido pertenecía, y con otra visión acerca de las prácticas de los hombres de saber, y de valores como la honra, como también reluciría en el proceso contra el *Escudo de armas de México*. Desesperando del resultado de sus instancias ante el provisorato,⁵⁹ Luyando recurrió también a la Real Audiencia de México, confiando en que la jurisdicción secular tendría más empeño en investigar una violación de las leyes reales sobre la imprenta. No le faltó razón: la Audiencia, encabezada por el enérgico virrey Juan Francisco de Güemes, y sin un poder contrapuesto que pudiera obstaculizar su actuación (dado que el arzobispo Juan Antonio de Vizarrón había fallecido desde enero de 1747), tomó el caso e hizo declarar de nuevo a los involucrados.

Entre ellos se encontraba uno de los aprobantes del *Escudo de armas*: el anciano prebendado Juan Antonio Fábrega Rubio, antiguo capellán y confesor del arzobispo Lanciego,⁶⁰ quien admitió haber extendido originalmente su parecer favorable apurado por la “urgencia y gravedad de los empeños, que fueron muchos y respetables para mí”, con lo que quizás se refiriera a un mandato terminante de Vizarrón. Y si bien Fábrega no ocultó el desagrado con que había leído el libro, que encontraba impertinente e indigesto, tampoco dejó de expresar su escasa simpatía por los reclamos de Manuel Antonio de Luyando, por considerar, no sólo que Cabrera le había rebatido muy bien en el capítulo objeto de la discordia, sino porque:

teniéndose por el hombre más docto que hay en el mundo, y pareciéndole que Apolo, Mercurio, y Minerva fueron niños de la escuela comparados con él, no ha podido menos su engruimiento, que prorrumper en quejas y recursos, trayendo a los hombres ancianos, retirados y abstraídos de tribunal en tribunal [...].⁶¹

⁵⁹ La causa eclesiástica se estancó en parte por culpa del propio Luyando, quien recusó como juez al provisor Francisco Xavier Gómez de Cervantes por considerar que durante el proceso había tenido una actitud parcial en su contra.

⁶⁰ Sobre Fábrega, véase Paula Mues Orts, “Retrato del arzobispo José de Lanciego y Eguilaz y Juan Antonio de Fábrega, ca. 1714”, en Ilona Katzew (Coord.), *Pintado en México, 1700-1790: Pinxit Mexici*, catálogo de exposición, Los Angeles, Los Angeles County Museum of Art, Del Monico Prestel Books, 2017, pp. 348-349.

⁶¹ Declaración de Juan Antonio Fábrega Rubio, México, 12 de febrero de 1748, reproducida en López Saldaña, *Argumentación retórica...*, vol. 2, p. 85.

No se contenía tampoco Rubio de expresar su asombro de que “hombres de letras, circunspección y otros atributos estimables”, como lo era supuestamente Luyando, hiciesen perder tiempo a la autoridad con “puerilidades y despreciables juguetes” como las de su reclamo,⁶² que se querían presentar como grandes agravios, siendo sólo “heridas que ni se vindican con el acero, sino con la pluma, ni se lavan con sangre, sino con la tinta”. Las críticas e impugnaciones acerbas, señalaba, eran después de todo prácticas comunes entre los letrados, “que en el empeño de defender cada uno su opinión, se impugnan, se contradicen y se injurian de poco doctos, poco reflexivos, y nada inteligentes”, pero no por ello pedían se recogieran o prohibieran los libros de sus contrarios; “que si por semejantes quejillas y sentimentillos se hubiesen de quitar del mundo los libros y papeles precitados, no les quedaría a los estudiosos libros en qué estudiar, formarse y pulirse”.⁶³

Conclusión

El sainete en torno al *Escudo de armas de México* concluyó en 1748 de un modo que debió satisfacer al menos en parte a Manuel Antonio de Luyando. Luego de que el Fiscal de la Audiencia de México recomendara que el libro se recogiese y quemara, el virrey consiguió recuperar 437 ejemplares del tiraje de 800, y remitió diez al Consejo de Indias para que resolviera lo conducente al caso.⁶⁴ No hay constancia de la respuesta del Consejo ni existe noticia cierta de que se haya hecho una hoguera aquí con los ejemplares decomisados, pero el caso fue lo suficientemente ruidoso para hacer un permanente daño a la reputación de Cayetano de Cabrera y para que cuarenta años después todavía se recordara que estaba “mandado por el gobierno que no corriese este libro”.⁶⁵

En cuanto al propio Manuel Antonio, el final del caso pareció obrar el milagro de “resucitar” su estancada carrera eclesiástica, aunque quizás la verdadera razón fuera la desaparición del arzobispo Vizarrón,

⁶² López Saldaña, *Argumentación retórica...*, vol. 2, p. 89.

⁶³ López Saldaña, *Argumentación retórica...*, vol. 2, p. 88.

⁶⁴ Carta del virrey Juan Francisco de Güemes al Consejo de Indias, 4 de septiembre de 1748, citada por José Toribio Medina, *La imprenta en México (1539-1821)*, ed. facsimilar, México, UNAM, 1989, vol. 5, p. 22.

⁶⁵ Así lo recordaba el científico Bartolache en 1790: José Ignacio Bartolache, *Manifiesto satisfactorio anunciado en la Gazeta de México (Tom. 1. Núm. 53). Opúsculo guadalupano*, México, Imprenta de Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1790, p. 44.

quien ya no podría usar más su influencia para poner a sus favoritos por delante de los beneméritos en la antesala de espera de las prebendas. En 1749 un “íntimo amigo” suyo⁶⁶ patrocinó la impresión de su prédica de ese año en la Catedral de México el día de San Pedro y San Pablo, y consiguió que Eguiara, su viejo amigo de la Academia de San Felipe Neri, y quien para entonces se encontraba en el cenit de su fama intelectual, escribiera un elogioso parecer, ya citado en este ensayo, para el que resultaba ser el primer sermón que Luyando lograba poner en letra de molde. Aunque tardó en su vida, este éxito pareció un pre-nuncio de la realización de su sueño: por consulta del 16 de febrero de 1750, y despacho del 15 de mayo siguiente, el rey le hacía gracia de una ración en el cabildo de la Iglesia Metropolitana de México.⁶⁷

Consciente sin embargo de que su tiempo se agotaba – sobre todo si es que aspiraba a una posición mucho más acorde con sus méritos, como una de aquellas canonjías de oficio que el arzobispo Lanciego pareció poner a su alcance veinticinco años atrás –, Luyando redobló sus esfuerzos en Madrid, presentando en 1749 y 1750 sendas relaciones de méritos al Consejo de Indias. Entretanto tendría otro motivo de gran satisfacción, cuando en enero de 1751 fue votado abad de la prestigiosa Congregación de San Pedro de México de clérigos seculares y primicerio de la Archicofradía de la Santísima Trinidad, lo que se apresuró a informar a su agente en la corte para su inclusión en la enumeración de sus méritos.⁶⁸ Una vez más pareció que su estrategia había sido atinada, cuando en los navíos de registro arribados a Veracruz a comienzos de septiembre del año siguiente llegó noticia de su promoción a una de las canonjías vacantes en el cabildo catedralicio. Pero de este nuevo logro, el doctor y maestro

⁶⁶ El mecenas del sermón, Nicolás María de Arellano, tal vez sea el “Licenciado don Nicolás María Ramírez de Arellano y Zevallos”, abogado de la Real Audiencia de México, graduado de su Universidad (Aguirre, *El mérito...*, p. 555), y firmante de una *Alegación en que se proponen los méritos de justicia que asisten a don Alonso Prieto de Bonilla Caballero de los Olivos en los autos que ha seguido con Andrés Álvarez sobre la posesión y propiedad del mayorazgo que instituyeron Álvaro Alonso, y Alonso Prieto de Bonilla...*, México, Imprenta de María de Rivera, s.f.

⁶⁷ Relación de méritos del doctor y maestro don Manuel Antonio de Luyando”, Madrid, 1 de octubre de 1750, AGI, Indiferente, 234, N. 27, f. 555r, consultado a través de Pares, <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/2843545>, consultado el 3 de diciembre de 2022.

⁶⁸ Certificación de la elección del doctor y maestro Manuel Antonio de Luyando y Bermeo como abad de la Congregación de San Pedro y primicerio de la Archicofradía de la Santísima Trinidad, México, 26 de enero de 1751, AGI, Indiferente, 234, N. 27, consultado a través de Pares, <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/2843545>, consultado el 3 de diciembre de 2022.

Manuel Antonio de Luyando y Bermeo ya no lograría conocimiento ni disfrute, pues había muerto unos meses antes, el 14 de enero de 1752, “con gran dolor de los hombres sabios y probos que le acompañaron en su funeral, celebrado solemnísimamente en nuestra Iglesia”, según recordó Juan José de Eguiara.⁶⁹

La historia de vida de Manuel Antonio de Luyando, presentada narrativamente a lo largo de estas páginas como el relato de sus contrariedades, no es en realidad excepcional en comparación con el curso vital de muchos miembros de la élite letrada del clero secular novohispano del siglo XVIII. Como es sabido, sólo una reducida minoría de eclesiásticos criollos y peninsulares conseguían, a través de la acumulación de méritos en varias de las denominadas “líneas” de la carrera eclesiástica (literaria, de cátedras, parroquial, foral, de oposiciones, pastoral), del uso de los recursos económicos familiares, y, lo más importante, a través de la protección y recomendación de poderosos patronos locales y en la metrópoli, su provisión a la titularidad de los curatos más pingües y a las mejores prebendas de los obispados más ricos del reino. La desigualdad social padecida desde la cuna impedía a una inmensa mayoría de clérigos con aspiraciones (y entre ellos, muchos sujetos talentosos y capaces) el obtener requisitos indispensables para competir por esas posiciones como los grados universitarios mayores, por lo que debían resignarse a ejercer capellanías, vicarías parroquiales, posiciones menores en las curias diocesanas y sustituciones de cátedras en colegios; o, en el mejor de los casos y como premio a años de estudios, y de servicios como parte de una clientela, una media ración u otro beneficio menor en un cabildo eclesiástico.⁷⁰

No obstante su conformidad con el modelo anteriormente descrito, el caso de Luyando ofrece perspectivas particulares y de interés para el estudio de los nuevos retos planteados a las instituciones y a las normativas tradicionales del privilegio y la exclusión característicos del régimen colonial, como resultado de los grandes cambios inducidos por la expansión demográfica y económica del siglo XVIII en la sociedad novohispana. De su agrado o no, las corporaciones privilegiadas de perfil

⁶⁹ “Diario de sucesos notables escrito por D. José Manuel de Castro Santa-Anna, y comprende los años de 1752 a 1754”, *Documentos para la historia de México*, México, Imprenta de Juan Navarro, 1854, vol. 4, p. 23; Eguiara, *Biblioteca...*, p. 940.

⁷⁰ Los trabajos fundamentales para el abordaje de este problema son los de Rodolfo Aguirre Salvador: *El mérito...*; “El acceso al alto clero en el arzobispado de México, 1680-1757”, *Fronteras de la historia*, núm. 9, 2004, pp. 179-203; *Un clero...*, entre otros.

fundamentalmente clerical, como la Universidad de México o los cabillos eclesiásticos, debieron aceptar gradualmente, de manera abierta o disimulada, una creciente diversidad de orígenes entre sus miembros que contradecía los valores de limpieza de sangre y legitimidad de nacimiento que en los siglos xvi y xvii habían influido poderosamente en la consolidación de la élite letrada colonial, según lo ha estudiado Magdalena Chocano.⁷¹ Aun así, estos cambios no fueron lo suficientemente rápidos para transformar los valores y exigencias a los que debían conformar sus personas y carreras los individuos con aspiraciones de ascenso dentro de la élite letrada eclesiástica, y que hallaban clara expresión en el perfil “deseable” dibujado por las relaciones de méritos, los panegíricos pronunciados en las exequias de catedráticos ilustres, los retratos de catedráticos y alumnos ilustres destinados a adornar los salones generales colegiales, y otras formas de representación textual y visual.

En el caso de Luyando, su circunstancia personal, comenzando por un origen señalado por la ilegitimidad, así como su procedencia provinciana y su cortedad de medios materiales, le llevaron a buscar amparo y apoyo para su carrera en el patrocinio de los prelados de la arquidiócesis, y a encontrar a sus iguales (incluso en la inconfesabilidad de sus orígenes) en ámbitos de fuerte solidaridad letrada como la Academia de San Felipe Neri. Empero, al mismo tiempo, hubo de construir una narrativa de su persona intelectual y eclesiástica donde la ocultación de partes de su biografía fue compensada con la desusada exageración retórica del elogio que terceras personas habían hecho de sus méritos como hombre de saber y virtud, y de logros que por sí mismos no parecían ser suficientes para impulsar su ascenso según sus deseos. En este sentido, su violento desencuentro con la problemática figura de Cayetano de Cabrera y Quintero representó sin duda para Luyando la confrontación con las sombras e insuficiencias que marcaban la distancia entre la imagen ideal de su persona, merecedora de los mayores premios a lo que creía su indudable talento, y la realidad de una trayectoria marginada que sólo tardíamente se acercaría a sus ambiciosas metas iniciales. De ahí que la defensa de su reputación frente a lo que consideraba agravios de su antagonista fuera en buena medida una lucha por controlar el relato de su trayectoria a los ojos del resto de la república letrada; ello hace del incidente del *Escudo de armas de México* una ventana especial hacia las formas, medios y códigos

⁷¹ Véase Rodolfo Aguirre Salvador, *Un desafío a la Real Universidad de México: el arribo de grupos de bajo rango social*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2019.

discursivos de las relaciones entre los hombres de saber novohispanos, y sobre las consecuencias que podía tener su transgresión.

En cuanto a Luyando, y como era inevitable, tras su muerte ya no le correspondería a él determinar el curso que habría de tomar la representación de su persona o la enunciación de sus logros y cualidades. Tomó sobre sí esa tarea el doctor Juan José de Eguiara, quien no se olvidó de dedicar en su *Bibliotheca Mexicana* (en la parte que quedó inédita) una entrada a la vida y trabajos de su amigo Manuel Antonio. Como era de esperar, de la pluma de Eguiara salió un retrato de Luyando diverso del que éste había dibujado de sí mismo en sus relaciones de méritos y en sus peticiones con otros letrados, y en el que su participación en la Academia de San Felipe Neri, su trabajo como consultor o su ejercicio caritativo en el hospital de la Congregación de San Pedro, tenían tanto o más peso que su labor como catedrático durante más de veinte años en el Seminario y la Universidad. Más aún, como su propósito era poner ante los ojos del orbe letrado los escritos de los ingenios americanos, Eguiara enlistó los títulos de los numerosos tratados que había dejado manuscritos Manuel Antonio sobre retórica, filosofía, teología, derecho y derecho canónico, prueba de lo que el bibliógrafo calificó de “profunda y vasta erudición teológica y jurídica”,⁷² pero de los que paradójicamente Luyando jamás hizo mención en sus relaciones de méritos, y que quizás ahora estén perdidos. Si a pesar de todo algún día es dable encontrarlos y someterlos a escrutinio, será posible crear un nuevo retrato suyo, uno que hable no de sus tribulaciones, sino de sus posibles aportes a la conformación de la cultura novohispana de su tiempo.

⁷² Eguiara, *Biblioteca...*, p. 941.

PROCEDIMIENTOS Y PROCEDERES DE LA SANTIDAD. EL EJEMPLO HAGIO-BIOGRÁFICO DE LA “VIDA DE MARÍA DE JESÚS TOMELLÍN, EL LIRIO DE PUEBLA”, SIGLOS XVII Y XVIII

ROSALVA LORETO LÓPEZ

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

A partir del siglo xvii, en Nueva España, las monjas comenzaron a escribir sobre sí mismas o sobre la excepcionalidad de ciertas mujeres que compartían su vida de reclusión. El camino de este proceso fue complejo pues intervinieron, además de las propias narradoras de sus vidas, escribas y confesores.¹ En sus descripciones hacían referencias a hechos sobrenaturales; y a través de éstos se subrayaba la ejemplaridad cristiana en el seguimiento de las virtudes. Estos manuscritos fueron facturados con diversas intenciones, algunas muy concretas, cobrando características situacionales de acuerdo a las circunstancias de la época a la que hacían referencia. Se pretendió que se mostraran como venerables siervas de Dios, se beatificaran o se reconocieran sus experiencias extraordinarias como parte de la santidad, procesos que por cierto resultaron excepcionales en los casos coloniales.² Los documentos hagiográficos monásticos comenzaron a

¹ En España y Nueva España, en el siglo xvii, merece subrayarse el papel de los jesuitas como confesores y directores espirituales de religiosas. Al respecto, puede consultarse el importante trabajo de Teófanés Egidio, *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, Fundación Carolina, Marcial Pons, 2004. De manera particular en Nueva España, el padre Miguel Godínez (ca. 1584-1644) dedica atención especial al magisterio espiritual, que incluye la dirección de almas, en el Libro Séptimo de su tratado de *Práctica de la Theología Mystica*, Pamplona, en las oficinas de los herederos de Martínez, 1761. Resulta interesante el trabajo de Patricia Ranf, *A Woman's Way, The forgotten History of Women Spiritual Directors*, New York, Palgrave, 2000, pp.107 y ss., en el que la autora plantea las diferencias entre el confesor y el director espiritual.

² Sobre un panorama general de los procesos de beatificación americanos, debe verse a Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, FCE/UNAM, 1999.

redactarse hacia la tercera década del siglo xvii bajo ciertas condiciones y procedimientos específicos.³

Hasta el momento se reconocen, en Nueva España, dos tempranos manuscritos de corte hagiográfico,⁴ el primero corresponde a la madre Inés de la Cruz en el convento de santa Teresa.⁵ Casi al mismo tiempo la jerónima María Magdalena Lorravaquio hizo lo propio al narrar sus experiencias místicas, ambas, en la capital del virreinato.⁶ Durante el mismo periodo, y de manera simultánea, en Puebla de los Ángeles otras religiosas amanuenses escribieron manuscritos que narraban la vida extraordinaria de otras monjas. En este caso aludiremos al redactado hacia 1630, en el que se hacían patentes por primera vez los dones y cualidades sobrenaturales de sor María de Jesús Tomellín, conocida como “el Lirio de Puebla”.⁷ Un somero recuento de esta tendencia permite referirnos a un movimiento o práctica cultural que formó parte de una época en la que se situaba circunstancialmente la posibilidad de la santidad en coordenadas sociales precisas.

En el presente estudio haremos énfasis en la importancia de esta tendencia pedagógica asociada con las prácticas de la escritura barroca, misma que obedeció a diversos intereses y que se llevó a cabo bajo determinados procedimientos. Su presencia abrió la posibilidad

³ El primero y más importante fue la intermediación de un confesor o de un director espiritual. Esto condicionó a que la escritura monástica, tanto en Europa como en América, fuera “por mandato”. Más adelante, su validación dependió de autoridades episcopales locales y de aprobaciones inquisitoriales. Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López, editoras, *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos xvii y xviii*, México, Universidad de las Américas Puebla/ Archivo General de la Nación de México, 2002, Introducción.

⁴ La hagiografía es una palabra de origen griego, *hagios*, santo y *graphos* escritura; se usó hasta el siglo xvii para denominar textos referentes a la vida de los santos.

⁵ Sor Inés de la Cruz, monja carmelita descalza, fundadora de Santa Teresa la Antigua. Ella redactó una primera auto hagiografía en 1629, misma que fue reordenada y publicada por Carlos de Sigüenza y Góngora, en *Paraíso Occidental*, México, Imprenta de Juan de Ribera, 1684.

⁶ La madre María Magdalena de Lorravaquio Muñoz (1574-1636), monja el convento de San Jerónimo de la ciudad de México. El primer acercamiento a su estudio lo realizó Asunción Lavrin, “La madre María Lorravaquio y su mundo visionario”, en *Signos históricos*, núm.13, 2005, pp. 22-41. Parte de su obra se encuentra publicada por Emilio Ricardo Báez Rivera, *Visiones y experiencias extraordinarias de la primera mística novohispana. Autobiografía de una pasionaria del amor a Cristo*, México, Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica, 2013.

⁷ María de Jesús Tomellín, hija del capitán Sebastián Tomellín y de doña Francisca Campos, nacida en Valladolid, España. “A esta religiosa Dios le dio grandes mercedes. Profesó el 7 de mayo de 1599 y murió el 11 de junio de 1637”: Archivo del Monasterio de la Purísima Concepción de Puebla [en adelante: ACPCP], Libro de Profesiones del Monasterio de la Purísima Concepción, núm. 34.

de proponer, por parte de autoridades eclesiásticas locales, que una mujer originaria del Nuevo Mundo pudiese alcanzar el estatus de la santidad, pero también ponía en relieve las características de la sociedad de donde surgía. Bajo estas peculiaridades, su promoción permitió demostrar a la colectividad cristiana que su presencia era una manifestación de la existencia de Dios.⁸

El estudio de estos textos nos inscribe en diversas problemáticas historiográficas, algunas ligadas a la del reconocimiento de una incipiente y cautiva comunidad católica letrada, que los utilizó con la finalidad de difundirlos posteriormente, censura de por medio, al resto de la comunidad de creyentes.⁹ A la historia de la emergencia de un personaje célebre cuya presencia asoció situaciones y circunstancias que sólo podían ser referidas mediante la interacción activa entre la implicada y sus contemporáneas. Es esta característica particular por la cual consideramos que puede introducirse el término hagio-biográfico, tal y como lo hemos hecho en otro texto.¹⁰ Estos acercamientos, de manera más pormenorizada, representan el trascendente papel de la escritura femenina y de la comunicación escrita. Es sobre estos dos últimos temas sobre que centraremos nuestra atención.

En este capítulo contextualizaremos los antecedentes que generaron la práctica de la escritura hagio-biográfica femenina en Nueva

⁸ El primer trabajo de corte histórico que toca el caso de esta causa ante la Santa Sede es de Antonio Rubial, "Los santos milagrerros y malogrados de Nueva España", en Clara García Aylluardo y Manuel Ramos Medina (Coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Condamex/Universidad Iberoamericana, 1997, pp. 51-88. María de Jesús ha sido objeto de diversos acercamientos. El único caso conocido que fructificó en la época colonial fue el de Isabel de Oliva, Santa Rosa de Lima.

⁹ Tendencia cultural que procede de prácticas tardo medievales, misma que siguió sus propios derroteros en Europa, véase a Blanca Garí y Victoria Cirlot, *La mirada interior. Escrituras místicas y visionarias en la edad media*, Madrid, Siruela, 2008. Para acercamientos de la escritura moderna debe verse a Isabelle Poutrin, quien analiza casos ibéricos desde la perspectiva historiográfica francesa, *La voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne Moderne*, Madrid, Casa Velázquez, 1995; Nieves Baranda y María del Carmen Marín, *Letras en la celda: Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana, Vervuert, 2014. De la misma manera que en el mundo hispanoamericano, Asunción Lavrin, "La escritura dese un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el Convento de San Juan de la Penitencia", en *Estudios de Historia novohispana*, núm. 22, 2000, pp. 49-75; Rosalva Loreto López, "Escrito por ella misma. Vida de la madre Francisca de la Natividad", en Lavrin y Loreto López, *Monjas y beatas...*, pp. 24-66.

¹⁰ Rosalva Loreto López, "Oír, ver y escribir. Los textos hagio-biográficos y espirituales del padre Miguel Godínez, ca. 1630", en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López, *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de las Américas, México, 2006, pp. 154-201.

España con el objeto de hacer notar la inserción de este tipo documentos en el ámbito de la modernidad teológica postridentina. En este sentido, se subraya el papel de la introspección como parte de una experiencia práctica, misma que implicó el autoconocimiento personal y emocional del individuo, y una conciencia de su medio social. Con el objetivo de visualizar los procedimientos que conlleva la redacción de este tipo de textos, describiremos la simultaneidad y la participación de múltiples personajes que intervinieron en la vida de la religiosa, como parte del patrón señalado en el proceder del discernimiento espiritual por parte del confesor y de otros personajes implicados. Con este accionar daba inicio una trayectoria intelectual que se materializó en el proceso de traslado del manuscrito hasta su formación editorial. Éste fructificó en las ediciones de la vida que sobre “El Lirio de Puebla” editaron cuatro sacerdotes entre 1686 y 1753. Este recorrido nos permitirá mostrar las diversas funciones de los textos hagio-biográficos y las sutiles diferencias que en la concepción de la santidad se fueron gestando a lo largo de setenta años.

La hagiografía y sus prolegómenos

La escritura y circulación de hagiografías tradicionales, alusivas a las primeras etapas de la cristiandad, cobró importancia en el ámbito de la evangelización y catequesis en el Nuevo Mundo. En un primer momento representó los cánones de la santidad antigua en donde la vida del personaje cobraba importancia ejemplar mediante el martirio. De esta manera, el abandono total del individuo a la voluntad divina se presentó como condición de la salvación. El objetivo de este sacrificio fue siempre la defensa de la fe cristiana. A esta intención obedeció la escritura del conjunto de vidas de mártires, santos y santas, cuya presencia databa de los primeros siglos de la era cristiana; se editaron y leyeron con la pretensión de difundir el conocimiento “veraz” en la historia del catolicismo. Cabe decir que la imprenta desempeñó un gran papel en la difusión de este género de libros en el Nuevo Mundo.

De igual manera fue perceptible la inclusión de textos que nos hablan de otro grupo de santos cuyas hazañas se ubican históricamente entre los siglos XIII y XIV. Estas narraciones fueron contextualizadas en la etapa de los combates de una cristiandad ya legitimada, contra las herejías. La compilación de estas narraciones fue incluida

en la *Leyenda dorada* de Santiago de la Vorágine,¹¹ obra que sirvió de base para el ordenamiento del calendario litúrgico editado en el *Año cristiano*.¹² Esta colección fue el soporte de la enseñanza ejemplar y extrema de los preceptos conductuales de la iglesia católica. De manera cíclica se rememoraba cada santo al quedar integrado ritual y festivamente durante todo el periodo colonial. Esto atribuyó validez documental a cada biografiado, atribuyéndole funciones sociales y antropológicas. Su rememoración mediante la fundación de patronatos urbanos permitió cohesionar a comunidades eclesiásticas y seculares en torno a la resolución mediatizada de necesidades colectivas. De esta manera, la devoción religiosa se intensificaba y orientaba la instauración incesante del orden divino sobre la tierra.¹³ Su difusión se basó en la predicación a partir de la narración como medio pedagógico y tipológico, y fue el fundamento de tradiciones populares a través del ejemplo didáctico y devocional.¹⁴

Cabe decir que los cambios arriba descritos se asociaron con la reforma gregoriana que introdujo modificaciones en los cánones de la santidad que permitieron lentamente su humanización.¹⁵ Como parte de ese proceso, la modernidad devocional introdujo la vida de personajes históricos, asociados a las reformas clericales y con-

¹¹ Alain Boureau al estudiar la *Legenda Dorada* de Jaques de Voragine, establece una tipología que comprende tres categorías. En primer lugar, aparece la de los testigos que ratifican el martirio o la total austeridad como los eremitas, luego vienen los defensores protectores de la comunidad cristiana, en este rubro entran obispos, confesores, abades y doctores. Finalmente quedan los predicadores cuya obra pretende contribuir a una redención activa del mundo. Alain Boureau, *La légende dorée. Le Systeme narratif de Jacques de Voragine*, París, Editions de Cerf, 1984, citado por Francois Dosse, *El arte de la Biografía*, México, Universidad Iberoamericana, 2007, pp. 124 y 125.

¹² Jean Croiset, *Año Christiano, o exercicios devotos para todos los días del año*, Madrid, En la Imprenta Real de la Gazeta, 1775.

¹³ Es la base y traducción del *Año cristiano*. Distingue santos de contacto con Cristo como los apóstoles, los santos antiguos como los mártires, luego los santos doctores y reyes, y luego los santos de los siglos XII y XIII, incluyéndose una actualización sobre el santoral moderno.

¹⁴ Libros de patronatos, por ejemplo, contra las pestes San Roque, contra los rayos Santa Bárbara; o son protectores y patronos, por ejemplo, la Virgen de Guadalupe.

¹⁵ Vauchez menciona que desde el siglo XI comienzan a darse cambios que concreta la reforma Gregoriana, al abrir para sacerdotes y frailes la posibilidad de un cambio radical. Las hagiografías convierten a los santos en modelos de vida reales, imitables. Aparecen varios caminos de la santidad, por conversión, como experiencia individual de trágicas pruebas de la Fe. André Vauchez, *Saints, prophetés et visionnaires, le pouvoir surnaturel au Moyen-Age*, París, Albin Michel, 1999, p. 126.

ventuales de los siglos xv y xvi.¹⁶ Esta asociación se vio acompañada de otra mutación de importancia civilizatoria y que fue perceptible por la lenta inclusión de la representación femenina en el ámbito de la espiritualidad. Esto se tradujo en la emergencia de manuscritos que reflejaban la permisión de dejar hablar a las mujeres sobre sí mismas y de sus experiencias místicas. En principio esta posibilidad les estaba vedada, pues como punto de partida su ego y su cogito era controlado por confesores en aras de controlar su visibilidad.¹⁷ No obstante, la tradición de las beguinas escritoras logró ser reconocida a partir de describir su experiencia visionaria narrada en su propia lengua materna.¹⁸ De esta manera, la nueva hagiografía comenzó a cobrar visos novedosos hacia finales del citado periodo, al encaminarse a reconocer las experiencias individuales del alma y del cuerpo como una forma de acceso al conocimiento de la vida espiritual. El cambio se generó en comunidades femeninas cerradas como los cenobios o monasterios. La escritura hagiográfica moderna expresó la posibilidad de establecer una comunicación íntima de individuos elegidos con Dios, y dotó a las experiencias espirituales de valor histórico. El contexto de estas nuevas formas de santidad coincidió con la dinámica de los desplazamientos bélicos, invasiones y ataques de herejes en Europa, punto común con la reconquista de la península hispánica en el mismo periodo y con el descubrimiento de América.

En el siguiente siglo, como respuesta a la reforma protestante, la modernidad postridentina (1545-1563) contextualizó la edición de libros de santos fundadores de las órdenes reformadas, de santos doctores y teólogos y vidas de santas europeas. Estos libros fueron difundidos tempranamente y ejercieron gran influencia en varios ámbitos de la cultura escrita novohispana.

¹⁶ Cambios percibidos desde el siglo xiii. El autor desplaza la evolución de la hagiografía de manera paulatina y en ocasiones simultánea entre la santidad admirable y la imitable. En este cambio también los laicos tienen oportunidad de aparecer junto con los clérigos como parte del combate a las herejías: Vauchez, *Saints, prophetés...*, pp. 56, 65, 180.

¹⁷ Nieves Baranda Leturio, *Cortejo a lo prohibido. Lectoras y escritoras en la España moderna*, Madrid, Arco Libros, 2005.

¹⁸ Garí y Cirlot, *La mirada interior...*

Auto-hagiografías y hagio-biografías. Sutilezas y funciones

Las historias de vida y las biografías contemporáneas, además de recorrer su propio camino evolutivo desde el siglo XIX, contaron de manera directa e indirecta con el aporte de las tendencias tradicionales de este género literario como parte de la historia de la escritura. La hagiografía forma parte de estos avances, aunque con consabidas distancias, el esquema o modelo de las extraordinarias narraciones individuales se estructuró de manera muy similar, lo que comenzó a variar fue la función que estos textos tuvieron a lo largo de los siglos y su desarrollo en nuevos territorios, lo que imprimió características únicas a cada caso.

En los tempranos manuscritos del siglo XVII el elemento ordenador de toda la narrativa autobiográfica también era un personaje, pero éste apareció como el dispositivo articulador de un proyecto intelectual encaminado a mostrar la presencia de lo Divino en el ámbito femenino.¹⁹ Al observar con más detalle la función de la monja visionaria, se constata que en las narraciones no aparece sola narrando acontecimientos, sino que su presencia accionaba cada hecho asociado con Dios o con algún ser sobrenatural. En este sentido, los documentos adquirieron un carácter hagio- biográfico.²⁰ Carecieron

¹⁹ Las autobiografías de monjas o beatas son una de las fuentes de más difícil acceso histórico en Hispanoamérica. En contraste con las biografías, que abundan en diversas formas como “Vidas” escritas por religiosos y aun religiosas, crónicas de conventos y sermones panegíricos. Hasta ahora son relativamente pocos los textos que se pueden identificar como autobiográficos. Úrsula Suárez (1666-1749), *Relación autobiográfica*, prólogo, edición y estudio preliminar de Mario Ferreccio Podestá y Armando de Ramón, Santiago, Academia Chilena de la Historia, 1984; Kathleen A. Myers y Amanda Powell (Eds. y trads.), *A Wild Country Out in the Garden. The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*, Indiana, University of Indiana Press, 1999; Kristin Ibsen, *Women’s Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, Gainesville, University Press of Florida, 1999; Fernando Iturburu, *(Auto)Biografía y misticismo en la Colonia: La Relación escrita por Madre Josefa de la Providencia sobre madre Antonia Lucía Maldonado*, New Orleans, University Press of the South, 2001; Madre Francisca Josefa de la Concepción del Castillo, *Obras completas*, Bogotá, Banco de la República, 1968, editado por Darío Achury Valenzuela, 2 vols. 1985; Rosalva Loreto López, “Escrito por ella misma...” y Kathleen Myers, “Fundadora, cronista y mística, Juana Palacios Berruecos/María de San José”, ambas en Lavrin y Loreto, *Monjas y beatas...*, pp. 24-110. Para mayor abundamiento, puede verse una bibliografía selecta en Lavrin y Loreto, *Diálogos espirituales...*, pp. 480-501; y Doris Bieñko de Peralta, “Voces del Claustro. Dos autobiografías de monjas novohispanas del siglo XVII”, en *Relaciones, Estudios de historia y sociedad*, núm. 35, 139, 2014, pp. 157-194.

²⁰ Proponemos en esta comunicación la reflexión sobre el uso del término de auto-hagiografía en vez del de autobiografía con el objetivo de definir sus atributos. En la época

de un ordenamiento cronológico y su objetivo directo era dar a conocer la existencia de actos comunicativos de mujeres procedentes de linajes de origen hispánico o de reconocida estirpe, con Dios.²¹ Con su presencia se trató de mostrar la existencia y coparticipación de Dios en la consolidada empresa de la cristiandad y la evangelización en el Nuevo Mundo. En Hispanoamérica colonial los documentos hagiográficos se pueden ordenar en tres grandes rubros, de acuerdo con su fecha de factura y a su función en la historia de la escritura y en la cultura católica. Como se citó con antelación, los primeros ejemplos conocidos en Nueva España surgieron a principios del siglo XVII y se refieren a los textos auto-hagiográficos.²² Éstos fueron redactados por las propias protagonistas y sus contenidos aludieron a una comunicación basada en la descripción del diálogo, mental, vocal o auricular de la monja con Cristo, con la Virgen u otros personajes, describiéndose esta relación en primera persona del singular. En éstos, el contexto espacio-temporal estuvo determinado por una situación concreta; Inés de la Cruz con la fundación del convento de carmelitas descalzas en la ciudad de México o la enfermedad que afectó a la madre Lorravaquio por más de 33 años.

El procedimiento de escritura de las hagio-biografías se refiere a describir los comportamientos de modelos vivos de ejemplaridad. Los acontecimientos se suscitaban como producto de la Gracia extraordinaria de la que era depositaria la religiosa visionaria, y en su diseño subyacía una *red comunicativa* entre ella y Dios. Estos diálogos quedaron manifiestos y escritos mediante el concierto de otros dos personajes reales: el confesor o director espiritual y una monja amanuense.

colonial los escritos de religiosas o beatas presentan como condición ser escritos bajo la permisión o mandato de una guía espiritual; en este sentido, carece de una completa autonomía personal. Otra cualidad intrínseca de estos escritos es que en ellos la construcción del “yo” cristiano femenino siempre está en relación con la Divinidad. Este es el dispositivo justificativo de escribir sobre sí mismas, de redactar sus experiencias de manera autorrepresentativa, ella la analiza y reinterpreta para otorgarle un significado. En la lógica de la redacción intervienen procedimientos propios de la teología y la mística y se expresan bajo reglas de la retórica moderna. En el mismo sentido, la hagio-biografía refiere a una construcción del “yo” de la otra persona, es decir, el discurso se construye a partir de la narración por un observador en función de similares prácticas y procederres espirituales.

²¹ La mayor parte de las auto-hagiografías y las hagio-biografías novohispanas fueron escritas por monjas de velo negro y coro y en menor medida por beatas. De este reconocimiento autorizado quedaron excluidas mujeres de origen no peninsular. De ahí que se encuentren casos de alumbradismo en la sección de Inquisición del Archivo General de la Nación en México.

²² Cfr. Notas 3 y 4 de este capítulo.

De entrada, se concibieron textos redactados por la orden directa del confesor, contando con el previo conocimiento de la monja visionaria. El resultado fue un documento que mostraba de manera explícita el comportamiento espiritual de dos mujeres en religión; la protagonista y la escucha u observadora. Ellas observaron, preguntaron y describieron todas y cada una las manifestaciones místicas de la vida espiritual de su compañera de vida. Por lo regular se narraron en segunda persona en tiempo presente y pasado próximo.²³ Finalmente se reconocen los textos que basados en los traslados o copias de los originales fueron utilizados posteriormente por las religiosas de la misma comunidad que las incluyeron como parte de la historia de sus monasterios. Se redactaron así los *flos sanctorum* que, a manera de recuento de los comportamientos virtuosos de monjas ejemplares, realizaron posteriormente religiosas cronistas, conformándose en auténticas series documentales hagiográficas. También fueron utilizadas por religiosos letrados para la redacción de crónicas de la orden.

La escritura de los documentos hagio-biográficos tempranos parten de una estructura basada en procedimientos teológicos postridentinos,²⁴ lo que muestra la constante formación religiosa y letrada de las monjas bajo la cercana orientación de su confesor. Iniciaba el diálogo confesional con la transmisión y compartimentación de la cosmovisión del mundo del confesor, mismo que también era el director espiritual.²⁵ Estas actividades se complementaron con

²³ Hemos demostrado como en este ejercicio de narrar la vida de la otra religiosa existen momentos en que la autora transfiere a su persona la experiencia narrada por su protagonista. Estos naturales deslizamientos se reflejan en el uso de los pronombres personales “yo” y “ella” como lo he demostrado en Rosalva Loreto, “Escrito por ella misma...”. La aparición del pronombre demostrativo de “esta mujer” utilizado por Santa Teresa de Ávila en su “Cuenta de conciencia”, trata de una misma alusión pues se trata del uso pronombre demostrativo en primera persona, lo cual puede hacer suponer que se usa como un sinónimo. Respecto de una diversa interpretación sobre este tema debe verse a Teresa de Jesús, *Obras completas*, citado por Doris Bienko de Peralta en “Voces del Claustro...”, pp.157-194.

²⁴ Las diferencias con la hagiografía medieval proceden de las fuentes de inspiración pues la hagiografía moderna basa la práctica teológica en los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola, la difusión de impresos como modelos de comportamiento femenino propio de la modernidad como el de Teresa de Ávila y el seguimiento de la mística moderna. Sus representantes son innovadores o reformadores de órdenes mendicantes cuyo éxito en la empresa evangelizadora es contundente.

²⁵ Como uno de los procedimientos de control social la confesión cobra el papel privilegiado en las estrategias contrarreformistas. Al respecto puede verse a Antonio Gentili y Mauro Regazzoni, *La Spiritualità della Riforma Cattolica*, Bolonia, Centro Editoriale De-

lecturas devocionales específicas,²⁶ generándose un intercambio intelectual que se enriquecía simultáneamente con prácticas introspectivas de oración mental asociada a los ejercicios espirituales.²⁷ Éstos activaban el imaginario femenino y previo ordenamiento mental se dictaba a la amanuense, quien los escuchaba, asimilaba, ordenaba y redactaba.²⁸ Con este material es que el director espiritual activaba el tercer procedimiento, que era el discernimiento espiritual de los contenidos, diferenciando lo ortodoxo de lo que no lo era.²⁹ Posteriormente, y en diversos momentos, sobre estos textos se hicieron los diversos traslados o copias que se entregaron a las autoridades episcopales, con el objeto de avalar su pertinencia y, en su caso, y de manera excepcional, conformar el expediente introductorio de la causa ante la Sagrada Congregación de Ritos en Roma.³⁰ El camino posterior de la mayoría de estos textos, a finales del siglo xvii, y a

honiani, 1999, pp. 167-197; y Wietse de Boer, *La conquista dell'anima. Fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma*, Roma, Einaudi Editore, 2004, pp. 170-207.

²⁶ El acceso a la profusa producción impresa sobre ejemplos de virtud de santos y monjas y, sobre todo, el arribo temprano de las obras de Teresa de Jesús, fueron un acicate indiscutible para la redacción de textos auto-hagiográficos y hagio-biográficos; al respecto, puede verse Rosalva Loreto López, "El diseño de una vida, María de Jesús Tomellín, 'El lirio de Puebla'. Libros, devociones y agentes culturales, siglos xvii y xviii", en *Historia mexicana*, vol. 72, núm. 4, 288, abril-junio 2023, pp. 1647-1701.

²⁷ La redacción de los textos de los ejercicios espirituales se basa en el esquema tradicional de la retórica; invención, disposición, elocución, memoria y acción. Se puede considerar que en la edad moderna se llevó a cabo una actualización basada en la necesidad social y cultural de la sistematización del lenguaje y de su difusión. Mediante codificaciones semánticas, los tropos permitían substituir una expresión por otra en sentido figurado y mediante ejemplos específicos neotestamentarios se transmitía el mensaje religioso. Los ejemplos fueron utilizados como recursos mnemotécnicos, bajo ciertas reglas, y usos de alegorías y metáforas. Todo esto definió el andamiaje teológico, lingüístico e iconológico de los discursos letrados, desde el Renacimiento hasta el Barroco. Al respecto véase Michel de Certeau, *La fábula mística*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

²⁸ La metodología de la propuesta de escribirlos incluía varias fases, que empezaban con la interacción empática primero entre la visionaria y su director espiritual. Relación aprobada previamente por la abadesa o priora por recomendación de sus superiores. En un segundo momento esta interacción personal se extendía hacia la secretaria o compañera cercana, quien observaba los procederes místicos y virtuosos de la visionaria, tomaba nota y, previas aprobaciones y censuras, lo entregaba al director espiritual. Este último lo avalaba antes de ser trasferido a las autoridades episcopales e inquisitoriales.

²⁹ Respecto al papel de los confesores en relación con la perspectiva del discernimiento como parte de la formación teológica de confesores y, en particular, el papel de los jesuitas, puede verse a Dolores Bravo, *El discurso de la espiritualidad dirigida*; Antonio Núñez de Miranda, *confesor de Sor Juana*, México, UNAM, 2001.

³⁰ Respecto a la introducción de esta causa y sus avatares, puede verse Rosalva Loreto López, "El diseño de una vida..."

lo largo del siguiente siglo, fue la base de ediciones de “Vidas”.³¹ Obedecía su impresión a una nueva intención, que era mostrar la factibilidad de un virtuosismo ejemplar para y en las comunidades conventuales a lo largo del siglo XVIII.³²

La mística postridentina. Agenciamientos e intersubjetividades

Partimos de la idea de que la producción hagiográfica femenina novohispana surgió de la conjunción de importantes personajes eclesiásticos cohesionados bajo las directrices de la cultura teológica europea de la época. Durante la primera mitad del siglo XVII se dieron coincidencias que permitieron que doctos hombres, obispos, jesuitas y carmelitas coincidieran en su afán de mostrar la posibilidad de encontrar ejemplos de la santidad en el Nuevo Mundo. En este contexto emergieron tempranamente algunos casos excepcionales, en Puebla, y de manera contemporánea y simultánea, dos mujeres fueron objeto de sendas hagio-biografías: Isabel de la Encarnación Bonilla (1589-1633) en el monasterio de Carmelitas descalzas y María de Jesús Tomellín en el de la Purísima Concepción, ambas en Puebla de los Ángeles.³³ Estas religiosas contemplativas tuvieron comunes coincidencias en su existir, la primera y más importante fue la dirección espiritual del jesuita Miguel Godínez. Se puede considerar que este personaje fue el artífice que detonó, en el ámbito conventual, la escritura femenina en la ciudad de los Ángeles.³⁴ Él ordenó la redacción de las respectivas experiencias extraordinarias de estas religiosas, lográndose que estas narraciones se diseñaran de acuerdo con los requisitos iniciales de validación eclesiástica aprobados en el Viejo Mundo. Aquí se adaptaron y fructificaron modernizándose de acuer-

³¹ El modelo de éstas cobraba un esquema conocido y repetitivo, comenzando por las narraciones de la infancia y juventud como seglar, impedimentos, tentaciones, ciclo de vida conventual, virtudes, milagros y muerte ejemplar.

³² Michel de Certeau, *La escritura de la Historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1985, pp. 287 y 294.

³³ Cfr. Nota 5.

³⁴ Miguel Godínez fue confesor y director espiritual de María de Jesús en el convento de la Purísima Concepción y de Isabel de la Encarnación en el de Santa Teresa, en Puebla de los Ángeles. Como parte de los métodos del discernimiento de espíritus en la búsqueda de la santidad, instó a Agustina de Santa Teresa y a Francisca de la Natividad a escribir mediante observaciones y entrevistas como herramientas de conocimiento personal, las experiencias místicas de estas religiosas. Rosalva Loreto López, “Oír, ver y escribir...”.

do con la realidad colonial. Cada documento escrito por religiosas en el contexto de la espiritualidad dirigida adquirió validez histórica al adscribir a las monjas visionarias como miembros de sus florecientes comunidades monásticas, a lo que se añadió la autenticación, en tiempo real de sus procederes sobrenaturales y milagrosos, hechos que serían legitimados por las autoridades diocesanas.

De manera particular, la aprobación documental de los manuscritos de María de Jesús se enriqueció, con el afán de utilizarlos como base documental de la introducción de la causa ante la Sagrada Congregación de Ritos en Roma.³⁵ Estos textos cobraron especial importancia para la comunidad monástica concepcionista al involucrar a las autoridades episcopales en un proceso canónico que llegaría más adelante ante la Santa Sede. El jesuita pasaría a la historia en el mismo ámbito al ser nombrado como un personaje relevante tanto en los manuscritos originales como en sus sucesivos traslados. Este hecho incrementó la importancia política, económica y urbana de la Angelópolis, en detrimento de la recién inundada capital del Virreinato de la Nueva España.³⁶

Centrando la atención en el manuscrito en el que aparece María de Jesús como la protagonista (1579ca-1637) y Agustina de Santa Teresa (1614 da-1688) como autora de la hagio-biográfico, trataremos de estudiar sus características retóricas y teológicas.³⁷ La amanuense era 15 años

³⁵ Junto con las copias autenticadas de los registros de nacimiento, certificados de pureza de sangre, registros en libros de profesión. Así como los paratextos, licencias, censuras y cartas al director en los libros de vida de María de Jesús. Al respecto, ver Rosalva Loreto López, "El diseño de una vida..."

³⁶ Es factible pensar que las hagio-biografías de Isabel de la Encarnación no continuaron con la ruta crítica para ser promovida a la beatitud al haber sido sometida la religiosa cuando menos a siete exorcismos. Posiblemente las autoridades episcopales se vieron en la necesidad de escoger la causa de María de Jesús para evitar someter a escrutinio externo la vida de Isabel y sentar un precedente de duda en la citada Congregación de Ritos en la Santa Sede.

³⁷ Agustina de Santa Teresa nació el 9 de septiembre de 1602, estuvo como niña en el convento de las carmelitas descalzas, donde intentó profesar, sin éxito, debido al rigor de la regla de las descalzas. Profesó en 1619 en el monasterio de la Purísima Concepción de la ciudad de Puebla de los Ángeles. "Fue hija de Diego Díaz del Águila y de Magdalena de Villa Alta, personas nobles. Por la línea paterna tuvo parentesco muy cercano con Bernal Díaz del Castillo conquistador e historiador de México, como por la parte materna fue nieta del capitán Juan Gutiérrez Bocanegra, descubridor, conquistador y poblador de los reinos y provincias del Nuevo México. Su abuela fue Leonor González de Villa Alta, persona principal, rica y virtuosa. [...] Por esta línea fue prima en cuarto grado del venerable señor Barón don Bernardo de Córdoba Bocanegra, hijo de Francisco Pacheco y Bocanegra, primer Marqués de Villa Mayor. Su hermano fue el presbítero Matías de Bocanegra [...] falleció el 14 de junio de 1668. Dio de dote sólo 2700 y fue observantísima

menor que la protagonista y sobre ella escribió cuando menos dos cuadernos, de los cuales sólo conocemos el segundo, que es el aquí se trabaja.³⁸ Dos detalles llaman la atención. Se puede suponer que la visionaria fue su maestra, ya que la escritora fue elegida por ella para escribir sobre su vida, en este sentido se extendía, a una tercera persona, la influencia del confesor y su cosmovisión teológica y mística del mundo. Otro detalle es que ella nació en el año en que fue beatificada Teresa de Ávila y ella decidió adoptar tempranamente como nombre de religión a una futura doctora de la iglesia y santa reformadora.³⁹ Esto sugiere la coincidencia intelectual entre los tres personajes implicados en el diseño del documento hagio biográfico con una franca tendencia hacia la mística post-tridentina. En éste, toda la grafía es de la misma autoría y presenta una coherencia estructural al subdividirse casi cada dos páginas en secciones temáticas ordenadas por acontecimientos diferenciados y cohesionados en función de hechos extraordinarios basados en arrebatos de espíritu o visiones, hablas o apariciones. Estas representaciones no siguieron un orden cronológico ni asociado con los ciclos de la vida de vida María de Jesús, y tan sólo en dos ocasiones se aluden fechas relacionadas con sucesos extraordinarios; el siguiente párrafo ilustra este raro detalle:

A diesiseis días del mes de octubre domingo en que se cantaba una misa a santa Gertrudis: estando cantando vido en el coro a la santa mui linda y resplandeciente que traía un arco y muchas flechas. Los cabos dorados y las puntas mui blancas y alrededor del arco muchos letreros: Preguntóle [María de Jesús] a la santa que significaban el arco y la flechas y lo demás y dijole [...] son para apuntar a las devotas [monjas] en el corazón.⁴⁰

Llama la atención el dato, pues en estos primeros estadios hagiográficos las fechas no funcionaron como un indicador del orden ni como articuladores de la narración. Las últimas catorce páginas de este documento describen en cada folio hechos de manera fragmentaria, dejando huecos

religiosa, habiendo padecido una gravísima enfermedad. Murió siendo Vicaria de la casa, sintiéndolo mucho todas". ACPCP, Libro de Profesiones, núm. 119.

³⁸ Ambos fueron escritos en formato de medio pliego doblado 21 X 16 cm. Está compuesto por dos cuadernillos cosidos por separado y unidos en uno solo, escritos a doble cara, conforman un total de 32 folios en retro y otro tanto en verso.

³⁹ Agustina sobrevivió 51 años a María de Jesús y como resultado de esta asociación cobró importancia dentro de su comunidad a pesar de no haber podido pagar el total de su dote. Desempeñó varios cargos y murió siendo vicaria de Coro, y consejera de la abadesa.

⁴⁰ ACPCP, Libro de profesiones, f. 31v.

entre las páginas. En este sentido, los silencios también ordenaron la narración y remitieron a cortes entre acontecimientos cortos y transitorios.

A partir de la escritura de este documento hagio-biográfico, Agustina convierte en visionaria a María de Jesús y, a partir de su observación y de sus descripciones, en una monja mística.⁴¹ La instala en el campo del lenguaje escrito bajo parámetros de una modernidad teológica en ciernes en Nueva España. Este documento se basa en el reconocimiento de procedimientos espirituales que siguen metodologías generadas desde la teología. Su escritura valida la descripción de las experiencias sobrenaturales de una mujer viva en la búsqueda de Dios.⁴² Su primer acercamiento a este modelo procede de la lectura de los ejercicios espirituales⁴³ citados en la obra de Santa Gertrudis de Helfa.⁴⁴ En un primer momento, María de Jesús se modeló a sí misma a partir del diálogo directo con la santa.⁴⁵ La mención de ésta, además de mostrar la lectura de su obra, la imita otorgándole un valor arquetípico que funcionaba como testimonio histórico de referencia. De manera paralela, la modernidad teológica emergió en la

⁴¹ Esta vida se estructura de acuerdo con una ruta de gradaciones y procedimientos mentales y físicos, al respecto, véase a Evelyn Underhill, *La Mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Madrid, Editorial Trotta, 2017.

⁴² Michel de Certeau, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana, 1994, pp. 156-158.

⁴³ María de Jesús cita que: "Los ejercicios eran de oración y penitencia y repetían una oración que está en el libro que dice así: saludote o lirio blanco de la Santísima Trinidad, saludote hermosa de las florestas del cielo que siempre están verdes": ACPCP, Agustina de Santa Teresa, 2do cuaderno, f. 32v.

⁴⁴ Gertrudis de Helfa (1256-1302), también conocida como Santa Gertrudis la Magna, fue una monja cisterciense y escritora mística. El texto referente a los ejercicios espirituales sirvió de temprano modelo a la espiritualidad femenina novohispana. Una primera edición de su vida en castellano fue hecha en Salamanca desde 1603, reconociéndose ediciones posteriores en el mismo lugar y en Madrid. De la obra auto-hagiográfica de la santa se atribuye solamente el libro segundo del primer tomo, los demás textos se atribuyen a compañeras religiosas y a frailes. Al respecto, debe verse a Antonio Rubial y Doris Bienko de Peralta, "La más amada de Cristo. Iconografía y culto de santa Gertrudis la Magna en la Nueva España", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 83, 2003, pp. 5-54. Es muy factible que su conocimiento en Nueva España se deba al conocimiento que de su obra tuvieron algunos jesuitas en el Colegio Real de la Compañía de Jesús de Salamanca, donde por cierto estudió Miguel Godínez como discípulo de Suárez.

⁴⁵ "Cuando se le cantaba una misa a Santa Gertrudis vido en el coro a la santa llevando un arco y muchas flechas [...] y preguntando Agustina el significado: "dijole [Santa Gertrudis] esos letreros y azucenas significan que los ejercicios que habéis hecho [a Santa Gertrudis] los habéis unido con los méritos de Jesucristo y con los de la Virgen y los demás santos en reverencia de la Santísima Trinidad: para acrecentamiento de gloria asidental mía": ACPCP, Agustina de Santa Teresa, 2do cuaderno, f. 31v.

prosa y expresó la influencia dionisiaca en sus procedimientos mediante las citas que Agustina refiere “al maestro Juan G[ers]on” como fuente de inspiración;⁴⁶ también remite la presencia de San Juan de la Cruz y de la ahora recién canonizada santa Teresa de Ávila, de quien por cierto circulaban reliquias tanto en el convento de las carmelitas descalzas como en el de las concepcionistas.⁴⁷

En una ocasión que María de Jesús estaba en trance y; vio venir a muchos demonios en figura de puercos que venían hacia ella... más un buen trecho no podían llegar y [se] decían los unos a los otros; no podemos llegar porque tiene carne de aquella- entonces le pregunto esta santa al ángel [que la acompañaba] ¿Qué carne es “aquella” que tanta virtud tiene? -Díjole el ángel- entre tus reliquias tienes un pedazo de carne de Santa Teresa que tiene especial virtud contra estos -volvió en sí- quedando muy agradecida con Nuestro Señor y con la santa madre de la que siempre fue muy devota.⁴⁸

Agustina escribe y describe sistematizando la información, parte de reconocer los contextos en los que se halla la visionaria, por ejemplo, “los arrebatos en espíritu”. Estos siempre se representan cuando María de Jesús entra en un estado de seminconsciencia durante momentos de oración mental. Cuando vuelve en sí y le describe su experiencia, Agustina organiza la información mediante esquemas narrativos y didácticos comprendidos según las reglas de la retórica. En las narraciones se muestra con este ejemplo de la hagiografía moderna el reconocimiento de los tópicos que se desarrollaron mediante el entrenamiento de la oración silente. Otra de las fuentes impresas más importante y recurrida fueron los ejercicios espirituales ignacianos. La religiosa conoció el formato de la *Devotio moderna* gracias a la dirección espiritual de Miguel Godínez, quien explicó, interpretó y justificó los procedimientos de la

⁴⁶ Estas citas sugieren el conocimiento de las fuentes de la santidad, pues las obras de los doctores de la Iglesia fueron rápidamente difundidas mediante la imprenta, por ejemplo, San Buenaventura y Gerson; Tomás de Aquino, Ruusbroec, Tauler y San Juan de la Cruz; Michel de Certau, *La fábula mística...*, pp. 123 y 124.

⁴⁷ Al respecto, puede verse Rosalva Loreto López, “Del tamaño de una uña. Reliquias, devociones y mística en una ciudad novohispana. Puebla de los Ángeles, siglo xvii”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 38, núm. 150, 2017, pp. 47-92.

⁴⁸ ACPCP, Agustina de santa Teresa, 2do cuaderno, f. 18. Cabe decir que la reliquia de Santa Teresa era un pequeño fragmento del dedo de la santa que una vez que llegó al convento de Santa Teresa, circuló entre otros monasterios, en especial, permaneció en el de la Purísima Concepción.

contemplación infusa que experimentó María de Jesús por Gracia de Dios, procedimiento reconocido en su *Práctica de la Theología Mística*.⁴⁹ Dos temas fueron centrales en la narrativa espiritual; el cristocentrismo y la mariología. El siguiente cuadro ejemplifica la presencia de Cristo en diversos ciclos de su vida.

CUADRO 1
MUESTRA DE IMÁGENES CRISTOLÓGICAS DESCRITAS EN EL
2DO CUADERNO DE AGUSTINA DE SANTA TERESA (CA. 1630)

Ff	IMAGEN ALUSIVA	ACONTECIMIENTO ASOCIADO	SIGNIFICADO U OBJETIVO
12	Santo sudario	Rezo con devoción	Salían muchas almas del purgatorio
19v	Niño con tuniquita morada, blanca, azul y presado (hipresado) y encarnada	Estando en oración	Le dijo NS (Nuestro Señor) lo blanco es la divinidad, lo azul la celestial gloria, lo encarnado; su santísima humanidad y lo morado el amor con que padeció por el hombre
20v	Niño Jesús paradito en medio del jarro de agua	Preparándose espiritualmente para comulgar	Comunicar el gozo espiritual mediante un trago de agua.
11v	Señor allagado y lastimado	Orando profundamente por las almas en pecado	Los demonios se embravecían por sus oraciones

Elaboración propia con base en: ACPCP, Agustina de Santa Teresa, 2do cuaderno.

Los personajes aparecen cuando la religiosa visionaria está en oración mental; en el contexto de la imaginación del lugar, la religiosa aparece en lugar de Cristo y/o acompañada por él. Esto era el resul-

⁴⁹ Desde finales del siglo XVI aparecieron en Europa innumerables libros en torno a temáticas sobre la teología y la mística como expresión del surgimiento de una disciplina enfocada en una perspectiva más asequible para religiosos y seglares. Proporcionaba ya un referente lingüístico y teórico asociado a una modernidad cultural que dejaba atrás a la escolástica. Tenemos como caso único y excepcional una obra con estos alcances intelectuales en Hispanoamérica con la *Práctica de la Theología Mística* de Miguel Godínez, impresa su primera edición en Sevilla por Lucas Martín de Hermosilla, en 1682. Se reconocen posteriormente otras ocho ediciones de esta obra. Una más en el siglo XVII, seis en el siglo de las Luces, una de estas traducida al latín por el también Jesuita Emmanuel de la Reguera. Se imprimieron dos más el siglo XIX y una en 1919.

tado del conocimiento práctico de un estado de preparación mental y emocional específico, reconocido y validado por la Iglesia. Después del episodio, María de Jesús describe la visión, otorga detalles que dotan de credibilidad a la experiencia. Una vez descritos y redactados, el confesor interpreta los episodios e insiste en la citación de la consecución de los detalles, cuantas veces ocurren, sobre qué tema trata la visión: “Era como tengo dicho tan continuo en esta sierva de Dios el ser favorecida y visitada de su divina majestad que por lo menos eran tres o cuatro veces cuando menos en un día”.⁵⁰

La imagen cristológica siempre acompañará este proceder. Si Cristo Niño le da mensajes que inspiran afectos, su pasión le insufla dolor del que ella debe participar inscribiéndolo, imitándolo, territorializándolo en su propio cuerpo.⁵¹ La mariología tratada como Madre de Dios aparece siempre intercediendo, corrigiendo, aconsejando y validando la unión del amor místico.

CUADRO 2

MUESTRA IMÁGENES MARIOLÓGICAS DESCRITAS EN EL 2DO CUADERNO DE AGUSTINA DE SANTA TERESA (CA. 1630)

Ff	IMAGEN ALUSIVA	ACONTECIMIENTO ASOCIADO	SIGNIFICADO U OBJETIVO
20, 20v	Madre de Dios con el niño en brazos y ángeles recogiendo espinas.	Saliendo de dos en dos a los dormitorios, la virgen con el niño al lado, toma el brazo de la abadesa y echa agua bendita.	Las espinas son trabajos que mis hijas con la ayuda de Dios padecen y mi hijo se corona con ellas. 20v.
30v	Dos Ángeles ponen un sitial en una capilla con 15 gradas de cristal para la Madre de Dios.	Estando en oración.	La madre de Dios desde aquel sitial le dijo, hija pon mi cofradía del Rosario.

Elaboración propia con base en: ACPCP, Agustina de Santa Teresa, 2do cuaderno.

⁵⁰ “Otras veces eran desde la mañana hasta la noche y de muchos santos y santas que continuamente la visitaban”: ACPCP, Agustina de Santa Teresa, 2do cuaderno, f. 21.

⁵¹ “Queriendo ofrecer parte de todos los miembros de su cuerpo en reverencia de nuestro señor en satisfacción de cualquier desordenado movimiento que hubiese hecho con cualquier miembro de su cuerpo o hubiese cometido contra Dios: dijole nuestro Señor ofrecelo por las animas [del purgatorio], ofresiolo y bido salir grande multitud que no tenía fin”: ACPCP, Agustina de Santa Teresa. f. 34v.

Por otro lado, la lógica racional permite la emergencia y la expresividad de un mundo afectivo. Estos documentos nos remiten tempranamente a descripciones individuales de emociones y sensibilidades, a lo que hoy identificamos. Por ejemplo, a la ansiedad y la angustia descrita como “sequedades del alma” se oponían la alegría y el amor perfecto como posibilidad. El artífice de estas manifestaciones era la Virgen María que, en el imaginario conventual, hacía su papel intermediador y sobre todo maternal. Su figura cobraba sentido al legitimar su noble procedencia y su cercanía con Cristo, que la hacía partícipe directa de su Gracia. Era el arquetipo del ideal femenino, perfectamente asimilado por las religiosas de velo negro, todas de ascendencia hispana. María estaba debajo sólo de Dios y de Cristo, y su imagen constituyó la asociación entre la piedad y la imaginación; ella aparecía acompañada de ángeles y santos, personajes que conformaron los principales ejes devocionales de la religiosidad y de la espiritualidad barroca.⁵² De manera práctica, María aparecía en visiones y locuciones de las monjas, les daba consejos y era intermediaria de sus peticiones ante su Hijo. Ella era la inspiradora del tan ansiado matrimonio místico.

De manera particular, la madre de Dios hacía partícipe a María de Jesús de un don que le era privativo, la intercesión por las almas del purgatorio. El siguiente fragmento muestra esta compartimentación.

Queriendo ofrecer parte de todos los miembros de su cuerpo en reverencia de nuestro señor en satisfacción de cualquier desordenado movimiento que hubiese hecho con cualquier miembro de su cuerpo o hubiese cometido contra Dios: dijole nuestro Señor ofrécelo por las animas [del purgatorio], ofresiolo y bido salir grande multitud [de almas] que no tenía fin.⁵³

Estas visiones fueron repetitivas y corroboraban la cercana filiación entre María de Jesús y la Madre de Dios.

⁵² Jaroslav Pelikan, *Mary through the Centuries: Her Place in the History of Culture*, London, Yale University Press, New Heaven y London, 1996; y Jean Delumeau, *Guetter l'aurore. Un christianisme pour demain*, Paris, Bernard Grasset, 2003, pp. 166-167.

⁵³ ACPCP, Agustina de Santa Teresa, f. 34v.

Características del diseño Hagio-biográfico

Este tipo de escritura parte de varios presupuestos en los que se implican en un primer nivel cuatro personajes a partir de sus interacciones: Cristo, una monja visionaria, un director espiritual y una amanuense.⁵⁴ El punto de partida fue el reconocimiento que sobre sí misma hizo María de Jesús como ser excepcional. Así se dio a conocer ante su director espiritual, el padre Godínez, y ante su amanuense. La detonación de los manuscritos marcó un parteaguas en la conformación de su personalidad, en el reconocimiento de sus conventuales, que en múltiples ocasiones la tacharon de embustera⁵⁵ y de las autoridades eclesásticas regulares, seculares e inquisidores, que la entrevistaron antes de proceder al reconocimiento de sus heroicas virtudes.⁵⁶

La escritura mística tomó sus propios caminos, de acuerdo con el ritmo del dictado de la visionaria y de la forma de asimilarlo y transcribirlo por parte de Agustina. De esta manera, este ejercicio convirtió al texto en expresión de la intersubjetividad compartida bajo una común concepción del mundo, de una cosmovisión que fue parte de la cultura religiosa de su época.⁵⁷ Cabe decir que la relación entre la protagonista y la autora no necesariamente fue siempre simétrica. Escribir sobre María de Jesús reclamó de entrada un compromiso personal. Agustina acompañó durante 15 años de su vida a la monja

⁵⁴ En este sentido, la propuesta de la Tríada mística conformada por Cristo, el confesor y la monja visionaria sólo funciona en el caso de la auto-hagiografía. Véase la propuesta de Kathleen Ann Myers, "The Mystic Triad in Colonial Mexican Nun's Discourse: Divine Author, Visionary Scribe, and Clerical Mediator", en *Colonial Latin American Historical Review*, núm. 6, 1997, pp. 479-524.

⁵⁵ Parte de la vida de María de Jesús estuvo caracterizada por el rechazo a su proceder extraordinario, manifiesto en varias ocasiones en su comunidad. Se le tachó de "embustera", dando motivo de escarnio y aislamiento.

⁵⁶ Fue entrevistada por sacerdotes, además de la testificación de su confesor y director. Cabe decir que Miguel Godínez, el confesor al final de su estancia en Puebla, era comisario del Santo Oficio de la Inquisición.

⁵⁷ Partimos de la idea de que en la sociedad del antiguo régimen hispanoamericano la reproducción del sistema cosmogónico de la sociedad occidental dependió en gran medida de la constante creación de agentes y agenciamientos culturales externos, que fueron impuestos tanto en la península como en los virreinos. Éstos fueron objetos materiales portadores de mensajes políticos, sociales, económicos, culturales, religiosos y espirituales. Su factura y especialización sintetiza la efectiva reproducción de contenidos que expresan de manera explícita e implícita mensajes codificados, simbólicamente legitimados y consciente e inconscientemente asimilados. Esta idea es desarrollada partir de Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2002, pp. 47-81, citado en Rosalva Loreto López, "El diseño de una vida..."

visionaria, es decir, dedicó parte de su existencia a entender, ordenar y narrar la vida de su compañera. La inscribió en la historia de su comunidad y de la ciudad. Y mediante sus descripciones fue moldeando la identidad de una mujer excepcional.⁵⁸

Por otro lado, también Agustina se definió a sí misma como escritora al narrar la vida de María de Jesús. Este ejercicio fue complejo, pues fueron inevitables los agenciamientos individuales compartimentados, en ocasiones, esperando equidad emocional, veamos un ejemplo:

Un día que vido al niño Jesús paradito en medio del jarro de agua, dijole el niño bebe [a María de Jesús]. La sierva de rodillas y con mucha devoción y lágrimas y actos de contrición bebió el agua. Yo como estaba advirtiéndolo todo lo que pasaba le dije que por amor de Dios me dejara un trago de esa agua [...] la bebí y después me dijo que con aquel trago que había bebido me sería también a mí comunicado el gozo espiritual.⁵⁹

Estos estados eran compartidos de manera transitoria, pues se reintegraba ágilmente a su papel de secretaria y observadora. Agustina continuó escribiendo después de la muerte de María de Jesús y terminó redactando su propia vida.⁶⁰ Además de la protagonista y la autora, el jesuita, Godínez, aparecía como revisor fantasma de los textos y al ser nombrado solamente como su “confesor”. En este sentido, Agustina dotaba de historicidad camuflada al director espiritual.⁶¹ Él, por su parte, reconoció en su libro que: “Yo por espacio de más de treinta años traté muchas almas muy perfectas en la oración: pero esta santa mujer fue de las más perfectas que hallé en materia de oración”.⁶²

En la hagio-biografía mística los acontecimientos extraordinarios conformaron la estructura de la narración; estos fueron ordenados a partir de itinerarios emotivos, de temporalidades sincrónicas, presentistas, no son secuenciales. No obstante, uno de sus aportes

⁵⁸ La ascesis de la desposesión de sí mismo y del viaje hacia el otro son entonces posibilidades de momentos de éxtasis: Francois Dosse, *El arte de la biografía...*, p. 20.

⁵⁹ ACPCP, Agustina de Santa Teresa, f. 21.

⁶⁰ Como ejemplo de este proceso, puede verse Rosalva Loreto López, “Escrito por ella misma...”, en la que se muestra la transferencia inconsciente de pronombres como muestra de este proceder, y en el hecho de terminar escribiendo ella misma su propia auto hagiografía.

⁶¹ Pedro Salmerón, *Vida de la Venerable Madre Isabel de la Encarnación, Carmelita descalza, natural de la ciudad de los Ángeles, México*, Francisco Rodríguez Lupercio, impresor, 1675.

⁶² Miguel Godínez, *Practica de la Theología Mystica...*

reside en que, en la medida en que estructura el manuscrito, no considera referentes cronológicos; usaba a los personajes como anclajes materiales, por ejemplo, al citar a la abadesa, adscribía su presencia en una temporalidad y en un espacio en tiempo presente para ella. Esto permitió asociar a María de Jesús con otras contemporáneas suyas o mediante citaciones parciales de fechas que de manera indirecta dieron sentido y significación histórica a la narración.

El enfoque lingüístico que usó Agustina le permitió licencias como escribir en latín y traducir sus propias citas. Describió experiencias epistemológicas; observó y compartió su conocimiento del mundo y de la Fe. Narró acontecimientos antropológicos pues territorializó las descripciones en el cuerpo de María de Jesús. Se trató de crear una glosa autorizada cuyo valor era captar la producción del yo de María de Jesús como experiencia sobrenatural. La hagio-biografía se convirtió así en un testimonio de la existencia de Dios en el Nuevo Mundo.

La monja visionaria activó varios niveles de comprensión y de integración de la comunidad y de los creyentes mediante la promoción de diversas devociones. Fundó la cofradía del Rosario y fue una fiel devota de santa Gertrudis y santa Teresa. Generó de manera especial la veneración de la Virgen con las advocaciones de la Concepción y del Carmen.

Las representaciones ficticias o ficciones verdaderas

Agustina redactó las visiones de María de Jesús a partir de observación directa de las experiencias espirituales de la visionaria. Estas narraciones se pueden interpretar a manera de una ficción verdadera en el sentido en que su discurso era auténtico para ella y remitía al lector a una intención de veracidad, en tiempo real, a través de una entrevista vivida por ambas.⁶³ “Escribo sin añadir nada”,⁶⁴ o “lo digo con verdad”,⁶⁵ hasta poner a prueba su propia verdad al ser los manuscritos leídos y aprobados por María de Jesús, pues afirmó que,

⁶³ El texto se convierte en un vínculo entre la ficción y la realidad histórica, esto es, en una ficción verdadera: Dosse Francois, *El arte de la biografía...*, p.16. Al buscar la unidad narrativa de una vida, se debe ver esa noción como “una mezcla inestable entre fabulación y experiencia viva”: Paul Ricoeur, *Yo mismo como el otro*, México, Siglo XXI, p. 191.

⁶⁴ ACPCP, Agustina de Santa Teresa, f. 7v.

⁶⁵ ACPCP, Agustina de Santa Teresa, f. 14.

“se los leí completos”,⁶⁶ es decir, el texto fue conocido y aprobado por María de Jesús.

En este documento, las descripciones ficticias o visiones cobraron el sentido como experiencias reales, relatadas y asociadas indisolublemente. María de Jesús era el personaje al que Dios, la Virgen y seres celestiales y demoniacos le hablaban, se le representaban, aparecían o tocaban. Agustina recreó escenificaciones ficticias que separaban o cohesionaban, según el caso, el orden natural y el imaginario, y mediante operaciones humanas; y asociaba las visiones en una problemática de decisiones o interpretaciones de los mensajes metafóricos. Los arrebatos de espíritu contextualizaban la aparición de personajes del antiguo y nuevo testamento (apóstoles) como portadores de mensajes doctrinales:

Vido a nuestro en forma de cordero y le dijo que su majestad [que] Él era el sello del libro. Nuestro señor en forma de corderito con una cruz de oro y al cabo una bandita colorada: miro con mucho amor a esta sierva de Dios y le dijo vengo a sellar este libro de tus trabajos, [simbólicamente se puso] el cordero encima del libro... ella quedo agradecida viendo que se acercaba su partida.⁶⁷

En el diálogo se estructuraba la relación entre la protagonista, la Virgen y Cristo a partir de un mecanismo identificable como sacrificios que formaban parte de los caminos y gradaciones de los estados del alma.⁶⁸ Estas oblaciones cobraban diferentes formas y se conocen como “trabajos”, éstos podían ser materiales e imaginarios. Los primeros aludían a la vida cotidiana en el claustro y lo que le impedía dedicar su vida entera a la adoración de su amado Cristo. Él se aparece y le reclama superar obstáculos como pruebas de lealtad. En este rubro también se consideraban las enfermedades que cobran la forma de demandas de entrega incondicional bajo la forma de dolor/amor. Mientras que las tentaciones generadas por el demonio cuestionan su apego a la Fe. Salvar esta serie de intentos de probidad le otorgan a María de Jesús un poder de negociación. Ella se sometió mediante obsesiones y tentaciones. Soportó el dolor/amor y expresó momen-

⁶⁶ ACPCP, Agustina de Santa Teresa, f. 7v.

⁶⁷ ACPCP, Agustina de Santa Teresa, f. 28.

⁶⁸ Evelyn Underhill, *La Mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Madrid, Editorial Trotta, 2006.

tos de éxtasis, pasaba los obstáculos a cambio de algo: liberar almas del purgatorio. Ella se convirtió en la intercesora que gestionaba un intercambio, en el que los datos que las almas en pena le proporcionaban, respecto a los años que llevaban en el purgatorio, respondían a un criterio de utilidad. Este rasgo escatológico se complementa con la búsqueda de la muerte y la consumación del matrimonio místico, recordemos el “muero porque no muero” de santa Teresa.

Por otro lado, la hagiografía permite un ordenamiento de las cosas del alma, de esta manera, Agustina creaba itinerarios ficticios⁶⁹ con el fin de hacer visible, mediante palabras, lo invisible a los ojos del lector, y dándole sentido y significación. Esto le permitió construir un texto de manera funcional y ficcional y crear escenarios con marcos significantes. Agustina buscaba subrayar la excepcionalidad que permitía a María de Jesús proporcionar resoluciones a problemáticas individuales. Mediante la aplicación de los dones sobrenaturales con que Dios la dotó, ella podía hacer milagros. Ella también aplicaba el discernimiento o conocimiento oculto entre lo bueno y lo malo y sugería un posicionamiento, por ejemplo, cuando María de Jesús presiente que una monja está a punto de perderse y a su muerte termina como alma en pena.

Agustina reconoce los dones que son válidos en otros casos de santidad, como el de profecía, cuando predice el daño que el comportamiento colectivo acarrea, y reconoce la fuerza del castigo divino mediante las tormentas que azotaron el mar:

Dióle nuestro señor el don de profecía porque me dijo muchas cosas antes de que sucediesen y luego sucedían por que el señor se las mostraba en oración: solía estar hablando conmigo de nuestro señor y luego se quedaba absorta por mucho tiempo y cuando volvía me decía: encomendara a Dios a los navegantes que había tormenta en la mar, otra me decía que había enemigos, en particular cuando empezaron las guerras con Francia. Se las mostró nuestro señor que hacía mucho por nuestro católico rey y sabía cuando estaban peleando los que morían, unos entraban en el cielo, otros en el purgatorio.⁷⁰

La bilocación asociada a la conversión de los gentiles formó parte del discurso póstumo de la evangelización a la que no accedieron las mu-

⁶⁹ Lo que sería la ficción del alma, como los fundamentos de las Moradas, en la obra de Jesús. Michel de Certeau, *La fábula mística...*, p. 233.

⁷⁰ ACPCP, Agustina de Santa Teresa, f. 25.

jeros. No obstante, María de Jesús salvaba “gentiles” y abogaba por los conversos, mientras que la taumaturgia y los milagros en *post mortem* permitieron la prolongación de su presencia en el ámbito de una colectividad de futuros devotos.

La autora del documento hagiográfico cumplió con éxito el ejercicio al decir de Dalarun: “[El] trabajo del hagiógrafo era meter lo insólito en el sobre de la escritura: convertir lo más extraño en una serie de convenciones tipológicas: crear un texto, pulido, continuo, tranquilizador”.⁷¹

Del manuscrito a la imprenta

La escritura de los manuscritos se ordenó a Agustina de Santa Teresa por mediación del padre Godínez alrededor de 1630 y contaron con la primera aprobación del obispo Gutierre Bernardo de Quirós (1627-1638). Una década más tarde, el virrey y obispo Juan de Palafox se interesó en la vida de esta religiosa e hizo hacer un traslado de estos apuntes, mismos que llevó a España como parte de la documentación que portó cuando dejó el virreinato de la Nueva España. Fue bajo el mitrado don Diego Osorio Escobar y Llamas (1656-1673) que, por iniciativa de un sobrino de María de Jesús, se entregó otra copia de los “papeles de la madre Agustina” a Francisco Pardo, autor del primer libro sobre la vida de María de Jesús, en 1676. Fue con la aprobación y financiamiento del ilustre mitrado Fernández de Santa Cruz (1676-1699), con quien la transcripción de estos documentos cobró otro ritmo, pues fue remitida a Diego de Lemus, quien escribió la segunda hagio-biografía de la religiosa, en 1683.⁷² En cuando menos dos ocasiones más se transcribieron estos cuadernos y fueron la base de la tercera y cuarta impresiones de la Vida de María de Jesús en Italia. En 1736 por Giuseppe de la Madre de Dio,⁷³ y en 1756 por Fray

⁷¹ Jacques Dalarun, *Claire de Rimini*, París, Payot, 1999, p. 216, citado por Dosse, *El arte de la Biografía...*, p.132.

⁷² Diego de Lemus, *Vida y virtudes heroicas de la Madre María de Jesús, religiosa professa del convento de La Limpia Concepción de la Virgen Maria N. Señora de la Ciudad de los Angeles*, México, por la viuda de Bernardo Calderón en la calle de San Agustín, 1676.

⁷³ Giuseppe de la Madre di Dio, *Storia della vita, virtù, doni, e grazie della Ven. Serva di Dio Suor Maria di Gesu, monaca professa nel Venerabile Monistero della Concezione di Angelpoli nelle Indie Occidentali*, Roma, con licenza dei Supeiori, por Antonio de Rossi, 1739.

Félix de Jesús María⁷⁴ con el patrocinio de las religiosas concepcionistas de Puebla.

Los manuscritos originales permanecieron dentro del convento y sus respectivos traslados cobraron independencia al ser ordenados bajo criterios ajustados a los requerimientos canónicos del momento, lo extraordinario fue mutando lentamente en virtudes teologales y morales bajo la producción editorial masculina en la primera mitad del siglo XVIII. Las dos últimas versiones fueron editadas como parte de la documentación que circuló en Roma en idiomas italiano y castellano para la introducción de la causa de la madre María de Jesús.

En el siglo XVIII, la escritura hagiográfica adquirió rasgos diferenciadores, al subrayarse las “Vidas” como parte de una trayectoria individual en la ruta de la santidad, formando parte de una gradación mística. Las ediciones cobraban ahora una nueva función, pues convirtieron la narración existencial de la ejemplar concepcionista en un modelo fácticamente imitable en el ámbito de las comunidades monásticas y por lectoras seculares. Estas ediciones muestran la función de los libros de “Vidas” como agentes culturales que vinculaban de manera contemporánea la cultura impresa europea con la novohispana.

María de Jesús apareció como una figura extraordinaria debido a sus “estados contemplativos” más que por sus virtudes, por sus conocimientos más que por sus hazañas, por su lenguaje desconocido para muchas, y por inspirar la narración de su vida más que por sus milagros. Ella buscaba, al final de su vida, la simetría amorosa con Cristo muerto, buscaba, al igual que las místicas, su propia aniquilación.

Los textos hagiográficos pueden ser comprendidos como los prolegómenos de la historia de la comunicación, pues a partir de ordenar un discurso oral sobre el alma éste se transfería a un lenguaje escrito. Se estructuró a partir de la interlocución y generó una producción lógica que vinculaba la ratio conventual con la ratio de la Iglesia universal. A través de narrar los procedimientos de María de Jesús consolidó una corporación monástica que resguardaba entre sus muros a una visionaria capaz de marcar el camino a seguir en la búsqueda cercana con el cuerpo de Dios.

⁷⁴ Félix de Jesús María, *Vida, virtudes y dones sobrenaturales de la Ven. Sierva de Dios la Madre Sor María de Jesús. Religiosa profesora en el V. Monasterio de la Inmaculada Concepción de la Puebla de los Ángeles en las Indias Occidentales*, Roma, con licencia de los superiores en la Imprenta de Joseph y Phelepe de Rossi, 1756.

HERMANOS LEGOS Y SEGLARES

FRAILES MODÉLICOS O HERMANOS MARGINADOS.
PROPUESTA DE UNA BIOGRAFÍA COLECTIVA SOBRE LEGOS Y
DONADOS EN LAS ÓRDENES MENDICANTES NOVOHISPANAS

ANTONIO RUBIAL GARCÍA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

En su orden dejó el glorioso padre santo Domingo particular escuela de esta ciencia [la de los santos] para los que nuestras constituciones llaman frailes conversos y el mundo legos [...]. En esta ocupación pueden merecer mucho delante de Dios como muchos lo han hecho [...]. Verdad es que la obra de la predicación es de suyo más excelente que la de la vida activa, pero tal fuego de caridad se le puede llegar al humilde ejercicio del fraile lego, que se aventaje al predicador [...]. Los frailes legos tienen un estado muy seguro y sin escrúpulos, donde por el atajo de la simple obediencia han llegado muchos a la cumbre de la perfección. Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación*, Lib. I, cap. XXXIV, *De la vida de fray Bartolomé de Calzadilla*.¹

Uno de los actores sociales más activos, numerosos y multifacéticos en las provincias religiosas de Nueva España fue el hermano lego. Dentro del esquema jerárquico que caracterizaba a todos los cuerpos sociales, este personaje ocupaba un papel muy secundario y de ahí el escaso tratamiento que se le ha dado en la historiografía.² En la cumbre de la

¹ Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España* [Madrid, 1596, Bruselas, 1634]. Edición facsimilar y prólogo de Agustín Millares Carlo, Ciudad de México, Editorial Academia Literaria, 1955, pp. 103-104.

² Solamente hay dos artículos que los tratan de manera específica: Asunción Lavrin, "Lay Brothers: The Other Men in the Mendicant Orders of New Spain", *The Americas*, vol. 72, núm. 3, 2015, pp. 411-438; y Francisco Morales Valerio, "Los hermanos laicos en las provincias de México, siglos XVI y XVII. Dos temas por estudiar: evangelización y sociedad", *Archivum Franciscanum Historicum*, vol. 112, 2019, pp. 433-468.

organización mendicante estaba el provincial, con su definitorio (formado por cuatro eminentes miembros de la orden) y sus dos visitadores; por debajo de ellos, los priores, comendadores, presidentes y guardianes encabezaban los conventos de las diferentes órdenes.

Todos ellos habían recibido del obispo la consagración sacerdotal y, como sus cargos eran electivos y temporales, al concluir su mandato pasarían a ser parte de la masa de hermanos consagrados que llenaban los conventos. Éstos habían llegado a la culminación de su carrera después de pasar años de estudio como “coristas”, denominación dada a los estudiantes que acudían a las siete oraciones cotidianas que la comunidad cantaba en el coro.

Por debajo de ellos estaban los legos o “conversos”, cuya insuficiencia intelectual, origen social, o la propia voluntad habían impedido que realizaran estudios y se ordenaran como sacerdotes. Si bien hacían sus votos de pobreza, castidad y obediencia, como todos los frailes, no estaban obligados a ir al coro y debían desempeñar las tareas más laboriosas en los conventos. Algunos de ellos se hacían cargo de los esclavos y sirvientes sobre quienes recaían los trabajos incómodos y pesados. En un estrato superior al de la servidumbre, pero inferior al de los legos, estaban los donados mestizos, españoles, mulatos e indígenas que habían sido entregados al convento por sus padres desde niños o lo habían hecho en persona como adultos. A menudo, a causa de su procedencia social, los donados no eran considerados como frailes y por lo tanto no disfrutaban de ninguno de sus privilegios. A diferencia de los donados, todos los religiosos (legos, coristas y sacerdotes), habían hecho los votos monásticos después de haber pasado un año de noviciado, aunque en algunas órdenes, este tiempo de probación no era el mismo para los futuros legos que para aquellos que iban a realizar estudios para el sacerdocio.³

Asunción Lavrin, a quien debemos el primer estudio formal sobre este grupo social, hace referencia a sus antecedentes medievales. Los primeros ejemplos de hermanos “conversos” y donados (llamados entonces oblatos) se dieron entre los cistercienses en el siglo XII. Con la aparición de las órdenes mendicantes, la idea original era que todos sus miembros debían mendigar y predicar; esto cambió radi-

³ Esto pasaba por ejemplo entre los dominicos y agustinos. Véase *Regula Beati Agostini...*, ff. 190-191v. María Fernanda Mora Reyes, “Los dominicos de la provincia de Santiago de México en las ciudades novohispanas (1570-1661)”, Ciudad de México, Tesis de Doctorado en Historia, UNAM, 2021, n. 105.

calmente cuando Nicolás III determinó que aquellos dedicados al estudio no tenían obligación de hacer trabajos manuales ni debían solicitar limosnas. Para ello estaban los hermanos legos, quienes comenzaron a diferenciarse de los sacerdotes y coristas por el color de sus escapularios, la ausencia de capucha, la menor calidad de sus hábitos y el lugar que ocupaban sus celdas en el espacio conventual: la planta baja cercana a las cocinas, la enfermería y las letrinas. A diferencia de los sacerdotes, a quienes se les trataba como “padres”, a esos “conversos” se les llamaba “hermanos”. Además de estar excluidos de los cargos directivos en las órdenes, los legos no tenían obligación de llevar vida comunitaria, dado que muchos de ellos hacían su servicio de limosneros fuera de los conventos. Aunque en la mayoría de las órdenes no tenían obligación de acudir al coro y al refectorio como todos, entre los carmelitas se instauró la costumbre de que los legos lo hicieran, pues ellos eran quienes despabilaban las candelas en el coro y tañían la campana para llamar a las oraciones.⁴ Exceptuando dichas actividades, los legos fueron considerados frailes, con los mismos privilegios “espirituales” que disfrutaban todos los miembros de las órdenes y, como sus hermanos de hábito, eran enterrados en la sala capitular del convento donde habían muerto.

Con todo, su presencia en la parte baja de los recintos conventuales, junto con la servidumbre, es un reflejo de cómo en este microcosmos se reflejaba todo el esquema de una sociedad marcada por una estricta jerarquización. Esto lo deja entrever el cronista dominico oaxaqueño fray Francisco de Burgoa en esta sentencia: “Los hermanos son las vigías o centinelas que, con las armas al hombro, de día y de noche, velan en guarda de los muros y baluartes de los conventos, proveyendo las vituallas temporales para los soldados de la milicia superior de maestros y predicadores”.⁵

⁴ Alonso de la Cruz, *Relación de la fundación de la provincia de nuestro padre san Alberto de la orden de los descalços de nuestra señora del Reyno de la Nueva España y de las cosas tocantes a ella* [1632], ff. 30v-32v. Archivo Histórico de la Provincia de los Carmelitas Descalzos en México. Dicho texto con un importante estudio introductorio fue trabajado por Shamed Yair Maciel, “¿Historia o relación? Reflexiones en torno a las formas discursivas para comunicar el pasado de los Carmelitas Descalzos en Nueva España”, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 2022, Tesis de maestría en Historia, p. 248. Dicha *Relación* señala que la costumbre de ir los legos al coro fue instaurada por los hermanos fray Arsenio de San Ildefonso y fray Alberto de los Ángeles en las casas de México y Puebla.

⁵ Francisco de Burgoa, *Palestra historial de virtudes y exemplares apostólicos* (México, 1670), Edición facsimilar de Guido Münch, México, UNAM/UABJO/Conaculta/Gobierno

Una biografía colectiva de los hermanos legos

Las más abundantes y substanciosas biografías sobre hermanos legos y donados se las debemos a las crónicas, cuyos relatos respondían a modelos de santidad tipificados, en los que se resaltaban las virtudes de humildad, pobreza extrema, ayunos, flagelaciones y caridad hacia los necesitados. Muchos de los legos “santos” habían sido seglares ocupados en negocios mundanos antes de profesar, ya adultos, en sus respectivas órdenes. Una vida intachable y casta y una muerte ejemplar, con tentaciones demoniacas y dolorosos padecimientos que probaban su paciencia (como al santo Job), respondían a la misma finalidad de los *ars moriendi*, textos para prepararse a bien morir. Por último, como argumento de su “santidad”, varios de esos legos realizaron “milagros” con sus reliquias después del deceso, tópico acompañado a menudo de relatos sobre multitudes que acudían a venerar el cadáver (prueba de su fama pública de santo) seguidos de la búsqueda por conseguir algún objeto que hubiera estado en contacto con él: trozos de su hábito, flores o incluso partes de su cuerpo. La finalidad de estas historias sobre “la santa simplicidad” era servir como “escuela de virtudes” para los laicos, a quienes se les proponía obediencia a los preceptos de la Iglesia y conformidad con la consigna: para la salvación no es necesaria la sabiduría del mundo, es suficiente con aquella que proviene de la ignorante candidez y del servicio a los demás.⁶

Ese modelo era tomado sin duda del rico arsenal franciscano que tenía en su haber varios santos legos canonizados por la Iglesia. San Pascual Bailón, un aragonés pastor de ovejas antes de ser fraile, quien ingresó en el convento de franciscanos descalzos de Alicante donde desempeñó los oficios más humildes. Beatificado en 1618 y canonizado en 1690, era considerado patrono de los cocineros y pastores. San Benito de Palermo, lego de origen africano, pastor y ermitaño que entró a la orden franciscana en 1562 y cuya vida de sacrificio y caridad le valió ser beatificado en 1743 convirtiéndose en patrono de los esclavos. Y el más notable, fray Diego de Alcalá, nacido en 1400 y muerto en 1463, hombre sencillo, sin linaje ni fortuna, ermitaño y

del Estado de Oaxaca/Porrúa, 1997, cap. LXXX, f. 268r.

⁶ Norma Durán, *Retórica de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, 2008, pp. 359 y ss.

misionero que desempeñó los oficios domésticos más humildes (portero, enfermero, cocinero y hortelano). Con otros compañeros fue enviado a evangelizar las Islas Canarias. La veneración de este santo en Nueva España comenzó con la llegada de los primeros misioneros franciscanos y se acentuó con los descalzos o alcantarinos, quienes incluso pusieron su provincia bajo la protección de este hermano.⁷ Balthasar de Medina, su cronista, en la “vida” de san Diego que incluye en su crónica, lo llama “graduado en escuelas y universidad de oración” en alusión a que, a pesar de su falta de estudios, era un maestro de vida espiritual.⁸

La mayoría de los personajes legos que encontramos reseñados en las crónicas fueron hombres nacidos en la península ibérica, aunque también se mencionan varios italianos, como el hermano bordador fray Daniel.⁹ Después de una vida de trabajo en el mundo, a veces cargados de pecados, estos hombres renunciaron al mundo en su edad adulta y, al igual que Francisco de Asís, siguieron el mandato de Jesús de abandonarlo todo. Uno de los objetivos de dichas narraciones era ganar vocaciones para la orden, además de servir como modelos de virtudes para los frailes; pero también podemos descubrir en las descripciones de las vidas particulares rasgos que parecen más cercanos a la vida real y que nos hablan del papel que jugaron esos personajes en las provincias religiosas y en su entorno social. Al contrastar esas fuentes “modélicas” con otra documentación diversa (como los archivos inquisitoriales o los diarios de sucesos notables), descubrimos que la heterogeneidad mostrada por las crónicas respondía a las necesidades materiales y logísticas de unas provincias cuyos vínculos con la sociedad se fortalecían a lo largo del tiempo.

⁷ Daniel Salvador Vázquez Conde, “Religiosidad popular y devociones fomentadas por los franciscanos descalzos de la provincia de San Diego de México en la Nueva España del siglo XVIII”, México, UNAM, Posgrado en Historia, 2021 (Tesis de Maestría en Historia).

⁸ Balthasar de Medina, *Chronica de la santa provincia de San Diego de México de religiosos descalzos de N.P.S. Francisco en la Nueva España*, Ciudad de México, Juan de Ribera, 1682, Protesta del autor (s.p.).

⁹ Juan de Torquemada, *De los veintiún libros rituales y Monarquía Indiana* [Sevilla, 1615], 7 vols., edición de Miguel León Portilla *et al.*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1979-1983, Lib. XX, cap. LXII; v. VI, p. 327. Fray Daniel “el italiano” tomó el hábito en la provincia de Santiago de Compostela y llegó a Nueva España alrededor de 1529. Enseñó a los indios el oficio de bordar y fue uno de los fundadores de la custodia de San Pedro y San Pablo de Michoacán. Murió en Jalisco y su cuerpo fue enterrado en el convento de Guadalajara.

Con esta nueva lectura, las fuentes hagiográficas nos revelan una información de primera mano sobre la vida cotidiana en los conventos, sobre los múltiples espacios donde ésta se desarrollaba, sobre el origen social de muchos de sus habitantes y sobre cómo funcionaba el esquema jerárquico en el microcosmos conventual. Por ello, esas mini biografías que nos han dejado los cronistas se vuelven un material de primera mano para elaborar la "biografía" de un grupo social tan heterogéneo como el de los legos y donados. Con ellas podemos adentrarnos en el entramado social y entender sus procesos a partir de los perfiles de los personajes y de la descripción de las situaciones que nos dejan entrever este género de fuentes.

La finalidad de un estudio de este tipo sería descubrir, detrás de la idea de homogeneidad del modelo hagiográfico, cómo existen profundas diferencias personales dadas por el origen social, la profesión, el estado civil, la movilidad, etc. Además, entre el repetitivo enlistado de virtudes, podemos encontrar menciones esporádicas sobre sus actividades cotidianas, su papel en el convento, sus relaciones con el entorno social y la manera en que respondían a los valores de su época. En este sentido, las hagiografías constituyen una importante fuente pues, por un lado, dan idea de un modelo ideal de comportamiento, pero al mismo tiempo muestran la diversidad de actividades y condiciones individuales.

Las vidas de personajes comunes, al igual que las de los individuos excepcionales que utiliza la biografía tradicional, pueden ser muy útiles para conocer el entorno histórico de instituciones y corporaciones, y nos ayudan para describir lo que algunos autores, como François Dosse, han llamado biografías sociales. Con esos retazos de vidas que nos han quedado en las fuentes se pueden recuperar lo que Daniel Bertaux llama "relatos de prácticas y de experiencias", con los que es posible construir biografías colectivas.¹⁰

Los legos misioneros y mártires, el primer modelo de excepción

Al igual que muchos jóvenes peninsulares, Pedro Cindos pasó a América con la promesa de enriquecerse y alrededor de 1514 salió de

¹⁰ François Dosse, *El arte de la biografía. Entre historia y ficción*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 2007, p. 241.

su pueblo, Portillo, cerca de San Román en León, para embarcarse en Sevilla hacia la aventura americana. Como muchos otros, se enfrentó a las difíciles condiciones de las Antillas y posiblemente pasó con alguna de las expediciones que rodearon el golfo de México, hasta embarcarse finalmente en la que encabezó Hernán Cortés en 1519. Junto con su compañero Hernando de Salazar fue enviado a incursionar en la sierra de Puebla y a buscar un camino hacia “la mar del Sur”; es muy probable que no estuviera en Tenochtitlan durante la Noche Triste, aunque sí participó en su asedio. Por sus servicios de armas, Portillo y Salazar recibieron las encomiendas de Tlatlauquitepec y Xonotla en la Sierra de Puebla, región que habían recorrido antes de la caída de Tenochtitlan.¹¹

Gracias a la explotación de los indios de su encomienda, Pedro Cindos era un hombre próspero, hasta que un acontecimiento acaecido alrededor de 1528 cambió el rumbo de su vida. Un día, mientras recorría a caballo sus territorios, se encontró con un grupo de indios “idólatras” que lo persiguieron y apedrearon. Logró huir de ellos y, agotado, se quedó dormido a la orilla de un arroyo. Ahí, en un agitado sueño, recibió el mensaje de que debía dejarlo todo, liberar a los indios que tenía esclavizados y profesar como fraile. Fray Gerónimo de Mendieta, quien narra estos episodios, señala que tomó entonces el hábito de san Francisco, “pero no para coro (aunque sabía bien leer y escribir) mas para lego”.¹² Fue entonces que cambió su nombre por el de fray Jacinto de San Francisco, siendo conocido por todos como fray Cintos. Durante su estancia en el convento de San Francisco de México fue encargado de la portería del convento, donde debió tener trato con españoles e indios, e incluso es muy posible que conociera la lengua de quienes acudían a la doctrina de San José; los *Anales de Juan Bautista* (cuyos autores sólo hacen mención de los frailes que hablaban náhuatl) refieren en la noticia del 30 de septiembre de 1558: “partió a Copala nuestro padre fray Cintos, estaba como portero en San Francisco”.¹³ Mendieta afirma que ese viaje lo hizo en compañía

¹¹ Francisco Icaza, *Diccionario autobiográfico de conquistadores y pobladores de Nueva España. Sacado de los textos originales*, 2 v, Madrid, Imprenta del Adelantado de Segovia, 1923, v. II, p. 292.

¹² Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*. Edición de Antonio Rubial. México, Conaculta, 1996, Primera parte, Lib. V, cap. XLV; v. II, pp. 394-397.

¹³ ¿Cómo te confundes? ¿acaso no somos conquistados? *Anales de Juan Bautista*. Edición, traducción y notas de Luis Reyes, México, Biblioteca Lorenzo Boturini del Museo de la Basílica de Guadalupe, CIESAS, 2001, p. 161.

de fray Pedro de Espinareda y junto con él participó en la fundación de la villa de Nombre de Dios en Durango y ayudó en la conversión de los chichimecas. El cronista agrega que “no cesaba de cantar con los indios mozuelos, nuevos cristianos”.

A dos años de su partida, regresó a la ciudad de México, y los *Anales* registraron el hecho: “otra vez vino [fray Cintos] cuando se celebró la fiesta de san Sebastián en un sábado del año de 1560; vino para llevar imágenes pequeñas que allí se pintaron en San Francisco”. El dato nos muestra a un misionero interesado en utilizar íconos como un instrumento de evangelización, y los buscó en la escuela de San José de los Naturales, donde eran fabricados por los jóvenes indígenas educados por otro hermano lego, fray Pedro de Gante. Los *Anales* concluyen la noticia diciendo: “Y luego partió y allá fue a morir”. Mendieta menciona que su muerte acaeció en 1576 en la misión de Nombre de Dios por la picadura de una araña, y que su tumba en la iglesia de San Francisco en dicha villa estaba “señalada”, lo cual significaba que sus acciones y vida merecían ser guardadas en la memoria colectiva. Al desenterrarlo, su cuerpo estaba incorrupto y algunos decían que despedía un suave olor.¹⁴ Su fama trascendió el ámbito franciscano, como lo muestra la mención que hace de él Bernal Díaz del Castillo en su *Historia*.¹⁵

Fray Cintos no era el primer lego misionero mencionado en las crónicas franciscanas. El mismo Mendieta señala que entre “los primeros doce” que llegaron a Nueva España había dos hermanos legos, fray Andrés de Córdoba y fray Juan de Palos. Ambos, dice, aprendieron la lengua mexicana y predicaban en ella, y los dos fueron enviados a ayudar a los misioneros en las fronteras: el primero, a Jalisco, donde murió en Ezatlán; y el segundo, a la Florida, pereciendo de hambre en la infortunada expedición de Pánfilo de Narváez. Para introducir sus vidas, Mendieta se ve obligado a hacer una disquisición con citas sacadas de san Pablo y de san Agustín: Cristo se dirigió “a solos los pobres, sin letras, nombre, ni linaje”, a aquellos

¹⁴ Mendieta, *Historia...*, Lib. V, cap. XLV; v. II, p. 397.

¹⁵ “Pasó un buen soldado que se decía Sindos de Portillo [...] y tenía muy buenos indios y estaba rico, y dejó sus indios y vendió sus bienes y los repartió a los pobres y se metió a fraile francisco y fue de santa vida; este fraile fue conocido en México y era público que murió santo y que hizo milagros, y era casi un santo”. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, edición de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Editorial Porrúa (Colección Sepan Cuántos, 5), 1983, Cap. CCV, p. 569.

que el mundo tiene por bobos Dios los eligió “para confundir a los sabios”. Así eran los pescadores apóstoles de Cristo.¹⁶

Mendieta también describe en la vida de fray Diego de Guadalcanal (a quien compara con san Diego de Alcalá, por su santa simplicidad) que sirvió a los primeros evangelizadores ayudándolos a destruir ídolos y a plantar la fe. Daba de comer a los pobres y aconsejaba a frailes y seglares, murió en el convento de Puebla después de una penosa enfermedad.¹⁷

En la última parte de su *Historia*, el mismo cronista franciscano habla de los misioneros muertos durante la rebelión del Mixtón en 1541, y señala que el primer mártir “cristiano viejo” muerto en las misiones entre los chichimecas fue un hermano lego, fray Juan Calero. Este religioso sabía la lengua de los indios cazcanes y había ayudado al guardián del convento de Ezatlán, fray Antonio de Cuéllar. Durante la rebelión intentó convencer a los indios rebeldes de regresar a la obediencia de la Iglesia, pero en el camino fue asesinado, junto con varios jóvenes catequistas indios que lo acompañaban. Su cadáver, destrozado por golpes de macana y flechas, fue llevado a Ezatlán cinco días después de muerto y se le enterró “con mucha devoción y con voz de santo”.¹⁸ Era ya tanta su fama que en 1630 sus reliquias y las de los otros frailes mártires, fray Francisco Lorenzo y fray Antonio Cuéllar, fueron llevadas al convento de Guadalajara, donde tuvieron un apoteósico recibimiento.¹⁹

A diferencia de los hermanos legos arribados con los primeros doce, participantes de una evangelización agilizada por la presencia de comunidades sedentarias bien organizadas y jerarquizadas, fray Cuéllar y fray Cintos pertenecían a la otra realidad misional. Los nómadas norteños constituyeron el verdadero reto (del cual los martirios eran una muestra), que ponía a prueba todas las virtudes misioneras de la hagiografía: perseverancia, deseo de martirio, oración y ascetis-

¹⁶ Mendieta, *Historia...*, Primera parte, Lib. V, cap. XXVI; v. II, pp. 334 y 335.

¹⁷ Mendieta, *Historia...*, Primera parte, Lib. V, cap. LVIII, v. II, pp. 453-454.

¹⁸ Mendieta, *Historia...*, Segunda parte, Lib. V, cap. I, v. II, pp. 463 y ss. Mendieta, citando a Motolinia, señala que fue un designio de la Providencia que el primer mártir español fuera un pobre hermano lego y además profeso en la provincia del Santo Evangelio e hijo de esta nueva Iglesia, por lo que concluye: “Dios quiere hacer grandes mercedes a esta su nueva esposa”.

¹⁹ Antonio Tello, *Crónica miscelánea de la Santa Provincia de Xalisco* (compuesta en 1652), 4v., edición de José Cornejo Franco, Guadalajara, Editorial Font, 1942-1945. Lib. IV, cap. 1, v. IV, pp. 14 y ss.

mo en la soledad, caridad hacia el prójimo. Fray Juan de Torquemada, autor que describe tales vidas (puestas por primera vez en letra impresa), vivió la apertura de ese proceso de expansión de su orden hacia el norte consolidada con la erección de las provincias misionales autónomas de Zacatecas y Jalisco. Dicho proceso se inició a lo largo de la Guerra Chichimeca y se consolidó después con la colonización del Bajío y con la expansión minera a partir de Zacatecas y San Luis Potosí.

Fray Diego de la Magdalena pertenecía a esos “héroes” que, de acuerdo con Torquemada, abrieron el camino para introducir la fe en las fronteras. Memorable por su labor en la zona de San Luis Potosí, este hermano extremeño tomó el hábito en la provincia del Santo Evangelio alrededor de 1538, después de haber buscado riquezas y fortuna, dedicando su vida a la conversión de los infieles y a la organización de pueblos.²⁰ Otro de estos legos misioneros fue fray Agustín Rodríguez, natural del Condado de Niebla, quien, después de servir varios años en los conventos del centro de México y, siendo ya un anciano, solicitó ir a misionar en la custodia de Zacatecas, donde murió martirizado.²¹

Los cronistas franciscanos resaltaron las vidas de esos primeros legos en concordancia con su afán por exaltar el ideal misionero de los miembros “fundadores” de la orden franciscana en el siglo xvi novohispano. Sin embargo, su presencia como actores sociales es excepcional. En cambio, las crónicas religiosas contemporáneas y posteriores, franciscanas y de las otras órdenes (en especial las de los dominicos y los carmelitas), pusieron el énfasis en las virtudes y actividades de aquellos legos que habitaban en sus conventos urbanos.

Los perfiles sociales y laborales de los legos y donados

Uno de esos rasgos en los que podemos ver ese doble juego que nos permite descubrir, en un texto hagiográfico modélico, datos que nos hablan de individuos “históricos”, es el de la procedencia social de los hermanos. Entre ellos había casos excepcionales de nobles o gente con preparación suficiente como para haber entrado a ser coristas en las casas de estudios y para ser consagrados sacerdotes, pero por

²⁰ Torquemada, *De los veintiún Libros...*, Lib. XX, cap. XVI, v. VI, pp. 64-65.

²¹ Torquemada, *De los veintiún Libros...*, Lib. XXI, cap. IX, v. VI, pp. 457 y ss.

humildad no quisieron hacerlo, y quedaron como hermanos. El caso paradigmático es el de fray Pedro de Gante, hombre de una cultura excepcional, considerado como modelo de educador y evangelizador y que, por humildad, nunca quiso recibir el sacerdocio. Entre los dominicos, fray Hernando de Ojea menciona a fray Pedro de Solórzano, hijo de nobles y paje del virrey Luis de Velasco “El Viejo”, con quien pasó a Nueva España; no quiso ser de coro y quedó lego a pesar de la oposición de sus parientes.²² Juan de Montúfar, sobrino del arzobispo de México, quiso ingresar como lego dominico en Oaxaca a pesar de las recomendaciones de su tío, quien lo habría impulsado en su ascenso a una brillante carrera sacerdotal.²³

En el otro extremo estarían los donados. Fray Juan de Torquemada les dedica un capítulo de su *Monarquía Indiana* y, junto con varios ejemplos de virtudes y ascetismo, dice de ellos:

Los frailes de nuestra orden hemos usado recibir por donados o a manera de ellos algunos indios que se aplican a vivir entre nosotros sin quererse casar, sino servir en nuestros monasterios como los frailes legos. Estos donados son de solo nombre porque no hacen voto, ni se obligan a cosa alguna, ni la orden a ellos, más que se les da una túnica parda con que andan vestidos y ceñidos con cuerda como la de los religiosos; y si aprueban bien perseveran en el monasterio y si no vuelvense al siglo.²⁴

Por otras fuentes, sin embargo, sabemos que los donados no sólo eran indios. El cronista Juan Domingo Arricivita incluyó en su crónica de los colegios de *Propaganda Fide* una extensa hagiografía del donado Gonzalo Juan de Pereira, un canario que acompañó “en hábito de terciario” a fray Antonio Margil de Jesús y a fray Melchor López en sus misiones en Guatemala. En 1697 pasó con ellos al colegio de Querétaro, donde se le recibió como donado y se le asignó por acompañante al procurador fray Francisco de Estévez enviado a Madrid y Roma. De ese viaje de cinco años Gonzalo regresó al colegio lleno de achaques y dolencias y fue para sus hermanos un modelo de pacien-

²² Hernando de Ojea, *Libro tercero de la Historia religiosa de la Provincia de México de la orden de Santo Domingo*, edición José Rubén Romero, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, Cap. 21, p. 194.

²³ Burgoa, *Palestra historial...*, cap. LXXVII, f. 257v.

²⁴ Torquemada, *De los veintitún libros...*, Lib. XVII, cap. XI; v. V, p. 350.

cia, humildad y devoción. El cronista nunca explica la razón por la cual no fue recibido como lego.²⁵

Entre los dominicos, Hernando de Ojea menciona al criollo Alonso de Zamora, hijo de fray Miguel de Zamora, fraile que ingresó a la orden después de enviudar; Alonso entró como donado al profesar su padre y después se volvió hermano lego, fue gran conocedor del zapoteco y el mexicano, y algunos años antes de morir se le dio el hábito blanco de los presbíteros.²⁶

Por su parte, Alonso Franco hace un panegírico de un indio donado adscrito a la enfermería del convento de Santo Domingo de México, lo llama fray Miguel (título excepcional entre los donados) y señala que fue enterrado en la sala capitular, igual que los frailes, quizás por su fama de santidad.²⁷ Pero sin duda el más notable de los donados hagiografiados por los cronistas dominicos fue el hermano fray Hernando Cortesero. Mercader y casado, con una juventud muy relajada, este andaluz había pasado a Nueva España, donde ingresó como hermano en la congregación de los hipólitos, con quienes se dedicó al cuidado de los enfermos en varios hospitales. A los 52 años decidió solicitar su entrada como donado en el convento dominico de Puebla. El cronista Alonso Franco le dedica doce capítulos de su obra y habla de él como un curandero milagroso y conocedor del futuro. Después de 28 años de servicio como donado, se le hizo lego de hábito blanco, y murió en 1609 a los 84 años.²⁸

Entre los carmelitas, un altísimo porcentaje de sus numerosos donados era de origen europeo y, a diferencia de las otras órdenes, debían permanecer dos años en el noviciado para poder hacer sus votos simples, es decir, revocables. Además, después de cinco años de servicio, podían optar por los votos perpetuos, aunque con ello no se

²⁵ Juan Domingo de Arricivita, *Crónica Seráfica y Apostólica del Colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro en Nueva España, dedicada al Santísimo Patriarca el señor San Joseph*, 2 vols., Ciudad de México, Imprenta de D. Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1792, cap. XXX, pp. 317-320.

²⁶ Los legos dominicos usaban un hábito blanco con capucha negra, distinto al de los sacerdotes. Ojea, *Libro tercero...*, cap. 28, pp. 218 y 221.

²⁷ Alonso Franco y Ortega, *Segunda parte de la Historia de la provincia de Santiago de México, Orden de predicadores en la Nueva España* [México, 1645], Ciudad de México, Imprenta del Museo Nacional, 1900, Lib. III, cap. XXI, pp. 495-497.

²⁸ Alonso Franco y Ortega, *Segunda parte de la Historia*, Lib. II, cap. VI-XVII, pp. 227-262. Esta fue sin duda la más extensa biografía de un donado que nos han dejado las crónicas mendicantes.

volvían miembros de la orden, y no se les denominaba frailes.²⁹ En la crónica de fray Agustín de la Madre de Dios se habla del donado limosnero Francisco de Jesús, humilde pastorcillo que, a pesar de su rudeza y candidez, expresaba con “bárbaro lenguaje” sentencias de gran sabiduría; por ello, los virreyes Montesclaros y Guadalcázar lo invitaban a palacio, apreciaban el trato de tan “humildito donado”.³⁰

Entre esos extremos (el noble preparado y el “rudo” donado), la mayor parte de los hermanos legos que aparecen en las crónicas eran hombres rústicos, de extracción humilde, muchos de ellos iletrados; sólo algunos tuvieron acceso a la cultura escrita y ciertas habilidades intelectuales. Ejemplo de ellos fue el lego dominico fray Juan de Sena, quien era un buen lector y servía a menudo de acólito en las misas; por sus dotes se le encargó acompañar a los prelados de la orden en sus viajes.³¹

Junto con la procedencia social, la segunda aportación que podemos extraer de las hagiografías es la de los trabajos encargados a los legos, los cuales se pueden sistematizar de la siguiente manera. Los más distinguidos estaban relacionados con el culto y las oraciones comunitarias a los que se dedicaban los sacristanes, campaneros, cuidadores de las lámparas, atrileros y acólitos; un segundo grupo muy numeroso tenía a su cargo la construcción y el buen funcionamiento de los conventos, en cuyos oficios estarían contemplados los arquitectos y sobrestantes, los porteros, enfermeros, roperos, refitoleros y hortelanos; estaban finalmente aquellos que se hacían cargo de los asuntos económicos: limosneros, administradores de haciendas y procuradores. A diferencia de los dos primeros sectores, cuya actividad se desarrollaba dentro de la clausura, los últimos estaban en continuo contacto con los peligros del mundo, tema que los cronistas se encargaron de resaltar, pues con ello reforzaban el tema de su probada virtud y su rechazo de las tentaciones.³²

²⁹ Manuel Ramos Medina, *El Carmelo Novohispano*, Ciudad de México, Centro de Estudios de Historia de México Carso, 2008, pp. 25 y 28.

³⁰ Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Santo Carmelo Mexicano. Minería de ejemplos y virtudes en la Historia de los carmelitas descalzos de la provincia de la Nueva España*, Edición de Manuel Ramos, Ciudad de México, Probusa/Universidad Iberoamericana, 1984, Lib. IV, cap. XXV, pp. 343-347.

³¹ Ojea, *Libro Tercero...*, cap. 22, p. 196.

³² Lavrin. “Lay Brothers...”, pp. 414-417. Esta autora hace referencia a los distintos trabajos realizados por los legos pero no los sistematiza a partir de sus espacios de actuación.

Para cada una de esas actividades, los cronistas ofrecían la narración de la vida de personajes que ejemplificaban el ideal que se esperaba de los hermanos encargados de tales oficios. Mantener limpia la sacristía y en buen estado los ornamentos para la celebración de misas, y fabricar las hostias era la función de los sacristanes. Fray Gerónimo de Mendieta pone como su modelo a fray Juan Osorio, quien había pasado en el séquito de Antonio de Mendoza y fue captado para la orden por fray Jacobo de Testera. Profesó en el convento de México como lego después de su noviciado, se dedicó al oficio de sacristán, aunque Mendieta reconoce que “tenía suficiencia para ser del coro”. Murió en 1581 entrado en años y dedicado sólo a la oración.³³

Por su parte, el cronista agustino fray Diego de Basalenque hace un panegírico del hermano andaluz fray Alonso de la Magdalena, sastre de oficio quien después de enviudar ingresó en la orden y sirvió veinticuatro años en la sacristía del templo de San Agustín de Valladolid. Este espacio era su “cueva” (como la de María Magdalena de la que había tomado su nombre), y desde ella tenía todo pulcro, aderezaba con flores y ornamentos los diversos altares fijos del templo y elaboraba con gran primor los efímeros. Muy cercano a su muerte, presencié los disturbios que asolaron a la provincia de San Nicolás entre 1629 y 1633 y fue un agente de paz y concordia entre las facciones que se disputaban el control. Lo sucedió en el oficio otro lego peninsular, fray Francisco de León, profeso en 1630 en Zacatecas (donde se dedicaba a la minería), nombrado sacristán de aquel convento, pasó a serlo también en San Luis Potosí y finalmente en Valladolid, donde murió en 1636.³⁴

A menudo, junto con el sacristán, y a su cuidado, estaban los campaneros encargados de llamar a las oraciones, tanto para la comunidad como para los fieles del barrio. Del sacristán dependían también aquellos que cuidaban de encender los cirios en el coro y el aceite de la lámpara que debía estar siempre encendida frente al “Santísimo”. En el coro, quizás también bajo las órdenes del sacristán, los atrileros se hacían cargo de los libros para el rezo del oficio divino.³⁵

³³ Mendieta, *Historia...*, Primera parte, Lib. V, cap. LIV; v. II, p. 431.

³⁴ Diego de Basalenque, *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán* [México, 1673], edición de Gerardo Sánchez, Morelia, Basal Editores, 1989, Lib. III, cap. I, pp. 425 y ss; Lib. III, cap. II, pp. 435 y ss.

³⁵ Marcela Corvera Poiré, “Estudio histórico de la familia de franciscanos descalzos en la provincia de San Diego de México. Siglos XVI-XIX”, Madrid, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense, 1995, tesis de doctorado en Historia, pp. 175 y ss.

Sin embargo, no fue el culto sagrado, sino las labores de construcción y manutención las que ocuparon el mayor número de estos hermanos. Entre ellos estaban los arquitectos (maestros de obras) y sobrestantes que se hacían cargo de las obras conventuales, siendo el caso más destacado el del carmelita fray Andrés de San Miguel. Este personaje profesó en Puebla como lego en 1598, y el resto de su vida encabezó la construcción de la mayor parte de los conventos de su orden en Nueva España, además de las obras del desagüe en la ciudad de México y varios acueductos y puentes. Murió en el convento de Salvatierra en 1644 cuando dirigía su obra.³⁶

Fuera de este caso excepcional, no son tan frecuentes las menciones a arquitectos y sobrestantes en las crónicas, a pesar de que debió ser muy común su participación, sobre todo de los segundos, en los trabajos de construcción y remodelación de los conventos. Los sobrestantes controlaban el trabajo de los obreros, el acopio y distribución de los materiales de construcción y los pagos que debían realizarse a lo largo del proceso. Una de las pocas referencias a este respecto es la de fray Francisco García, lego franciscano natural del reino de Galicia quien fue el primero en organizar el abasto de piedra para la construcción del convento de la capital en la cantera de los Remedios.³⁷ Sin embargo, al igual que el lego dominico fray Diego de Medellín, este hermano realizó dicha actividad entre otras muchas y no como un trabajo especializado.

En cambio, las crónicas abundan más en las vidas de aquellos que se ocupaban de la portería, espacio de comunicación del convento con el exterior y lugar en el que la orden podía practicar la caridad con los pobres, siendo el portero quien aportaba el rostro humano de tal actividad; por ello a veces se destaca el conocimiento que tenían de lenguas indígenas, como fray Cintos, pues debían interactuar con quienes constituían la mayor parte de la población; estos hermanos se encargaban también de cerrar la iglesia, pues tenían las llaves del templo y del convento. Burgoa llama a la portería “la oficina de mayor reputación”, pues en ella se trama la santidad y virtudes en lo

³⁶ Manuel Toussaint, “Fray Andrés de San Miguel, arquitecto de la Nueva España”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, UNAM, vol. IV, núm. 13, 1945, pp. 5-14. Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, Lib. IV, cap. XXXI-XXXII, pp. 360-367. Trae el relato de un naufragio en Las Bahamas que sucedió al hermano fray Andrés antes de profesar y que lo llevó a entrar al Carmelo, pero no llega a narrar su vida.

³⁷ Torquemada, *De los veintiún libros...*, Lib. XX, cap. LXXXI; v. VI, p. 403.

“más íntimo de las comunidades”, en alusión a la discreción que debían tener los porteros, ejemplo para propios y extraños, y guardianes de “las llaves del castillo de Sion”.³⁸

Mendieta pone como ejemplo de portero a fray García de Salvatierra, quien representó en su vida un verdadero modelo de virtudes franciscanas. Profeso en Extremadura, donde sirvió como portero en varios conventos, siempre viajó sin bienes y en absoluta pobreza. En Nueva España ejerció ese oficio en la portería del convento de Toluca, donde vivió mucho tiempo, hizo curaciones y a su muerte acudieron muchos a llevarse partes de su hábito como reliquia.³⁹

En el siglo XVIII, otro cronista franciscano, Isidro Félix de Espinosa, publicó la vida del hermano fray Antonio de los Ángeles Bustamante, un rico mercader y ganadero burgalés radicado en Querétaro, que ingresó en 1690 al servicio del recién fundado colegio de *Propaganda Fide*. Después de haber sido comisionado para solicitar limosnas en la ciudad, su superior le encargó la portería, aunque a menudo, dada su experiencia en el mundo, se le solicitaban sus servicios como contador y escribano. Espinosa resalta también en su libro la hermandad espiritual que unió al lego Bustamante con el afamado misionero fray Antonio Margil de Jesús, representando ambos dos formas de vida modélica entre los franciscanos. Uno de los rasgos esenciales de su oficio de portero era el ejercicio de la caridad con los pobres que llegaban al colegio en busca de alimento, actividad que quedó reflejada en el grabado que ilustra el libro de Espinosa. En él, el hermano aparece de pie con unas llaves a la cintura, una cruz recargada en la pared a su costado y una olla de sopa y una canasta de pan a sus pies. La imagen es un claro testimonio de lo que se esperaba de aquellos que desempeñaban el oficio de porteros.⁴⁰

El tercero de los oficios más reseñados por los cronistas fue el de los enfermeros que se ocupaban en la atención y cuidado de los religiosos aquejados por algún mal y de los moribundos; ellos se hacían cargo de suministrar las medicinas prescritas por los médicos, además de estar atentos cuando había necesidad de administrarles

³⁸ Burgoa, *Palestra historial...*, cap. LXXIX, f. 265v.

³⁹ Burgoa, *Palestra historial...*, Primera parte, Lib. V, cap. LVII; v. II, p. 445.

⁴⁰ Isidro Félix de Espinosa, *El Cherubín custodio de el árbol de la vida, la Santa Cruz de Querétaro. Vida del Ven. Siervo de Dios fray Antonio de los Ángeles Bustamante, Exemplarísimo portero de el colegio de la Santísima Cruz de los Milagros, Ciudad de México*, Joseph Bernardo de Hogal, 1731.

la extremaunción y amortajar a los difuntos. A veces los enfermeros hacían también las funciones de cirujanos, especialistas en hacer sangrías, sacar muelas, cortar miembros gangrenados y realizar curaciones extremas. A menudo los cirujanos eran también barberos y peluqueros, hacían la tonsura, un círculo de cabello cortado en la coronilla que diferenciaba a los frailes de los seglares.⁴¹ A diferencia de los médicos, que se graduaban por la universidad y cuya profesión se consideraba prestigiosa, el de los cirujanos era visto como un oficio menor. Es por ello que, mientras algunos médicos ingresaron en las órdenes religiosas y llegaron a ser frailes sacerdotes, los cirujanos casi siempre profesaron como hermanos legos.

Mendieta hizo mención de dos de ellos entre los franciscanos. Fray Juan de Unza, cirujano vasco que profesó como lego en el convento de México y estuvo adscrito a su enfermería. Cuando llegaron los alcantarinos se pasó a esa orden e intentó ir a Filipinas con ellos, pero murió en Acapulco en 1581. Fray Lucas de Almodóvar, notable enfermero que sirvió también en el convento grande de San Francisco de México; su fama de curandero corrió por toda la ciudad y personalidades como el virrey Mendoza, el doctor Alcázar y fray Alonso de la Veracruz recibieron de sus manos la salud.⁴² Igualmente franciscano, pero de la provincia de Santiago de Jalisco, fray Francisco Tabares era hijo de un médico portugués y fue un enfermero y profeso en el convento de Guadalajara; conocedor de farmacopea y cirugía, visitaba a enfermos fuera del convento, lo cual fue muy beneficioso para el prestigio de los frailes.⁴³

Entre los dominicos, Ojea menciona dos enfermeros: fray Juan de Paz pariente de varios dominicos ilustres y muy amigo del afamado médico Pedro López, no sólo cuidaba a los enfermos, incluso cocinaba para ellos. Antes de profesar en 1552, fue su maestro de novicios fray Cristóbal de la Cruz, a quien cuidó cuando era viejo y con lepra. El

⁴¹ A pesar de haber médicos y cirujanos entre los frailes, siempre era necesario contratar externos. Fray Francisco de Burgoa cuenta que el convento dominico de Oaxaca pagaba 300 pesos anuales a su médico y cien a su cirujano. *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América* (México, 1674), edición facsimilar de Elvira Quintero, México, UNAM/UAJJO/Conaculta, Gobierno del Estado de Oaxaca, Porrúa, 1997, cap. XXI, f. 96v.

⁴² Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción...*, Primera parte, Lib. V, caps. XLIX y LVI; v. II, pp. 411 y 442.

⁴³ Antonio Tello, *Libro Segundo de la Crónica Miscelánea en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Xalisco en el Nuevo Reino de la Galicia y Nueva Vizcaya*, Guadalajara, Imprenta La República Literaria, 1891, pp. 879-880.

otro, fray Antonio de la Magdalena, el “lego loco portugués”, se encargaba de la enfermería y de cocinar también para los enfermos. No iba al coro, pero al sonar maitines rezaba el rosario en la enfermería donde había un oratorio. Una vez, “estando en su frenesí” cuando cortaba carne, se rebanó un dedo porque le temblaba.⁴⁴

Entre los agustinos, fray Esteban García dedica tres capítulos de su crónica a la vida del hermano fray Pedro Hernández (m. 1615), natural de las montañas de Burgos, quien trabajó en la enfermería del convento de San Agustín de México durante 29 años, después de una larga carrera de servicio a los pobres en el hospital de Jesús. García señala que fray Pedro tuvo “singular conocimiento de las enfermedades” y creó incluso algunos medicamentos que seguían usando los boticarios de la capital. A su entierro acudieron muchos fieles, atraídos por su fama de santidad y deseosos de obtener una parte de sus hábitos como reliquia. Por ser tan destacado fue enterrado en el altar de santa Cecilia, un lugar importante del templo de San Agustín. García señala que una de las principales virtudes de fray Cristóbal fue la guarda de la clausura y sus escasas salidas del convento, enseñanza moral contra lo que debió ser una práctica común entre los religiosos.⁴⁵

Muy pocas veces las crónicas hablan del personal de servicio que ayudaba a los enfermeros en las labores más desagradables como vaciar orinales, limpiar excrementos, bañar a los enfermos, curar llagas, cambiar vendas, fregar pisos y llevar agua en cubos. Un caso de excepción es la vida del donado indio fray Miguel, que sirvió en la enfermería del convento de Santo Domingo de México durante veintiséis años hasta su muerte en 1645. Después de enviudar dos veces, este hombre náhuatl ingresó como donado en Izúcar y fue llevado a México, donde murió a los 80 años en olor de santidad después de una entrega total a tan desagradables actividades.⁴⁶ En todos los casos, enfermeros, ayudantes y cirujanos aparecían en las crónicas como modelos en el ejercicio de la caridad hacia el prójimo.

Un cuarto sector de los biografiados estaba relacionado con la compra de bastimentos y la preparación de los alimentos. En su ofi-

⁴⁴ Ojea, *Libro tercero...*, cap. 15 y 20, pp. 183 y ss, 192 y ss.

⁴⁵ Esteban García, *Libro Quinto. Crónica de la Provincia Agustiniense del Santísimo Nombre de Jesús de México* [escrita en 1675 e impresa en 1918], 2ª ed., Ciudad de México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1998, caps. XLVI-XLVIII, pp. 167-174.

⁴⁶ Franco, *Segunda parte de la Historia...*, Lib. III, cap. XXI, pp. 495-497.

cio eran llamados “refitoleros” (por hacerse cargo también del refectorio) y debían cuidar, además de las cocinas, el servicio de pan, agua y toallas de mano durante las comidas, acarrear la leña, encender el fogón, lavar la loza y en algunos conventos hacerse cargo del horno. Su cercanía a la fuente que abastecía de agua al convento los vinculaba también con los lavaderos de ropa situados en el patio de servicio.

El único lego agustino que mereció una hagiografía personal publicada, fray Cristóbal de Molina, era un cocinero toledano que ingresó al convento de Puebla en 1612 y que se dedicó a enseñar la doctrina cristiana a los esclavos africanos que trabajaban en la cocina. Su primer biógrafo, el cronista Esteban García, señala que “con tener oficiales y criados el convento en la cocina, él mismo ponía la comida, barría, fregaba platos y ollas, cargaba leña y la rajaba”.⁴⁷ García se encargó de resaltar su gran dadivosidad hacia los pobres y el reparto de pequeñas cruces en la ciudad, actividades que le valieron la reprimenda de su superior, la cual fue recibida con humildad. A pesar de su condición de lego, fray Cristóbal dejó unos papeles con breves meditaciones morales, “llenas de sabiduría”, sobre las virtudes cotidianas propias de los frailes y que el hermano practicaba (castidad, pobreza y obediencia). Su vida, reseñada primero por fray Esteban García y después por fray Nicolás Ponce de León, recuerda la del lego franciscano san Pascual Bailón.⁴⁸

Entre los carmelitas, Alonso de la Cruz menciona al hermano fray Juan de San José, cocinero en los conventos de Atlixco y de México y muy obediente y “celoso del buen olor de nuestra sagrada religión”.⁴⁹ Pero fueron sin duda los cronistas franciscanos los que pusieron mayor atención a este oficio. En la vida del lego fray Diego Sánchez (m. en 1610), Torquemada presenta varios datos útiles para reconstruir la vida cotidiana de los cocineros. El hermano, además de refitolero, cuidaba la huerta, por lo que nunca “ni en verano ni en invierno, faltaba verdura para el convento y los bienhechores”. Junto al manejo de los alimentos, era también función de este lego el con-

⁴⁷ Esteban García, *Libro Quinto*, cap. CXIV, p. 410.

⁴⁸ Fray Esteban García dedicó siete capítulos de su crónica inédita a la vida de fray Cristóbal. Caps. CXIV-CXX, pp. 408-428. La hagiografía de este lego que escribió fray Nicolás Ponce de León, publicada en 1686, se basó en buena medida en la crónica inédita de García y será tratada en su momento.

⁴⁹ De la Cruz, *Relación...*, fol. 36 v. Ver Maciel, *¿Historia o Relación?...*, p. 307.

trol de la cava, actividad que Torquemada dejó plasmada en el relato de una milagrosa multiplicación del vino en un periodo de escasez.⁵⁰

La hagiografía de fray Diego nos hace pensar en la vinculación de las cocinas con las huertas conventuales y, aunque no lo menciona el cronista, con los gallineros que proveían de huevo a la comunidad, cuyas aves se alimentaban de los desechos de frutas y verduras. Sin embargo, las abundantes alusiones a huertas conventuales que hace fray Antonio de Ciudad Real en la visita del comisario franciscano Alonso Ponce, nos hablan de una labor que debió ocupar a hermanos expertos y que no eran ciertamente los cocineros.⁵¹ Mayor trabajo aún debieron haber requerido las extensas huertas que poseían los conventos dominicos del sureste (Guatemala, San Cristóbal y Oaxaca) que, de acuerdo a las descripciones de Thomas Gage y de fray Francisco de Burgoa, además de numerosos árboles frutales y plantíos de legumbres, albergaban enormes estanques con peces y patos.⁵²

Modelo de hortelanos fue el riojano franciscano fray Hernando de Leiva, quien vivió mucho tiempo en el convento de Cuernavaca, no aprendió lengua de indios, ni trató gente, y aunque sabía leer y escribir y algo de latinidad, “era muy simple”. Toda su vida fue de oración, ayunos y el cuidado de la huerta conventual, en donde sembraba hortalizas para dar de comer a los pobres. Fue enterrado junto a la portería de la guardiana de Cuernavaca y, según fray Gerónimo de Mendieta, su figura “está pintada hasta hoy en sus muros.”⁵³

Salvo referencias marginales en la vida del agustino fray Cristóbal Molina de quien hablamos arriba, las crónicas casi no mencionan que una buena parte de los trabajos en cocinas, lavanderías, enfermerías, huertas, gallineros, letrinas y caballerizas (el 70% de los espacios conventuales) y las obras de construcción y remodelación eran realizados por esclavos y sirvientes, y la labor de los hermanos legos consistía sólo en organizarlos. De ahí las menciones a que barrían, trapeaban y realizaban los trabajos serviles como ejemplos excepcionales de su humildad. Los franciscanos, que, a diferencia de

⁵⁰ *Ibidem*, Lib. XX, caps. LXXX y LXXXIV; v. VI, pp. 413 y s.

⁵¹ Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, edición de Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras, 2 vols., Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1976, Serie de historiadores y cronistas de Indias, 6, *Passim*.

⁵² Gage, *El inglés americano...*, cap. XVIII, p. 309. Burgoa, *Geográfica descripción...*, cap. XXI, ff. 95v.-96v.

⁵³ Mendieta, *Historia...*, Primera parte, Lib. V, cap. L; v. II, pp. 415 y ss.

agustinos, mercedarios y dominicos, no debían tener esclavos, consagraban a los que tenían como donados. La crónica de fray Agustín de Vetancurt refiere el caso del hermano fray Juan Suárez de Silva, natural de Lisboa, profeso en el convento de Puebla en 1637 y enfermero que tenía como ayuda a un negrillo donado que, cuando se le antojaba jugar “a las barras” con los muchachos en la calle, se sentaba a esperarlo “por darle gusto”.⁵⁴

Otra singularidad de los franciscanos (calzados y descalzos) era que el manejo de sus bienes, capellanías y rentas lo llevaba un síndico seglar, generalmente un mercader. En cambio, en las otras órdenes, el trabajo de procuradores y administradores recaía a menudo en hermanos legos con habilidades negociadoras y administrativas. El dominico fray Juan Núñez de San Pablo fue un próspero mercader que dejó toda su fortuna a los pobres y profesó como hermano lego, aunque podía haber sido corista. Sirvió de procurador a su convento de Santo Domingo de México y después a su provincia, pues gracias a su experiencia supo siempre administrar bienes y tratar con autoridades sobre los diversos asuntos temporales. Cuando era viejo dejó todo y sirvió en la huerta.

Otro caso dominico notable fue el de fray Alberto de Garnica, quien había sido soldado en Italia y profesó como lego en el convento castellano de Valladolid, donde aprendió a leer y escribir. Al pasar a México en 1570 se le hizo administrador de varias haciendas que tenía el convento de Santo Domingo y del ingenio de azúcar de Cuahuiztla en las Amilpas. A pesar de no tener estudios formales, fray Alberto asombraba a todos con sus conocimientos de matemáticas, arquitectura, filosofía y teología.⁵⁵ Lo sucedió en el oficio de administrador del ingenio otro lego, fray Alonso Muñoz, nombrado como tal ante notario público para que en nombre del convento realizara compras y ventas de ganado, esclavos y enseres necesarios y representara a los frailes en pleitos ante los tribunales.⁵⁶ Por otro lado,

⁵⁴ Agustín de Vetancurt, *Teatro Mexicano*, edición facsimilar de la de México, 1698, Ciudad de México, Editorial Porrúa, 1982, *Menologio*, p. 112.

⁵⁵ Ojea, *Libro tercero...*, caps. 11 y 12, pp. 175-177. Debió estar generalizado también entre los agustinos el empleo de legos como administradores de trapiches o ingenios de azúcar. A diferencia de las haciendas cerealeras, que normalmente se arrendaban a particulares, los ingenios redituaban enormes ganancias, lo que explica la necesidad de su administración directa.

⁵⁶ Escribano titular Juan Pérez de Rivera. México, 23 de mayo de 1607; asunto: poder en causa propia. Archivo General de Notarías. Notaría 497; vol. 3358; fol. 250-1. El “poder”

gracias a sus contactos con los comerciantes, el lego introducía en los mercados urbanos los productos del trapiche.

Entre los carmelitas, el cronista fray Agustín de la Madre de Dios refiere a lo largo de cuatro capítulos los trabajos y virtudes del lego fray Arsenio de San Ildefonso, de origen muy humilde (pues era pastor), que pasó con los primeros frailes que llegaron a Nueva España a fundar la provincia de San Alberto; muy pronto le fue encargada la labor de procurador del convento matriz, cargo que ejerció durante más de cuarenta años. Según su biógrafo todo el mundo lo trataba con “respeto, reverencia y veneración” y era tan excelente negociador que con su afabilidad consiguió para la provincia cuantiosas donaciones testamentarias.⁵⁷

Pero de todos los trabajos encargados a los legos, fue el de limosnero el que recibió mayor atención de los cronistas de todas las órdenes. Entre los franciscanos calzados y descalzos se habla incluso de especializaciones, como lo deja ver fray Agustín de Vetancurt. Fray Pedro Vázquez de Vega, que como seglar había sido escribano público de la ciudad de México y “dos veces casado”, fue nombrado “limosnero de trigo” por la provincia del Santo Evangelio y los labradores le tenían gran aprecio. Lo mismo pasaba con el hermano gallego fray Hernando del Valle quien, además de “limosnero del trigo”, estaba encargado de cuidar el buen estado de los techos del convento de México para evitar filtraciones de agua. El mismo cronista informa que fray Francisco Montero, profeso del convento de Puebla, era “limosnero del pescado” y, “con su vida ejemplar, granjeo un bienhechor que dejó al convento unas pescaderías de importancia”, con cuyas rentas se construyó la sacristía y la escalera.⁵⁸

Algo similar sucedía en los colegios de *Propaganda Fide*, como el de Querétaro, donde fray Bartolomé de Jesús y Torres desempañaba el oficio de “limosnero de campo” y recorría enormes distancias, recolectaba el trigo y el maíz para el colegio; en sus correrías difundía devociones y enseñaba la doctrina cristiana a pesar de ser “un hombre sencillo y sin letras”.⁵⁹

Por su austeridad, pobreza y escasos recursos, las casas mayores de los descalzos franciscanos destinaban entre dos y tres legos para

Menciona un pleito sobre cierta venta de ganado vacuno en el que estuvo implicado el ingenio de azúcar de los dominicos. Agradezco a María Fernanda Mora el haberme facilitado este interesante documento.

⁵⁷ Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, Lib. IV, caps. XXVI-XXIX, pp. 347-360.

⁵⁸ Vetancurt, *Teatro Mexicano...*, *Menologio*, pp. 84, 89 y 100.

⁵⁹ Juan Domingo de Arricivita, *Crónica Seráfica...*, cap. XXIX, pp. 312 y ss.

solicitar limosnas, y uno se encargaba de ello en las casas más pequeñas.⁶⁰ Fue quizás ésta la razón por la que su cronista, fray Balthasar de Medina, puso un especial interés en resaltar la labor de los limosneros al reseñar la vida de dos religiosos ejemplares: uno, fray Juan Lozano o de la Asunción, quien durante más de cuarenta años, lunes y viernes, llegaba desde el convento de Churubusco a la ciudad de México a solicitar limosnas de puerta en puerta, mientras el resto de la semana recorría Coyoacán y sus alrededores en busca de bastimentos para los frailes, además de servir en la huerta; el otro, fray Juan Pobre, era un sastre peninsular que al enviudar entró a la orden y se dedicó a pedir limosnas desde el convento de San Antonio de Querétaro.⁶¹

El oficio de limosnero entre los franciscanos recibió uno de los más exaltados elogios a partir de la difusión de la vida del hermano gallego fray Sebastián de Aparicio y del gran impulso que tuvo su proceso de beatificación a lo largo de los dos últimos siglos virreinales. Su primer biógrafo, fray Juan de Torquemada, publicó en 1602 la que sería la narración canónica de su vida retomada por sus sucesivos hagiógrafos.⁶² En esta obra impresa, pero hoy en día de difícil consulta, se mencionan sus años de emigrado en la Nueva España, donde desempeñó los oficios de carretonero y peón agrícola y sus sucesivos matrimonios con doncellas muy jóvenes, con el único afán de protegerlas, aunque ambas fallecieron después de casadas.⁶³ Viudo y con una cierta fortuna,

⁶⁰ Estado de la Santa Provincia de San Diego de México (año 1797). Archivo General de Indias (en adelante AGI), Audiencia de México, 2739. Publicado por Marcela Corvera Poiré, *Estudio histórico...*, Apéndice V, pp. 321-338.

⁶¹ Balthasar de Medina, *Crónica de la Santa Provincia de San Diego de México* [México, 1682], Introducción de Fernando B. Sandoval, Ciudad de México: Academia Literaria, 1977, Lib. II, cap. VI, ff. 60-62 y Lib. IV, cap. XXVI, ff. 207-208.

⁶² Juan de Torquemada, *Vida y milagros del santo confesor de Cristo, fray Sebastián de Aparicio, fraile lego de la orden del seráfico padre San Francisco de la provincia del Santo Evangelio*, Ciudad de México, Diego López Dávalos, 1602. El texto fue dado a conocer por primera vez por Francisco Morales Valerio, "La biografía del beato Sebastián de Aparicio por fray Juan de Torquemada. Notas sobre la formación de un texto", *Camino a la santidad, siglos XVI-XX*. Ciudad de México, Centro de Estudios de Historia de México/Conzumex, 2002, pp. 139-159. Otras hagiografías promovidas como parte del proceso de beatificación fueron: Diego de Leyba, *Virtudes y Milagros en Vida y muerte del Venerable padre fray Sebastián de Aparicio*, Sevilla, Lucas Martín de Hermosilla, 1687; Isidro de San Miguel, *Parayso cultivado de la más sencilla prudencia... vida del venerable siervo de Dios... fray Sebastián de Aparicio*, Nápoles, Ivan Vernunccio, 1695; y Joseph Manuel Rodríguez, *Vida prodigiosa del siervo de Dios fray Sebastián de Aparicio*, Ciudad de México, Imprenta de Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1769.

⁶³ Montserrat A. Báez Hernández, "No bastaba a tanto héroe un solo mundo: Sebastián de Aparicio, un santo de Gudiña para la Angelópolis", en *Con la casa a cuestas. Migración y patrimonio cultural en el mundo hispánico*, Sevilla, BUAP/Universidad Pablo de Olavide, 2020.

Sebastián decidió a los 70 años dejar todos sus bienes a las monjas de Santa Clara de la capital y profesar en México como fraile lego en 1575. A sus primeros trabajos en la huerta conventual siguieron sus correrías en busca de limosnas para el convento de México y después para el de Puebla, espacio en el que sirvió el resto de su vida. Acompañado de su carreta y sus bueyes, Sebastián recorrió tanto las zonas aledañas a Puebla como los lejanos territorios norteros en busca de limosnas para su convento. A su muerte, en 1600, ya tenía fama de santo y su cadáver incorrupto comenzó a ser objeto de una profusa devoción popular desde que se abrió su proceso de beatificación en 1625.⁶⁴

La recolección de limosnas fue también muy importante para las otras órdenes y, además de las crónicas franciscanas, la mencionan las carmelitas, las dominicas y las mercedarias. En la *Relación* inédita del carmelita fray Alonso de la Cruz, se señala la actuación del hermano fray Alberto de los Ángeles, profeso en el convento de Puebla y dedicado a pedir limosnas; su fama de santo se extendió tanto que, “cuando no iba a tiempo por la limosna del maíz y trigo” los mismos hacendados “se la juntaban y guardaban con gran devoción hasta que el hermano iba por ella o enviaba quien la trajese”. Para el cronista, las dificultades y distracciones a las que se enfrentaban los limosneros no eran muy propicias para aventajar en el camino de la virtud, siendo más adecuado para ello el encierro conventual; pero en fray Alberto fue su trabajo el que lo hizo “más fervoroso y dado a la oración y mortificación”, virtudes que le acarrearón su fama de santo. Como este tipo de relatos tenía una finalidad moralizante y propagandística, la *Relación* insistía en que fray Alberto realizó “muchos milagros en las casas y los campos de quienes le daban limosnas”.⁶⁵ Entre los dominicos, el cronista Hernando de Ojea menciona a fray Benito Valverde, hermano lego que pedía limosnas para el recogimiento y santuario de la Piedad y al que los fieles solicitaban bendiciones a cambio de las limosnas pues, aunque era lego, sabía muchas oraciones en latín.⁶⁶

El caso mercedario más notable en este rubro fue el del lego limosnero fray Sebastián Márquez, mencionado por el cronista fray Fran-

⁶⁴ Finalmente, después de un largo proceso en la curia romana, Aparicio fue beatificado en 1789. Montserrat A. Báez Hernández, “De los despojos corporales a la reliquia y su imagen: el caso angelopolitano del beato Sebastián de Aparicio”, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, Tesis de Maestría en Historia del Arte.

⁶⁵ De la Cruz, *Relacion...*, ff. 30v.-32v. Ver en Maciel, *¿Historia o relación?...*, pp. 292 y ss.

⁶⁶ Hernando de Ojea, *Libro tercero...*, 2007, cap. 19, p. 191.

cisco de Pareja. Este hermano ingresó a la orden cerca de sus cuarenta años en 1613, después de trabajar como arriero, por lo que al comendador del convento de Puebla “le pareció conveniente nombrarlo por demandante y limosnero del campo”. Para ello se le señalaron las rutas “cordilleras” en las que debía recolectar “semillas de trigo, maíz, frijol y demás legumbres”, así como borregos y marranos, muy abundantes en el obispado de Puebla. Sirvió quince años en ese ministerio y, después de solicitar a su superior su retiro para vivir en oración, murió entrado en años, y a sus exequias acudió un “concurso grande de gente”.⁶⁷

Al igual que otros legos mencionados por Pareja (como Blas Jabyo, Simón de los Reyes), una de las principales actividades que tenían esos hermanos en la orden de la Merced era el solicitar limosnas para la redención de cautivos que habían sido capturados por los piratas tunecinos y marroquíes en el Mediterráneo. Ésta fue la principal razón por la que los mercedarios habían pasado a América y por la que el rey tanto los favoreció.

Los agustinos no le dieron mucha atención a este oficio en sus crónicas del siglo XVII, aunque dos de sus hermanos se distinguieron en la recolección de limosnas para el culto del Santo Cristo de Chalma, que se veneraba en una cueva cercana a los conventos que la orden tenía en Ocuila y Malinalco. Incluso la vida de ambos fue dada a conocer por alguien ajeno a la orden, el jesuita Francisco de Florencia, quien habló extensamente de ellos en un impreso sobre el santuario publicado en 1688.⁶⁸ En dicha obra se narra que en 1623 se estableció como ermitaño en la cueva el arriero mestizo Bartolomé de Torres, quien, después de un asalto de bandoleros en el que estuvo a punto de perder la vida, decidió servir a los fieles que llegaban a venerar al Santo Cristo de Chalma. La afluencia de enfermos y suplicantes a la cueva, atraídos por su fama de taumaturgo y por la imagen “milagrosa”, llamó la atención de los religiosos del convento de Malinalco cuyo prior, fray Juan de Grijalva, le impuso el hábito de lego de la orden en 1629, permitiéndole continuar ejerciendo sus actividades.

El hermano tomó el nombre de fray Bartolomé de Jesús María y algún tiempo después recibió como donado a un muchacho de ocho

⁶⁷ Francisco de Pareja, *Crónica de la provincia de la Visitación de Nuestra Señora de la Merced, redención de cautivos de la Nueva España* [1688], 2 v., Ciudad de México, Imprenta de J.R. Barbedillo, 1883, Estado Cuarto, cap. XXXII: v. II, pp. 292 y ss.

⁶⁸ Francisco de Florencia, *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas en el Reino de la Nueva España*, Cádiz, 1689, pp. 94 y ss.

años, también mestizo, entregado por sus padres al servicio de la ermita; este discípulo, que recibiría el nombre de fray Juan de San José, también sería consagrado como lego por los agustinos. Ambos hermanos se dedicaron a recolectar limosnas en pueblos y ciudades para mejorar las condiciones de la cueva donde la imagen se veneraba, al tiempo que expandían la fama de la imagen generando también muy posiblemente su mítica leyenda. Cuando murió fray Bartolomé, en 1658, fue enterrado a los pies del Cristo que había convertido a Chalma en uno de los centros de peregrinación más importantes de Nueva España.

La situación de los dos ermitaños de Chalma constituía un “caso de excepción” dentro de la orden agustina. No vivían en comunidad, ni tenían obligaciones religiosas de ningún tipo; tan sólo el hábito que portaban los distinguía como frailes. Por varios testimonios sabemos que cuando visitaban la ciudad de México no se hospedaban en el convento de San Agustín sino en la casa del cerero Francisco Antonio de Loaysa, gran amigo de los ermitaños que llegaban a la ciudad a arreglar algún asunto. La estancia en el santuario dio a fray Bartolomé y a fray Juan una gran autonomía, libres de los controles eclesiásticos y de las acusaciones de herejía. Al estar “institucionalizados” esos legos ermitaños tenían muchos privilegios, hasta que en 1680 el poderoso agustino fray Diego Velásquez de la Cadena convirtió a Chalma en una pieza clave de sus manejos políticos.

Ese año el provincial Juan Ponce, un incondicional de fray Diego, mandó retirar al hermano fray Juan de San José del santuario y le quitó su estatuto de excepción obligándolo a vivir en el convento grande de México, alegando que no había hecho el noviciado. En 1683, Velásquez de la Cadena, ya como provincial, le ordenó regresar a Chalma para que realizara el traslado de la imagen desde la cueva a una suntuosa iglesia construida por él, usufructuando la fama de santidad que el ermitaño ya tenía. Fray Diego concluía por esas fechas la construcción de un convento y casa de recolección anexos al templo de Chalma y convertía ese reducto de ermitaños autónomos en una comunidad de frailes asimilada y controlada por la provincia agustina.⁶⁹

Estos no fueron los únicos ejemplos que tenemos de legos limosneros promotores de santuarios. El cronista fray Joseph de Arlegui dio

⁶⁹ En 1684 un escribano público era llevado a Chalma por fray Diego para que diera fe de las obras que él había realizado, y su testimonio certificado fue enviado al Consejo de Indias. Testimonios del 8 de enero y 6 de marzo de 1684 por el escribano público José del Castillo. AGI, Audiencia de México, v. 708.

varias noticias sobre fray Juan de Angulo, quien se dedicó a expandir el culto a una imagen de san Antonio venerada en el templo de San Francisco en Zacatecas. Este hermano, muerto en 1647, había sido un rico minero en Sombrerete y su devoción a san Antonio de Padua lo llevó a profesar en la orden y a construirle una capilla en el convento zacatecano. Por medio de su imagen, y del aceite utilizado en la lámpara que la iluminaba, el venerable fraile había conseguido varias curaciones, por lo que a su muerte dicha capilla recibía la visita de numerosos fieles. Esta promoción fue continuada por otro lego, fray Joseph de Mendoza, quien recorría las villas de los alrededores pidiendo limosnas con una escultura de san Antonio, copia de la que se tenía en Zacatecas. En Fresnillo, los vecinos de la villa se apropiaron de esta imagen “peregrina” y la depositaron en su parroquia, convirtiéndola en un centro de culto.⁷⁰

Salvo aquellos que realizaban trabajos especializados, como los arquitectos, enfermeros, cirujanos, cocineros, carpinteros, administradores, limosneros y procuradores, la mayor parte de los hermanos se encargaron de varias actividades a lo largo de su vida, según las necesidades de los conventos. Torquemada menciona a fray Francisco Sánchez, quien había sido enviado a Puebla como cocinero, también se desempeñó como “ropero”, cortando y cosiendo hábitos para los frailes.⁷¹ Las crónicas dominicas son las que más abundan en ejemplos de este tipo. Fray Francisco de Burgoa hace una larga descripción de los trabajos del hermano genovés fray Vicente Xifreo, que fue portero, cocinero y sacristán, y en varios conventos de Oaxaca se le encargó de cuidar “todas las oficinas”, además de tener trato con los indios, pues aprendió zapoteco.⁷² Fray Juan de Montúfar, sobrino del arzobispo de México, fue hortelano, portero, cocinero y aprendió “en la escuela de la obediencia y amor a su estado todos los oficios de carpintero, albañil, herrero y cañero con los de las demás oficinas”.⁷³

Fray Hernando de Ojea, por su parte, menciona que fray Diego de Medellín, lego dominico natural de Extremadura, tenía buen entendimiento, sabía leer y escribir y tocaba la vihuela, cantaba y danzaba bien y era muy habilidoso con las manos. Igual trabajaba en la huerta que en la enfermería y catorce años se dedicó a tañer las campanas

⁷⁰ Joseph Arlegui, *Crónica de la provincia de Nuestro Seráfico Padre San Francisco de Zacatecas* [México, 1737], México, Ignacio Cumplido, 1851, Parte II, cap. XIV, pp. 333 y ss.

⁷¹ Torquemada, *De los veintitún libros...*, Lib. XX, cap. LXXX; v. VI, pp. 401-402.

⁷² Burgoa, *Palestra historial...*, cap. LXXIX, ff. 263v.-267v.

⁷³ Burgoa, *Palestra historial...*, cap. LXXVII, f. 259v.

para llamar a la oración; incluso participó como obrero y sobrestante en las obras del convento de Santo Domingo de México. Cuando lo jubilaron de los trabajos pesados, se dedicó a reencuadernar los libros de la biblioteca (cuyas pastas de cuero estaban raídas por los ratones), labor que desempeñó hasta su muerte, en 1605.⁷⁴

El mismo cronista reseña la vida de otro dominico, fray Pedro Martínez, quien servía en el convento de Puebla de sacristán, portero y cocinero, pero era muy distraído y “guisaba mal, no acertaba a dar recaudo con puntualidad, perdía las llaves de la portería”, y por ello lo mandaron de limosnero. Dice el cronista fray Hernando de Ojea:

Sucedíóle muchas veces que yendo por indios a los lugares comarcanos, cuatro y cinco leguas de allí para que trabajasen en la obra de su convento, al tiempo de traerlos se bajaba de la mula en que iba, la cual cargaba de la ropa de los pobres indios, y si algunos de ellos venían enfermos o cansados, los hacía también subir en ella para sobrellevar su trabajo [...]. De suerte que si salía del convento a caballo, no era tanto para servirse de la cabalgadura, cuanto para socorrer con ella a los necesitados que encontraba.

En 1589 pasó a las Filipinas, donde murió.⁷⁵

En la vida de este hermano lego se hace una de las pocas menciones a la presencia de caballos y mulas en los grandes conventos urbanos. De su cuidado, manutención y limpieza debieron también hacerse cargo los sirvientes y esclavos, siempre bajo el mando de uno de los hermanos. Del uso de cabalgaduras entre los religiosos de todas las órdenes se quejaban constantemente reformadores y autoridades, lo que hace pensar que todos los conventos urbanos debieron tener un espacio relativamente grande para sus caballerizas, cercano a las letrinas. El trabajo en ellas se volvía aún más intenso cuando llegaba el tiempo del capítulo provincial, cada tres años, pues los priores, guardianes y comendadores de todas las casas estaban obligados a acudir al convento matriz, y lo hacían en sus mulas y caballos.

Esteban García señala además que al capítulo de San Agustín de la capital llegaban los priores acompañados de algunos caciques de sus pueblos, quienes también venían montados en sus cabalgaduras. El cronista se quejaba de los grandes gastos que debía hacer el convento para

⁷⁴ Ojea, *Libro tercero...*, cap. 25, pp. 203 y ss.

⁷⁵ Ojea, *Libro tercero...*, cap. 6, pp. 154 y ss.

dar hospedaje y comida a los priores y a su comitiva, pero no alude al enorme trabajo que implicaba para legos, donados y gente de servicio tal afluencia de personas y animales en los claustros, durante una o dos semanas que duraba la asamblea capitular.⁷⁶

Estas múltiples tareas eran realizadas por esos hermanos pluriempleados que constituían la mayor parte de los legos y donados anónimos en las órdenes mendicantes. A diferencia de los modelos presentados en las crónicas, en los que campeaban humildad, desapego, caridad, obediencia y clausura (esta última exceptuada para los limosneros y procuradores), la vida de la mayoría de los legos y donados no debió estar tan apegada a ese ideal.

Los legos y donados anónimos que no respondían al modelo

Asunción Lavrin asegura que las crónicas franciscanas fueron las que mayor número de ejemplos de legos contienen. San Francisco nunca profesó como sacerdote, y la pobreza y humildad que la orden postulaba como virtudes fundamentales estaban muy bien representadas en ellos. Esto está fuera de duda, aunque es un hecho que están presentes en toda la literatura mendicante: la *Historia* del dominico fray Agustín Dávila Padilla menciona a seis legos y un donado y su continuadora; la de fray Hernando de Ojea trae la relación de las vidas de trece legos y un donado. El cronista dominico de Oaxaca fray Francisco de Burgoa aporta extensas noticias de cinco hermanos y menciona brevemente a tres más y a dos donados. Entre los carmelitas descalzos, la *Relación* de fray Alonso de la Cruz (que hace un recuento del pasado de la orden carmelita en la Nueva España entre 1585 y 1632), refiere la vida de una docena de hermanos que ayudaron a la fundación y desarrollo de la provincia; y la crónica de fray Agustín de la Madre de Dios trae las vidas de cuatro legos y un donado ingresados al Carmelo.

Frente a estas crónicas que les daban mucha importancia, la de los mercedarios (obra fray Francisco de Pareja) sólo menciona a tres legos sobresalientes; y las de los agustinos (fray Diego de Basalenque y fray Esteban García), a cuatro; uno de ellos, fray Cristóbal de Molina, el lego poblano de quien se habló páginas atrás, mereció como vimos una voluminosa biografía de fray Nicolás Ponce de León, editada en Puebla

⁷⁶ Esteban García, *Libro Quinto...*, cap. LXXXIII, p. 294.

en 1686. Eso reforzaría el hecho de que mercedarios y agustinos eran órdenes elitistas, más preocupadas por mostrar las virtudes de sus sacerdotes maestros y prelados que por mencionar a sus miserables legos. Es por demás significativo que las dos únicas biografías extensas de legos que fueron publicadas en el periodo virreinal, la del agustino fray Cristóbal de Molina y la del franciscano fray Antonio de los Ángeles Bustamante, fueran las de un cocinero y un portero, quienes cumplieron fielmente sus oficios y, al mismo tiempo, vivieron como verdaderos frailes entregados a la oración y el ascetismo. Ambos pertenecían a congregaciones que necesitaban modelos de "santidad" para mostrarlas tanto a sus propios hermanos profesos como a las otras órdenes.⁷⁷

A pesar de las diferencias en el tratamiento de este tipo de religiosos en las diversas crónicas, es apabullante la presencia de ellos en todas las provincias mendicantes. Cuando algún fraile (en especial franciscano) formaba parte de los séquitos de virreyes y arzobispos era común que pasara con un "hermano" como "compañero".⁷⁸ En 1611 Sebastián Vizcaíno llevó en su embajada a Japón a varios franciscanos descalzos entre los que iban por lo menos tres legos.⁷⁹ En julio de 1683 el Marqués de la Laguna eligió a fray Juan de la Concepción, "un donado de San Francisco que el virrey trajo de España", como padrino de bautizo de su primogénito.⁸⁰

Salvo con los agustinos y los mercedarios, el resto de las órdenes mendicantes registraron a estos hermanos entre sus primeros contingentes misioneros. Ya mencionamos los trabajos atribuidos a los legos

⁷⁷ Nicolás Ponce de León, *Historia de la singular vida del Venerable hermano fray Cristóbal de Molina*, Puebla, Diego Fernández de León, 1686. Isidro Félix de Espinosa, *El Cherubín custodio de el árbol de la vida, la Santa Cruz de Querétaro. Vida del Ven, Siervo de Dios fray Antonio de los Ángeles Bustamante*, Ciudad de México, Joseph Bernardo de Hogal, 1731. Ambos textos son estudiados por Lavrín, "Lay brothers...", pp. 428-436.

⁷⁸ En el siglo xvii tenemos los ejemplos de los virreyes Montesclaros, Salvatierra y Villena que trajeron franciscanos como confesores acompañados por sus "compañeros". En el xviii el arzobispo Manuel Rubio y Salinas trajo en su séquito a los franciscanos descalzos fray José de Santa Bárbara y al lego fray Juan de la Concepción del Moral. María Teresa Álvarez Icaza, *Trabajar y velar. Reformismo en el arzobispado de México durante la prelación de Manuel Rubio y Salinas (1748-1765)*, n. 100 (en prensa).

⁷⁹ *Una Relación de Japón de 1614 sobre el viaje de Sebastián Vizcaíno*, edición de Birgit Tremml-Werner y Emilio Sola. Colección: Archivos Pacífico, Clásicos mínimos, 2013, www.archivodelafrontera.com. En la primera página se mencionan entre los pasajeros a un fray Pedro y a dos frailes Juanes. A diferencia de los otros religiosos que se inscribieron con sus apellidos y referencias, a éstos sólo se les llama por su nombre de pila, sin ningún otro dato.

⁸⁰ Juan Antonio de Rivera, *Diario curioso y exacto*, 3 v., México, Vargas Rea, 1953, v. I, p. 28.

Palos y Córdoba, llegados en 1524 con los doce apostólicos franciscanos. Entre los primeros dominicos vino el lego fray Bartolomé de Calzadilla y, recién arribados en 1526, fray Domingo de Betanzos dio el hábito a dos hermanos, uno de ellos, el lego fray Domingo de Santo Domingo.⁸¹ Los fundadores carmelitas que vinieron a Nueva España en 1585 traían tres legos y, aunque dos de ellos regresaron a España, el tercero, fray Arsenio de San Ildefonso, fue uno de los más virtuosos y destacados frailes de esa primera etapa.⁸² Las vidas de algunos de estos peninsulares fueron las que reseñaron las crónicas religiosas que hablaron sobre todo de los orígenes de las provincias en el siglo xvi. Pero esa realidad comenzó a cambiar entre finales de esa centuria y principios de la siguiente, etapa en la que aumentó el ingreso de legos españoles adultos, criollos y mestizos en las provincias. De hecho, en ese periodo dejaron de pasar “hermanos” entre los numerosos religiosos enviados a América o a Filipinas, tanto a misiones como a cubrir las necesidades de la alternativa. Sin embargo, a partir de mediados del siglo xvii (sobre todo, entre los franciscanos), se volvió frecuente de nuevo la presencia de dos o tres de esos hermanos en las expediciones. En los siglos xviii y xix la mayor parte de ellos pasaron como personal de servicio para los colegios de *Propaganda Fide*.⁸³

Frente a esta situación, es notable que la gran mayoría de los legos o donados peninsulares que son mencionados con frecuencia en las crónicas, llevaban varios años de residencia en América cuando profesaron en los conventos novohispanos. Algunos de ellos habían estado casados, como el agustino fray Alonso de la Magdalena, el donado dominico indio fray Miguel y varios legos franciscanos.⁸⁴

⁸¹ Daniel Ulloa, *Los predicadores divididos. Los dominicos en Nueva España, siglo xvi*, Ciudad de México, El Colegio de México, 1977, pp. 93 y 97. Calzadilla murió a los pocos meses de haber llegado, debido a los excesivos trabajos de la fundación del primer convento dominico. Dávila Padilla, *Historia...*, Lib. I, cap. XXXIV, p. 104.

⁸² Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, Lib. I, cap. VI, pp. 18 y ss.

⁸³ Pedro Borges, *El envío de misioneros a América durante la época española*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1977, pp. 507-535. Borges contabilizó un total de 82 legos franciscanos en los envíos de personal a América en el siglo xvii, 185 que lo hicieron en el xviii y 69 en el xix. En las otras órdenes mendicantes (salvo los capuchinos enviados a Sudamérica) no se registró el paso de ninguno (ver el cuadro de la p. 539).

⁸⁴ Estos fueron: fray Alonso Sánchez (padre de las cinco jóvenes fundadoras del primer monasterio de clarisas en México); fray Francisco Jiménez (ingresado a la orden para hacer penitencia por haber matado en defensa propia al agresor de su hijo); fray Alonso Miranda (natural de Flandes, llegado a México como capitán de la provincia de Campeche); y el mencionado Pedro Vázquez (escribano a cuya profesión religiosa asistió el virrey don Martín Enriquez). Sobre Alonso Sánchez y Alonso Miranda, ver Morales

Pero es notable también que, a diferencia de lo que pasaba en el siglo xvi, un elevado porcentaje de los ingresados como legos eran jóvenes solteros, entre 16 a 24 años, y, por los datos de su profesión, varios de ellos no sabían escribir.⁸⁵ Esto sin embargo debió ser excepcional, dada su cercanía con ambientes donde la alfabetización estaba generalizada. A principios del siglo xviii un hermano lego daba instrucción de doctrina y primeras letras a niños indígenas en Tlatelolco, algo que no debió ser un caso aislado; si había este interés por alfabetizar a los hijos de la nobleza nativa, es probable que hubiera disposición para dar preparación elemental a los propios frailes.⁸⁶

Por otro lado, con el aumento de religiosos en los grandes conventos urbanos, creció también la urgencia de tener un mayor número de hermanos con preparación encargados de la organización logística y de las necesidades que ésta traía consigo. Su presencia se hacía notable no sólo en los ámbitos urbanos, también es significativo que en los conventos rurales de las órdenes que tenían administración de indios, a lo menos había un lego entre los cuatro o cinco frailes que los habitaban. En Alcozauhcan el visitador episcopal Nicasio Rubio encontró que ningún religioso sabía mixteco y, para predicar y confesar, utilizaban un intérprete nativo al cual le había dado el hábito de lego.⁸⁷ Al igual que pasaba con los vicarios de lengua en el clero secular, con el desconocimiento de los curas del idioma que hablaban sus feligreses surgió la necesidad de ingresar a hablantes nativos en los niveles clericales más bajos.

Por otro lado, con el crecimiento de las provincias con personal criollo, cuya pretensión era, en la mayor parte de los casos, hacer carrera en el sacerdocio, se incrementó el ingreso de legos y donados que pertenecían a las castas. Esto fue especialmente notable entre los frailes hospitalarios dada la falta de vocaciones para desempeñar la poco atractiva labor de cuidar a enfermos y moribundos. Solange Al-

Valerio, "Los hermanos laicos...", pp. 439 y 463. La vida de Francisco Jiménez en Torquemada, *De los veintiún libros...*, Lib. XX, cap. LXXXIII; v. VI, pp. 410-411. La referencia a Pedro Vázquez, en Vetancurt, *Teatro Mexicano, Menologio*, p. 89.

⁸⁵ Morales Valerio, "Los hermanos laicos...", p. 463 señala que cerca del 30% de los legos profesos en la provincia del Santo Evangelio eran jóvenes.

⁸⁶ Visita y vista de ojos del oidor don Juan Manuel de Oliván y Rebolledo al colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, 17 de enero de 1728, en Fernando Ocaranza, *El Imperial colegio de indios de Santa Cruz de Santiago Tlatelolco*, México [spi], 1934, p. 17.

⁸⁷ AGI, Sección México 348, publicada por José□ Antonio Calderón Quijano, "Una visita de doctrinas en la diócesis de Puebla. 1653", *Anuario de estudios americanos*, Sevilla, núm. 11, 1945, pp. 785-806.

berro, en un excepcional trabajo sobre los hermanos de San Juan de Dios, encontró no sólo la presencia de cuantiosos legos entre sus filas (frente a un reducido número de sacerdotes), sino que, además, la mayoría de ellos eran mestizos.⁸⁸

En contraste con la actitud más abierta hacia el ingreso de personal no “español” que tuvieron las autoridades criollas en la mayor parte de las órdenes en este aspecto (nacida de la convivencia con una sociedad urbana muy mestizada), la Corona y los frailes peninsulares mostraron una abierta oposición al ingreso de personas de las “castas”, salvo como donados. Algunos legos mestizos y mulatos entraban a menudo por recomendación o porque habían pagado con varias varas de tela su ingreso, situación que denunciaba, azorado, el agustino fray Pedro Morilla en 1685.⁸⁹ Una real cédula de 1669 prohibió que los agustinos aceptaran la profesión de individuos que pertenecieran a las castas y, en 1675, el visitador fray Antonio de Herrera expulsó indignado del convento de México a siete novicios por ser mulatos y mestizos.⁹⁰

Los franciscanos debieron ser oficialmente más permisivos a este respecto como lo muestra el caso del donado fray Juan Escobar, encargado de la cocina del convento de San Francisco de Puebla e hijo “ilegítimo” de la mestiza tlaxcalteca María Escobar, conocida en el pueblo como “María la carpintera”; en 1681, fray Juan dejó de ser donado y fue aceptado como novicio de ese convento al que ingresó como lego, pues el provincial fray Bernabé de Vergara le otorgó la “dispensa de ilegitimidad” para poder profesar.⁹¹ En el *Menologio* de fray Agustín de Vetancurt se alude a fray Juan de Santa María, donado al convento de San Francisco de México por una señora española; este esclavo negro sirvió a la comunidad como sacristán y organista y después de años de servicio se le dio la profesión de hermano a petición de todos los legos del convento.⁹²

⁸⁸ Según el censo levantado por Revillagigedo en 1790, había en el convento matriz de los juaninos en la ciudad de México cinco sacerdotes, ocho novicios, 23 legos, dos donados y 15 sirvientes. Ver Solange Alberro, *Apuntes para la historia de la orden hospitalaria de San Juan de Dios en La Nueva España-México, 1604-2004*, Ciudad de México, El Colegio de México/Orden Hospitalaria de San Juan de Dios, 2005, pp. 83 y 247.

⁸⁹ Carta de fray Pedro Murilla a fray Joseph Sicardo. Ciudad de México, 3 de julio de 1685. AGI, Audiencia de México, 316.

⁹⁰ Carta de fray Antonio de Herrera al Consejo, México, 18 de noviembre de 1675. AGI, Audiencia de México, 316.

⁹¹ Morales Valerio, “Los hermanos laicos...”, p. 465.

⁹² Vetancurt, *Teatro Mexicano, Menologio*, p. 57.

Frente a estos hermanos mestizos y africanos, modelos de virtudes cristianas, están otros cuyas vidas son una muestra de la diversidad de sus condiciones personales. Aunque marginados de la toma de decisiones, hubo algunos hermanos legos que tuvieron fuerte injerencia en asuntos de gobierno y administración de bienes. Una de las quejas llegadas a las autoridades romanas de la orden dominica levantadas contra el “monarca” fray Lázaro de Prado, acusaban a éste de solapar a un lego, su mano derecha, que intervenía en la distribución de oficios y lucraba con los ingresos de la provincia.⁹³

Entre los agustinos de Michoacán, después del capítulo cismático de 1697 y de la destitución del provincial espurio fray Juan de la Cueva, éste organizó junto con un lego una gavilla de doscientos hombres, esclavos y peones, y se dedicó a tomar por asalto varios ingenios azucareros propiedad de la provincia a la entrada de Tierra Caliente. En su camino se le fueron juntando más hombres, hasta que en 1701 ambos frailes fueron capturados y remitidos a España.⁹⁴

El 21 de octubre de 1655, el diarista Gregorio Martín de Guijo da una extensa noticia acerca de los dos legos que asesinaron, en su celda del convento de San Agustín de México, al ex rector provincial fray Rodrigo González; uno, novohispano, había ya cometido varios delitos que le fueron conmutados por trabajo en la enfermería, donde era asistente del difunto, quien había terciado para que no lo expulsaran; el otro era un gallego que servía en la cocina y que fue quien instó al criminal para apuñalar a la víctima “por robarle”. Al estar bajo el fuero eclesiástico, los delincuentes no fueron entregados a la justicia civil (que los hubiera condenado a muerte) y, después de un proceso interno, se les sentenció a doscientos azotes, cárcel perpetua, comer pan y legumbres y tres días a la semana hacerlo en el suelo recibiendo “disciplina de vuelta”. Los legos salieron el 11 de noviembre por el claustro bajo del convento, “con voz de pregonero que decía su delito”; unos hermanos los iban azotando mientras los frailes los observaban, con las cabezas cubiertas y arrimados a las paredes.⁹⁵

⁹³ Mora Reyes, *Los dominicos...*, p. 411.

⁹⁴ Navarrete, *Historia...*, vol. I, pp. 416 y ss. y 423. Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, edición de Antonio Castro Leal, Ciudad de México, Editorial Porrúa, 1972, vol. III, pp. 150 y ss. y 156.

⁹⁵ Gregorio Martín de Guijo, *Diario (1648-1664)*, edición Manuel Romero de Terres, 2 v., Ciudad de México, Editorial Porrúa, 1986, v. II, p. 34.

Décadas después, en 1688, desaparecieron varias piezas de plata de la sacristía del templo de San Agustín de la capital y los legos encargados de ella, temerosos de la ira del provincial andaluz Francisco Castellanos, solicitaron los servicios de una hechicera para descubrir al culpable. Fray Diego de Valverde, quien informó del hecho al inquisidor mayor, recomendaba ver con misericordia a estos frailes que actuaron en forma tan supersticiosa por el temor que sentían ante los rigores de su prelado.⁹⁶

Ese mismo año, el corrupto provincial Castellanos había dado el hábito de lego a unos rufianes del barrio que lo apoyaban incondicionalmente en sus fechorías y tenían sometidos a religiosos a un régimen de terror. Para librarse del indeseable andaluz, a fines de 1688, varios agustinos encabezados por el prior del convento de México, fray Pedro Torrubia, denunciaron a Castellanos ante el tribunal del Santo Oficio por “concubinario público”. La denuncia no tuvo efecto por estar tal “delito” fuera de la jurisdicción inquisitorial, pero al enterarse, el provincial tomó venganza, destituyó al prior y mandó prender a cuatro frailes involucrados en la denuncia inquisitorial, los mandó azotar y los puso en un cepo en la cárcel conventual, ayudado por sus “guardaespaldas” legos.⁹⁷

Es muy probable que, al desaparecer Castellanos de la escena política agustina, sus esbirros hayan sido expulsados de la orden. Esto debió ser bastante común, como consta por numerosos testimonios, al igual que la constante desertión. En la vida que escribió fray Agustín de la Madre de Dios sobre el donado “maromero y volteador” carmelita Mateo de Jesús María, se deja entrever esta situación cambiante. Mateo era aragonés y su notable agilidad corporal lo llevó a “entretenir al pueblo con ejercicios de ligereza en la maroma y teatro”; se casó en Sevilla, pasó al Perú, donde abandonó a su mujer, y llegó a Nueva España para hacerse ermitaño en una cueva de “los cerros de Guadalupe”. Su ascetismo extremo llamó la atención de su confesor, un franciscano de Tlatelolco, quien le recomendó ingresar a una orden religiosa de vida rigurosa, como el Carmelo. Fue recibido como lego en el convento de México, pero cuando sus superiores lo conminaron a reducir la aspereza de sus flagelaciones y ayunos, “se volvió al siglo

⁹⁶ Informe de fray Diego de Valverde (1696). AGI, Sección México, 316.

⁹⁷ El caso está referido en un informe de fray Pedro Torrubia (1689) en AGI, Sección México, 312. Ver Antonio Rubial, *Una monarquía criolla. La provincia agustina de México en el siglo XVII*, Ciudad de México, Conaculta, 1990 (Regiones), p. 59.

pues en su cueva hacía más penitencia". Con sus excesos cayó gravemente enfermo (tanto física como mentalmente) y por su comportamiento errático fue enviado al hospital de los locos; finalmente regresó al Carmelo, donde fue recibido ya no como lego sino como donado. Se le adscribió entonces a la cocina en el convento de Atlixco, donde sirvió cuarenta años ejercitando el ascetismo y la caridad.⁹⁸

Al igual que Mateo, hubo otros ermitaños peninsulares que habían sido donados en una orden religiosa, pero por su comportamiento y discursos cayeron en las cárceles de la Inquisición. El portugués Juan Gómez, quien había entrado como donado en el convento de San Diego de la capital, fue expulsado de él por las críticas que hacía sobre la relajación de los frailes, aunque siguió usando el hábito de descalzo hasta que fue obligado por los religiosos a abandonar tal vestimenta. El manchego Pedro García Arias, antes de convertirse en ermitaño, fue donado de los carmelitas de Puebla hasta que, al ser rechazado para entrar a su noviciado, los abandonó e intentó ingresar sin éxito con los franciscanos. Diego Felipe, sacristán sevillano de las monjas carmelitas de la capital, portaba el hábito de donado de dicha orden a pesar de no estar adscrito al convento de los religiosos.⁹⁹ En 1675 apresaron en Coyoacán a un hombre que andaba con el hábito de san Francisco y tonsurado, pidiendo limosna como si fuera "hermano" de la orden; lo denunció fray Nicolás de Borja, un verdadero lego.¹⁰⁰

El número de estos tráfugas y simuladores debió ser mucho mayor del que quedó registrado en las actas inquisitoriales. La libertad de movimiento de que disfrutaban algunos hermanos y donados, sobre todo los limosneros, daba a muchos de esos vagabundos la posibilidad de infiltrarse en esos intersticios "de libertad" que dejaba la estricta normatividad conventual. El caso más sonado de estos tráfugas y "falsos" legos y donados se dio en 1669, cuando cayó preso por hereje en las cárceles del Santo Oficio el alavés Pedro de Zavala, quien se había cambiado el nombre por el de Salvador de

⁹⁸ Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, Lib. II, caps. XXII y XXIII, pp. 143-149.

⁹⁹ Juicio de Juan Gómez (1659). AGN, Inquisición, v. 1501, ff. 210r. y ss. Juicio de Pedro García Arias (1651). AGN, Inquisición, v. 505, exp. 1, f. 372r. Juicio a Diego Felipe (1624). AGN, Inquisición, v. 364, exp. 7, f. 373r. y ss. y 382r. Ver Antonio Rubial, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica/Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2006, pp. 21-23.

¹⁰⁰ Robles, *Diario...*, v. II, p. 159.

Victoria “por orden de la Trinidad”. Durante su confesión dijo ser lego profeso de los capuchinos de Granada y haber llegado prófugo a Nueva España entre 1656 y 1657. Este hombre se sentía escogido de Dios para fundar una nueva orden religiosa que tendría su sede en la ermita donde había vivido el anacoreta Gregorio López en Santa Fe. Para ello, Salvador escogió doce apóstoles (dos de ellos legos) más otros dos donados, para que recogieran limosnas, y comenzó su proyecto con el apoyo del arzobispo Mateo Sagade Bugueiro. Este prelado pretendía apropiarse de Santa Fe para su diócesis, pues ese espacio estaba administrado por el obispado de Michoacán desde que don Vasco de Quiroga fundara ahí uno de sus hospitales-pueblo. La denuncia inquisitorial terminó abruptamente con el proyecto y Salvador fue remitido al convento de San Francisco para que ayudara a los legos en la huerta, de donde se fugó; después de haber sido hecho prisionero de nuevo lo remitieron a España. El caso de Salvador de Victoria es un buen ejemplo de cómo el modelo fundacional de una orden religiosa (al igual que los primeros franciscanos, dominicos y carmelitas llegados a Nueva España) no podía pensarse sin la presencia de al menos dos hermanos legos y algún donado; en la comunidad ideada por el ermitaño Victoria éstos constituían casi el 30% de su personal.¹⁰¹

El caso anterior es muy significativo para entender la importancia numérica que tenían los hermanos legos en las diferentes órdenes, sobre lo cual tenemos información proveniente de varias fuentes. A partir de los libros de profesiones de la provincia franciscana del Santo Evangelio, Francisco Morales Valerio señala que: “de un recuento de 575 novicios que profesaron desde 1527 hasta 1599, 35 de ellos lo hicieron como hermanos laicos”. Su número aumentó para el siglo xvii, pues en los años de 1600 a 1680 profesaron 114 hermanos legos entre los 1,290 frailes registrados que ingresaron en los tres noviciados, el de México, el de San Cosme y el de Puebla.¹⁰²

¹⁰¹ Guijo, *Diario...*, v. II, p. 129. Proceso de Salvador de Victoria (1659). AGN, Inquisición, v. 445, exp. 1, ff. 11 v.-12 r. Ramón Jiménez Gómez, “Anacoretas en los yermos indianos. Aproximaciones a la vida religiosa de los ermitaños novohispanos y su representación en el imaginario durante los siglos xvi y xvii”, Ciudad de México, Tesis de Doctorado en Historia, 2021, pp. 248-260.

¹⁰² El número de profesos y de hermanos laicos Morales lo tomó de Fray Francisco de la Rosa Figueroa, Becerro General menológico y cronológico de todos los religiosos [...] en esta Santa Provincia del Santo Evangelio desde su fundación hasta el presente año

En un informe del estado de la provincia de San Diego de franciscanos descalzos fechado en 1797, Marcela Corvera contabilizó la presencia de 271 religiosos, de los cuales 56 eran hermanos legos, siendo tan sólo diez de origen europeo. Salvo los conventos de México, Puebla y Oaxaca, donde había once, ocho y seis legos, respectivamente, en la mayor parte de las casas de la provincia estos hermanos fluctuaban entre dos y tres. Teniendo en cuenta los porcentajes absolutos, los legos serían el 20% del total de los religiosos, constituyendo la mitad de su personal en algunos conventos (como Oaxaca), la quinta parte en otros (como Churubusco o Puebla) y la cuarta parte en Querétaro, Taxco, Cuautla y Guanajuato.¹⁰³

Entre los dominicos de la provincia de Santiago, María Fernanda Mora ha encontrado que, en los conventos de México y de Puebla, los legos incrementaron su número de forma sostenida a lo largo del siglo xvii. En las actas capitulares de 1604, se asignaron dieciséis en el convento de México y seis en el de Puebla; pero, en 1646, éstos llegaron a 32 en el primero y a 22 en el segundo. Entre 1578 y 1646 los legos representaron el 19% y 23%, respectivamente, del total de asignados en ambas casas. En contraste, tan sólo 1% ingresó como donado.¹⁰⁴

A finales del siglo xviii la situación había variado bastante, muy probablemente a causa de la pérdida de numerosos conventos en pueblos de indios por la secularización de doctrinas. A raíz de las visitas ordenadas por Carlos III a las provincias regulares americanas, los dominicos de las cuatro novohispanas presentaron una información muy pormenorizada de su personal en 1779.¹⁰⁵ En los conventos cabeza de provincia, el número de hermanos legos variaba notablemente de una comunidad a otra. En la de Santiago de México, habitaban en el convento grande de la capital 85 religiosos,

de 1764. Ayer Collection, Newberry Library, Chicago, ff. 177r-246r y 349r-354v. Morales Valerio, "Los hermanos laicos ...", pp. 438 y 461 y ss.

¹⁰³ Estado de la Santa Provincia de San Diego de México (año 1797). AGI, Sección México, 2739. Publicado por Marcela Corvera Poiré, *Estudio histórico...*, Apéndice V, pp. 321-338. De acuerdo con la información de esta fuente, entre los sacerdotes descalzos el 26% eran peninsulares, mientras que entre los legos sólo lo fueron el 17%, lo que significaba una notable disminución de estos últimos respecto al siglo xvii.

¹⁰⁴ Dicho porcentaje se obtuvo con base en las Actas capitulares de la provincia de Santiago, 1578-1646. *Haec sunt acta...* 1604, pp. 11-14; *Acta capituli provincialis...* 1646, pp. 13v-15v. Mora Reyes, *Los dominicos...*, pp. 172 y ss.

¹⁰⁵ Testimonio de la visita de N. P. Santo Domingo por el R. P. Presentado fray Pedro de Ubach. Diligencias practicadas en las provincias de México, Puebla, Oaxaca y Goathemala. 1779. AGI, Sección México, 2747.

de los cuales 63 eran sacerdotes, trece coristas y nueve legos “de la obediencia”. En las doctrinas que les quedaron después de la secularización (Azcapotzalco y Cuautla) no se mencionó si había legos, pero sí aparecen en las dos propiedades rurales del convento de la capital: los molinos de Tacubaya (donde vivían dos sacerdotes y un lego) y la hacienda ingenio de Cuahuiztla (con dos legos o “hermanos de la obediencia”).¹⁰⁶ La casa de Santo Domingo de Puebla, cabeza de la provincia de los Santos Ángeles, era excepcional, pues en él habitaban en promedio 50 religiosos (además los que vivían en las haciendas), de los cuales 35 eran sacerdotes y 15 eran legos, más cuatro terciarios sin profesión. En el de Oaxaca, capital de la provincia de San Hipólito, habitaban 60 religiosos, 24 sacerdotes, 19 coristas y novicios y 17 donados y “conversos”. Algo diferente acontecía en la provincia de San Vicente, en la cual el convento de Guatemala tenía muy pocos legos, por lo que era necesario “echar mano” de sirvientes laicos “que son muy poco de fiar”.¹⁰⁷

En 1775 un informe sobre la visita realizada a la provincia de la Visitación de la orden de la Merced señala que había en toda ella 199 sacerdotes, 42 coristas, 2 novicios, 44 legos y 13 donados. Su distribución era muy desigual, mientras que en los conventos de México y Puebla legos y donados constituían alrededor del 20% de sus habitantes, en conventos menores como Oaxaca, Valladolid, Veracruz, San Luis Potosí y Guadalajara la mitad del personal eran hermanos legos o donados.¹⁰⁸ Esto es explicable dado la dedicación limosnara de los mercedarios.

Entre los carmelitas, en cambio, serían mucho más numerosos los donados que los legos. Según los libros de profesiones registrados por Manuel Ramos Medina, en el siglo xvii profesaron en la provincia de San Alberto (sobre todo, en los conventos de México y Puebla) 93 donados, frente a 63 hermanos legos. La tendencia aumentó en el siglo xviii, pues en dicha centuria entraron a la orden 160 donados y tan sólo profesaron en ella 54 legos, de los cuales cinco habían sido originalmente donados. En los dos siglos predominó el ingreso de

¹⁰⁶ AGI, Sección México, 2747, ff. 42v y ss.

¹⁰⁷ Informe del prior dominico de Guatemala. 4 de julio de 1779. AGI, Sección México, 2747, ff. 222r y ss.

¹⁰⁸ Francisco de Pareja, *Crónica...*, Apéndice. Catálogo de los religiosos de la provincia de la Visitación de México en 1775, en que se practicó una visita por Real Orden para la reforma, v. II, pp. 116-130.

europeos en ambos grupos, aunque a partir de finales del xvii se notó un notable aumento de los nacidos en Nueva España, sobre todo entre los donados, siendo la mitad de ellos novohispanos.¹⁰⁹

Epílogo

Fray Cristóbal Franco de Rivadeneyra, nieto del doctor Francisco Franco, protomédico del rey de Portugal Juan III, había sido paje de la duquesa de Medina-Sidonia en Sevilla y acompañó al gobernador Pedro de Acuña a Filipinas, donde obtuvo el grado de "alférez". Tomó el hábito de hermano laico en el noviciado franciscano de Puebla ya adulto.¹¹⁰ Como él, muchos de los hermanos legos eran hombres que habían tenido vidas azarosas y caracterizadas por una gran movilidad; soldados, artesanos, comerciantes, arrieros, comediantes, peones agrícolas que se ganaban el pan con trabajos rudos, con tenacidad y esfuerzo. Varios habían sido nobles o funcionarios, tuvieron esposa e hijos y profesaron en la edad madura. En contraste con ellos también ingresaron como "conversos" los jóvenes criollos, mestizos y mulatos que, legítimos o bastardos, encontraron en el convento un medio de ascenso social y trabajaron constantemente en sus labores cotidianas. La mayor parte de ellos, al igual que los donados, tuvieron un lugar permanente de residencia en un solo convento casi toda su vida y, salvo raras excepciones, mantuvieron su estado de legos o donados hasta la muerte.¹¹¹

En las luchas entre facciones que caracterizaron los capítulos provinciales de la mayoría de las órdenes, los legos jugaron un papel importante pero no mencionado en las fuentes. Ellos manejaban información sobre los contrincantes que podía ser utilizada en las contiendas políticas por uno u otro bando. Gracias a sus relaciones con la servidumbre dentro del claustro, o bien por sus tratos fuera de él con personas de diversos orígenes y procedencias geográficas, los legos conocían los negocios que tenían los guardianes, comendadores y

¹⁰⁹ Ramos, *El Carmelo Novohispano*, pp. 27 y ss. Ver también el cuadro con los nombres y procedencia en las pp. 360 y ss.

¹¹⁰ Morales Valerio, "Los hermanos laicos...", p. 463.

¹¹¹ En estas excepciones estaba el caso del donado Miguel Ortiz, quien entró como tal en la orden dominica en Guatemala, pero fue consagrado sacerdote por el obispo Francisco Marroquín en 1545 y pasó en 1551 a México, aprendió náhuatl y viajó a España. Dávila Padilla, *Historia...*, Lib. II, cap. LXII, pp. 559-565.

priores en los pueblos de indios, sabían de sus vicios y sus vínculos, de sus apoyos y clientelas. Algunos de ellos incluso llegaron a tener mucho peso en el gobierno de las provincias sirviendo a los intereses del cacique provincial en turno.

Las órdenes religiosas novohispanas no hubieran podido levantar, mantener y remodelar los templos, capillas y conventos (muchos de ellos aún en pie), ni tener funcionando los trapiches y las empresas agrícolas, ni cobrar las limosnas que las enriquecieron, ni mantener a sus sacerdotes y coristas, sin la infraestructura que ayudaron a construir los hermanos legos y donados. Muchos de ellos trajeron al profesar, como adultos ya formados, las experiencias y conocimientos obtenidos como seglares. Ellos aportaron a las órdenes lo que nunca hubieran tenido con unos jóvenes sacerdotes dedicados a algo tan improductivo para la economía como los estudios de artes y teología. Aunque ciertamente esos frailes criollos ricos, que desde su temprana juventud habían estado protegidos bajo los muros de la institución, habían propiciado la prosperidad de sus conventos gracias a sus vínculos familiares con las oligarquías urbanas del virreinato. Frente a ellos, los hermanos legos pobres, junto con el ejército de sirvientes y esclavos que los apoyaron, y los jornaleros indios y mestizos que construyeron sus templos y conventos, fueron el sostén invisible de ese impresionante aparato de riqueza, poder y prestigio que fueron las provincias religiosas de los mendicantes.

PEDRO MOCTEZUMA. UN HOMBRE QUE CAMBIÓ PARA NO CAMBIAR DEL TODO

JESSICA RAMÍREZ MÉNDEZ
El Colegio de México

Se hicieron cristianos y construyeron grandes templos para sobrevivir a la catástrofe, para cambiarlo todo con tal de que nada cambiara, o no cambiara tanto.¹

Tlacahuepantli Yohualycahuacatzin es mejor conocido por su nombre cristiano, Pedro Moctezuma o, simplemente, como Tlacahuepan.² Nació entre la élite mexica, fruto de la relación entre Moctezuma Xocoyotzin y una principal de Tula, María Miahua xochtzin.³ Hasta donde sabemos, fue el único de los hijos varones del otrora *tlatoani* que vivió más allá de los años cuarenta del siglo xvi.

El personaje ha atrapado la pluma de los historiadores por los diversos conflictos que enfrentó como cacique de Tula y porque dedicó gran parte de su vida a reclamar lo que consideraba le correspondía

¹ Rodrigo Martínez Baracs sobre el libro de Ryan Dominic Crewe, *The Mexican Mission. Indigenous Reconstruction and Mendicant Enterprise in new Spain, 1521-1600*, 305p., en *Historia mexicana*, vol. 72, núm. 3-287, enero-marzo, México, El Colegio de México, 2023, p. 1528.

² Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicayótl*, Adrián León (trad.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, pp. 148-153.

³ María Miahua xochtzin era nieta de Axayácatl. Para el momento de la Conquista, su hermano era el señor de Tula. “Relación e claridad de la demanda de real de don Pedro e su madre a los de Tula e cómo se ceden en las tierras de que piden posesión. México, 27 de febrero de 1543”, Archivo General de la Nación [en adelante AGN], *Vínculos y mayorazgos*, 256, exp. 1, ff. 15r-16v. Francisco Jiménez Abollado y Verénice Cipatli Ramírez Calva, *Pretensiones señoriales de don Pedro Moctezuma Tlacahuepantzin Yohualycahuacatzin. Desafíos y vicisitudes de un mayorazgo, 1528-1606. Estudio y fuentes documentales*, Pachuca, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2011, doc. 3, p.112 [Cotejé la fuente original, pero cuando un fragmento del documento referido esté transcrito en la anterior publicación lo señalaré como *Pretensiones* y número del documento].

por parte de cada uno de sus progenitores.⁴ Tales estudios en torno a su figura han permitido acercarse a las formas en las que un miembro de la más alta nobleza mexica se adaptó, a la vez que incidió, en el nuevo sistema y formas, sin renunciar del todo al mundo que conoció en su niñez. Así, el seguimiento de esta vida singular nos aporta elementos de reflexión en torno a la llamada negociación indígena. Ésta estudia “los procesos de adaptación y creación de un orden híbrido y dialógico” en el que los indios participaron en el mantenimiento de su mundo y, a la vez, en la creación de uno nuevo.⁵

Sobre esa misma línea de actuación indígena, esta investigación se aproxima a la figura de Pedro Moctezuma, pero como integrante de la comunidad cristiana. De ahí que, aunque no fue un eclesiástico, como casi todas las biografías que se presentan en esta obra, nos permite acercarnos a la Iglesia desde los vínculos que generó con algunos de sus miembros y sus acciones como fiel católico.

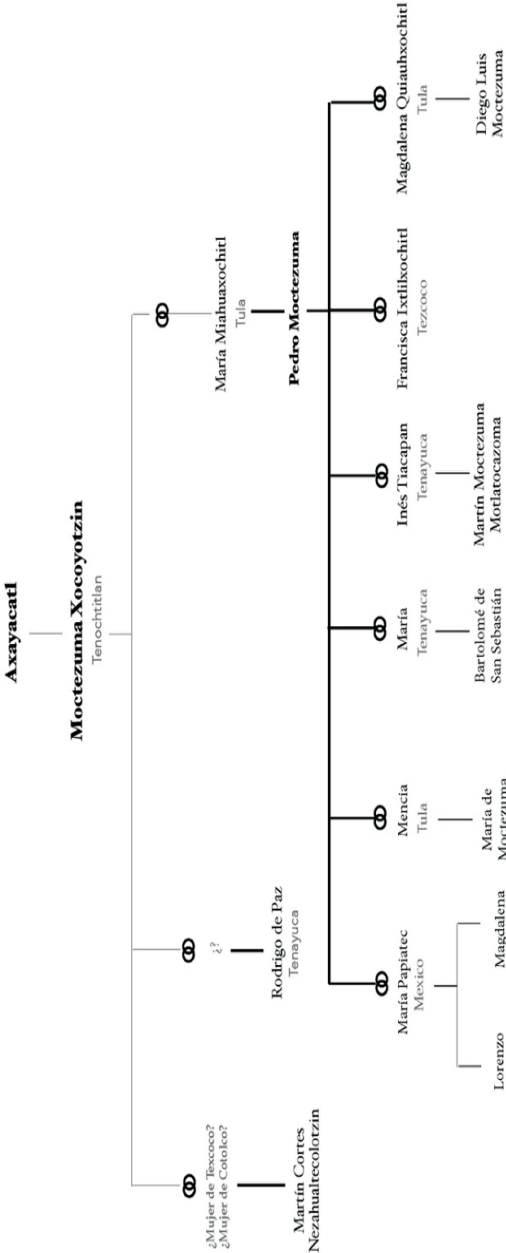
La información con la que contamos sobre ese aspecto de la vida de Tlacahuepan es escasa y mucha de ella pertenece a los reclamos jurídicos realizados por sus descendientes.⁶

⁴ Un artículo centrado en la biografía de Pedro es el de Anastasia Kalyuta, “El arte de acomodarse a dos mundos: la vida de don Pedro de Moctezuma Tlacahuepantli según los documentos del Archivo General de la Nación (México D.F.) y el Archivo General de Indias (Sevilla, España)”, en *Revista española de Antropología americana*, vol. 41, núm. 2, 2011, pp. 471-500. En cuanto a sus peticiones y, derivado de ello, el seguimiento de su vida, se aborda en los diversos estudios realizados por Francisco Jiménez Abollado y Verónica Cipatli Ramírez Calva. De estos dos autores hay que destacar el trabajo que elaboraron de presentación, paleografía y publicación de fuentes documentales relacionadas con Tlacahuepan titulado *Pretensiones*, ya citado. También son necesarias de señalar las investigaciones de María Castañeda de la Paz, particularmente los apartados que dedica a don Pedro en su obra *Conflictos y alianzas en tiempos de cambio: Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlan y Tlatelolco (siglos XII-XVI)*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.

⁵ Caroline Cunill, “La negociación indígena en el Imperio ibérico: aportes a su discusión metodológica”, en *Colonial Latin American Review*, vol. 21, núm. 2, 2012, p. 391. Véase en este mismo artículo un balance historiográfico al respecto de la negociación indígena, pp. 391-412.

⁶ Como lo iré señalando, hay contradicciones en diversas fuentes en tanto que, al tratarse de argumentaciones jurídicas para obtener beneficios, se privilegió consignar aquello que beneficiaba la causa perseguida. Particularmente en el caso del testamento de don Pedro sólo conocemos copias. Las del siglo XVI son las que están en el AGN, *Tierras*, vol. 2627, exp. 1, ff. 725r-733v y vol. 2337, exp. 1, ff. 480v-504v. Dos copias tardías (siglo XVIII) están en la *Colección de Documentos Inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía* [CODIN], vol. VI, 1866, p. 64-112 y la de la Real Academia de Historia, *Colección Muñoz*, vol. 48, ff. 239r-263v. Otra copia del siglo XIX o XX está en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia-Archivo Histórico, 196. Véase José Luis de Rojas, “Por el humo se sabe dónde está el fuego. Evidencias de la complejidad social novohispana en el testamento de Don Pedro Moctezuma (siglo XVI)”, *Revista de investigaciones jurídicas*, núm. 25, 2001, pp. 379-392.

ÁRBOL GENEALÓGICO PEDRO MOCTEZUMA



Fuentes para su elaboración: Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicana*..., pp. 134, 152-153. Francisco Jiménez Abollado, "Don Diego Luis Moctezuma, nieto de Hueytlatoani, padre de conde: un noble indígena entre dos mundos", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 65, núm. 1, 2008, pp. 53-56. Castañeda, *Conflicto*..., p. 226.

Aún con las dificultades que presentan las fuentes, es posible el acercamiento a don Pedro y, con él, a una generación que vivió el cruce de dos mundos. A la vez, este estudio singulariza el proceso de conversión⁷ de un sector de la más alta nobleza indígena que no estaba en franca cercanía con los franciscanos.

Concretamente, después de presentar la construcción biográfica de Tlalahuepan en la primera parte de este texto, profundizaré en cómo afrontó su adscripción al mundo hispano –por definición católico– a partir del bautismo, el matrimonio y el testamento ante la muerte. Desde estas tres acciones propias de todo buen cristiano, veremos cómo Pedro utilizó y se vinculó con componentes españoles en su intento por conservar y favorecer la continuidad de los elementos de los que era heredero; actuación que, junto con la de tantos otros principales, terminó promoviendo la creación de una nueva sociedad.

Intermitencias de una vida

Tlalahuepan aún no tenía la edad suficiente para asistir al *calmécac* cuando irrumpieron los españoles en su mundo. Debido a ello, aunque era hijo de Moctezuma Xocoyotzin, no pudo recibir la intensa formación religiosa impartida en esa escuela, ligada al uso de ofrendas y el arte de la adivinación.⁸ Ante la violencia de la conquista,⁹ cuando

⁷ El proceso evangelizador ha llamado ampliamente la atención. En las últimas décadas ha sido especialmente trabajado a partir del análisis de obras de teatro, sermones y otros documentos producidos por los frailes e indígenas educados con ellos. Al respecto, el cristianismo nahua, como ha sido llamado, muestra cómo las creencias indígenas incidieron en la forma y en el contenido del mensaje cristiano, lo cual impactó no sólo en la recepción por parte de los indígenas, sino en el marco propio de los religiosos. El trabajo clásico al respecto es el de Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth: Nahuatl-Cristian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989. Como referencia general de la producción –clásica y contemporánea–, puede consultarse la bibliografía que incluye Crewe, *The Mexican Mission*. Ésta tiene la virtud de considerar no solo historiografía anglófona, sino que engloba producción hispanoamericana y francesa.

⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, apéndice al libro III, cap. VIII, México, Editorial Porrúa, p. 213 y ss. Alfredo López Austin (Ed.), *Educación mexicana. Antología de textos sahuaguntinos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, p. 121. Pablo Escalante, “La educación mexicana y los proyectos franciscanos para la educación de los indígenas en la Ciudad de México”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru, Anne Staples (Coord.), *Historia de la educación en la ciudad de México*, El Colegio de México, SEP, 2012, p. 21.

⁹ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, vol. II, cap. LXXV, México, Imprenta de Ignacio Escalante, 1880, pp. 39-46.

tenía escasos diez años,¹⁰ fue ocultado y probablemente llevado a Tula en compañía de su madre.¹¹

Ya en plena rehabilitación del islote, Tlacahuepan fue presentado a Hernán Cortés para dar obediencia al rey y ser bautizado como Pedro Moctezuma.¹² En ese entonces sus dos medios hermanos, Acamapichtli y Nezahualtecolotzin, también recibieron el sacramento y los nombres cristianos de Rodrigo de Paz y Martín Cortés, respectivamente. El primero era señor de Tenayuca¹³ y el segundo parece vinculado por línea materna con Cotelco o con Tetzco.¹⁴ Cotelco era un barrio adscrito a la parcialidad nororiente de Tenochtitlan, conocida posteriormente como San Sebastián Atzacualco.¹⁵ Aunque hace falta profundizar en la relación de Moctezuma Xocoyotzin y la de su hijo Martín con Atzacualco, lo cierto es que Cortés se lo cedió a Pedro.¹⁶

En octubre de ese año de 1524, el conquistador emprendió su fallida expedición de las Hibueras. Se llevó a muchos de los principales, pero no a los hijos de Moctezuma Xocoyotzin. Rodrigo de Paz Acamapichtli y Martín Cortés Nezahualtecolotzin fueron enviados al convento de Santo Domingo de Talavera, España para ser instruidos.¹⁷ Mientras que

¹⁰ "Don Martín de Moctezuma contra el fiscal sobre las estancias e tributos de Tula", México, mayo de 1572, AGN, *Tierras*, vol. 2617, exp. 1, f. 918v. *Pretensiones*, p. 24.

¹¹ "Preguntas añadidas a la probanza de don Martín Moctezuma", México, 26 de febrero de 1576, AGN, *Tierras*, vol. 2627, exp. 1, f. 897r. *Pretensiones*, doc. 49, p. 237.

¹² "Don Martín de Moctezuma contra el fiscal sobre las estancias e tributos de Tula", México, mayo de 1572, AGN, *Tierras*, vol. 2627, exp. 1, f. 933r. *Pretensiones*, p. 24. Vetancurt dice que su madre lo hizo esconder en Tepozotlán o en Tula. Fray Agustín de Vetancurt, *Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo occidental de las Indias*, parte 2ª de los sucesos políticos, cap. XXIII, tomo I, México, Imprenta de Ignacio Escalante, 1870, p. 364.

¹³ Toribio de Benavente Motolinia, *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2014, trat. II, cap. III, p. 115.

¹⁴ Hay otras fuentes que vinculan a Nezahualtecolotzin con la casa real de Tetzco y no con la de Ahuizotl de Tenochtitlan. Ixtlilxóchitl menciona que algunos principales de Atzacualco estaban conectados con la parentela de Nezahualpilli de Tetzco. Además, el nombre náhuatl de Martín lleva incorporado el lexema nezahual-, típico de los gobernantes de Tetzco. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas de Don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*, ed. Alfredo Chavero, tomo II, México, Oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1891, p. 267.

¹⁵ La madre de nombre María "[...] que llamaban señora de Cupulco que es un barrio de san Sebastián Atzacualco". Francisco López de Gómara, *Historia de las conquistas de Hernando Cortés*, tomo II, Carlos María de Bustamante (Ed.), México, Imprenta de la testamentaria de Ontiveros, 1826, p. 163.

¹⁶ Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas...*, t. I, p. 386. López de Gómara, *Historia...*, t. I, p. 137.

¹⁷ Amada López de Meneses, "Notas y documentos acerca de la descendencia de Moctezuma II", *Hidalguía*, vol. 3, núm. 10, 1955, pp. 385-387.

el primero nunca volvió, el segundo sí regresó a México Tenochtitlan un par de años después.¹⁸

De Pedro Moctezuma Tlacahuepan no tenemos noticias entre 1524 y 1528. Quizá por su corta edad, presumiblemente el menor de los tres, regresó a Tula al lado de su madre o fue resguardado de nuevo por algunos mexicas ante la ausencia del gobernador y las luchas intestinas entre las diversas facciones de españoles. Así, aunque no en el *calmecac*, seguramente Tlacahuepan siguió educándose en el mundo cultural en el que se habían desarrollado sus padres; de hecho, parece que nunca aprendió bien el español,¹⁹ tal vez como una manera de seguir ligado con sus ancestros.

En 1528 Pedro se trasladó junto con Hernán Cortés a la corte.²⁰ Él y otros nobles indígenas tuvieron audiencia con el rey, quien ordenó se les proporcionaran vestimentas a la usanza española e imágenes de devoción. Esta estancia fue la primera inmersión de Pedro en el mundo hispano; de hecho, debieron alojarlo en algún convento para que recibiera educación.²¹ Después de permanecer un par de años inserto en el entorno castellano, Tlacahuepan regresó al virreinato novohispano casi con veinte años.

En ese viaje Pedro Moctezuma trabajó muy buena relación con Hernán Cortés pues a su vuelta a la Nueva España solían andar juntos.²² Seguramente ambos buscaban un espacio en una sociedad en

¹⁸ Posiblemente a ellos se refiere el rey cuando dice que Don Martín y Don Rodrigo, indios naturales, "[...] han venido a estos reinos a nos ver y besar las manos [...]". Cédula, 1526, Vasco de Puga, *Provisiones, cédulas, instrucciones de su magestad, ordenanzas de difuntos y Audiencia [Cedulario de Puga]*, vol. 1, México, Casa Pedro de Ocharte, 1563, pp. 17-18.

¹⁹ "Ejecutoria a favor de D. Diego Luis Moctezuma. Testamento del príncipe Pedro Moctezuma" [En adelante "Testamento"], Amaya Garritz (Ed.), en *Históricas*, núm. 37, 1993, p. 40.

²⁰ Testimonio de Marcos de Montejo, esclavo negro del adelantado Francisco de Montejo. "Don Martín de Moctezuma contra el fiscal sobre las estancias e tributos de Tula", México, mayo de 1572, AGN, *Tierras*, vol. 2627, exp. 1, f. 918v. *Pretensiones*, p. 24. No estoy segura si su medio hermano Martín Cortés Nezahualtecolotzin iba en ese viaje. López de Gómara, *Historia...*, tomo II, p. 163, Chimalpahin anota que Pedro se fue con Cortés a España. Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, t. II, Rafale Tena (Ed.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998, vol. II, p. 183.

²¹ Desde 1526 el rey solicitó que se enviaran veinte indios a Castilla -los más principales y de más habilidad- para que aprendieran cosas de la fe en monasterios y colegios para que luego volvieran y fueran ellos los que instruyeran a los naturales. 9 de noviembre de 1526, *Cedulario de Puga...*, vol. 1, p. 31.

²² El marqués del Valle "con quien más andaba era con la persona de don Pedro de Moteuhczoma". Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 251.

plena transformación en la que ya no tenían cabida personajes que podían detentar tanto poder simbólico y político como ellos. Uno era el descendiente del último *tlatoani* y, el otro, el “gran” conquistador.

De hecho, el peso simbólico de los hijos de Moctezuma II causaba inquietud entre los españoles, por lo que se les alejó de la ciudad de México.²³ A petición de la reina regente, Martín Cortés Nezahualtecolotzin fue enviado de vuelta a la Corte a finales de 1532 junto con otros principales. Por su parte, Tlacahuepan fue nombrado gobernador de Tula en torno a 1531,²⁴ lo que debió ser de gran valor para él. La investidura significaba el reconocimiento de los derechos que le venían por el lado materno y, además, la continuidad del vínculo mítico que los mexicas tenían con los toltecas.²⁵

Los franciscanos se habían establecido en Tula desde 1529. Aunque los frailes consideraban a Pedro buena persona no parece que hubieran generado una estrecha relación con él.²⁶ Posiblemente los seráficos apoyaron la gubernatura de Tlacahuepan en Tula a cambio de su respaldo para insertarse en Atzacualco pues, como ya mencioné, Cortés había cedido esta sección a Pedro. Y es que, para inicios de los años treinta, ése era el único cuadrante en el que los franciscanos no habían logrado establecer una ermita que, como en las otras tres parcialidades, funcionara como visita dependiente de San José de los

²³ Vasco de Puga y Jerónimo de Valderrama no dejaban de advertir el riesgo que implicaba que un hijo de Moctezuma fuera señor de vasallos, con tierras, indios terrazgueros, rentas perpetuas y escudo de armas. “Testimonio de la cuenta realizada por Vasco de Puga en la provincia de Tula”, México, 1568. “Petición de don Pedro Moctezuma”, México, 7 de marzo de 1564, “Auto de la Audiencia sobre la visita de Puga”, México, 14 de abril de 1564, Archivo General de Indias [en adelante AGI], *Justicia*, 207. *Pretensiones*, p. 14.

²⁴ *Pretensiones* propone fue en 1531. Armando Martínez Garnica sostiene la fecha de 1532 en “La casa de Moctezuma. La incorporación de los linajes nobles del Valle de México a la sociedad novohispana del siglo XVI”, tesis de doctorado, México, Colegio de México, 1993, p. 165. La *Relación de genealogía y linaje* [1532] habla de este acontecimiento, remitiéndose a él como un hecho muy reciente, en Joaquín García Icazbalceta “Nueva colección de documentos inéditos para la historia de México”, tomo III, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1891, p. 280.

²⁵ Shannon Dugan Iverson, “Los eternos toltecas: historia y verdad durante la transición del periodo azteca al colonial en Tula, Hidalgo”, *Arqueología iberoamericana*, año 10, núm. Extra 3, 2018, pp. 3-27.

²⁶ Según la *Relación de genealogía y linaje...*, p. 280 Pedro fue gobernador del pueblo por la solicitud que hicieron los principales de Tula. Distinto de ello, estos últimos declararon que “[...] los religiosos del dicho pueblo nombraron, contra la voluntad de los naturales de él, al dicho don Pedro por gobernador y don Sebastián Ramírez vuestro padre, que entonces era en esta Real Audiencia, lo confirmó”. “Queja de Juan Damián por él y en nombre del pueblo de Tula”, Tula, 26 de diciembre de 1557, AGN, *Vínculos y Mayorazgos*, vol. 256, exp. 1, f. 319v. *Pretensiones*, p. 122.

Naturales.²⁷ Sea como fuere, en torno a 1531 se estableció la ermita de San Sebastián en Atzacualco, detrás de las casas que ahí tenía Tlachahuepan, coincidiendo con el inicio de su gobernatura en Tula.²⁸

Aunque no es claro lo sucedido, en 1539 fue depuesto del cargo y exiliado de ahí por sus “excesos y delitos que hacía y hizo”.²⁹ Tlachahuepan se casó entonces. Tal vez incidió en su decisión los diversos procesos inquisitoriales que se abrieron a algunos indígenas a finales de la década de los treinta. De entre ellos, el más escandaloso fue el de don Carlos Ometochtzin, cacique de Tezcoco,³⁰ pues fue acusado de bigamia e idolatría, procesado y puesto en la hoguera en ese mismo año de 39.³¹

Pero, más allá de los motivos que pudieron haberlo impulsado, el matrimonio no prosperó. Su media hermana, Isabel de Moctezuma, alegó que Pedro no contaba con la dispensa papal necesaria para casarse con su prima en primer grado.³² Seguramente lo que motivaba a doña Isabel para expresar su desacuerdo eran sus pretensiones por acceder a la mayor cantidad de beneficios como heredera de Moctezuma, y no la devoción o el estricto seguimiento de las leyes eclesiásticas.

Para entonces Martín Cortés Nezahualtecolotzin ya no era un aspirante a los privilegios del linaje Moctezuma solicitados a la Corona. En 1537, cuando regresaba de España, había sido asesinado en su camino hacia la ciudad de México. Por su parte, Isabel y Pedro habían logrado colocarse en esa nueva sociedad, ella como encomendera de

²⁷ Cada visita se fundó a partir de pactos con los principales del cuadrante. La de San Sebastián sólo logró establecerse diez años después de que se erigiera la primera en Santa María Cuepopan (1524). Véase este proceso en Jessica Ramírez Méndez, “Un mosaico de pastores de almas. Configuración espiritual de San Sebastián Atzacualco, siglo XVI”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes (Coords.), *Iglesia y conquista. Los procesos fundacionales*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2022, pp. 151-183.

²⁸ “Testamento”, p. 39.

²⁹ “Queja de Juan Damián por él y en nombre del pueblo de Tula”, Tula, 26 de diciembre de 1557, AGN, *Vínculos y mayorazgos* 256, exp. 1, ff. 319r-320v. En julio de 1539 se menciona a don Pedro como gobernador de Tula. Luis González Obregón (Dir.), *Proceso inquisitorial del cacique de Tezcoco*, México, Archivo General de la Nación, 1910, pp. 43, 53, 59. Ese diciembre, en otro proceso, ya no se hace alusión a él con ese cargo, Luis González Obregón (Dir.), *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México, Archivo General de la Nación, 1912, p. 181. Tampoco aparece en el cargo en una probanza que presentó con su primo don Gabriel Totoquihuaztli en la Audiencia de México el 4 de diciembre de 1539. Castañeda, *Conflictos...*, p. 352.

³⁰ La ortografía de Texcoco varía de acuerdo con su momento histórico: demarcación mesoamericana (Tetzco), virreinal (Tezcoco) y municipal (Texcoco).

³¹ Véase el *Proceso inquisitorial* completo.

³² Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, tomo II, p. 307.

algunas estancias de Tacuba,³³ y él como gobernador de Tula.³⁴ No obstante, era una década de cambios en la que cada vez se restringían más los derechos de la nobleza indígena. Las encomiendas estaban en franca decadencia y Pedro había sido expulsado de la gubernatura. Por lo anterior, ninguno de los dos dejó de luchar como heredero legítimo de Moctezuma II y fiel vasallo del rey.

En 1540 Pedro se fue a España para conseguir la licencia matrimonial requerida. Volvió un par de años después pero su mujer ya estaba casada con un conquistador.³⁵ La cónyuge, cuya identidad no conocemos con certeza,³⁶ había recibido información falsa de que Tlacahuepan había muerto. Pero el viaje no fue en vano, pues en él Pedro solicitó la restitución de las tierras y de los indios de los que se le privó desde que había sido depuesto de la gubernatura.³⁷ Consiguió que el monarca le concediera 19 estancias en Tula en calidad de tierras patrimoniales.³⁸ A partir de entonces, y hasta sus últimos días, Tlacahuepan continuó luchando por conseguir tierras, mano de obra, dinero y privilegios que consideraba le correspondían.³⁹

³³ Margarita Menegus y María Castañeda de la Paz, *Isabel Moctezuma, familia y encomienda*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2021, p. 32.

³⁴ Para el caso de Tula ya mencioné el vínculo mítico con los toltecas. Por su parte Tacuba era una parte constitutiva de la Triple Alianza, tal vez la presencia de Isabel en ese espacio rememoraba ese enlace. Probablemente muestra del peso que tenía aún ese vínculo es que el propio Pedro se casó con una principal de Tezcoco, doña Francisca.

³⁵ El 22 de noviembre de 1540 el rey ordenó a los oficiales de la Casa de Contratación que se le diera pasaje y matalotaje para que se trasladara a Veracruz. "Avío y matalotaje a don Pedro Moctezuma", Madrid, AGI, *Indiferente*, 1963, L.7, ff. 442v-443r. *Pretensiones*, p. 26. A inicios de los años cuarenta del siglo XVI estaba en Tula en una ceremonia por el nacimiento de su segundo hijo, Martín. Jiménez Abollado, "Don Diego...", p. 56. Castañeda dice que regresó a finales de 42 o principios de 43, *Conflictos...*, p. 230.

³⁶ Algunos trabajos han anotado que se trata de Inés Tiacapan, basándose en la copia del testamento que se encuentra en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia. En él se señala que don Martín es "hijo natural, el cual es legitimo habido de legitimo matrimonio, en la dicha doña Inés". Véase la comparación de los testamentos de don Pedro en De Rojas, "Por el humo...", p. 381.

³⁷ "Cédula del emperador Carlos V a favor de don Pedro de Moteuczoma Tlacahuepantli", en Emma Pérez-Rocha y Rafael Tena (Eds.), *Nobleza indígena del centro de México después de la conquista*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, doc. 6, p. 139. Al respecto, por petición de la Audiencia, Carlos I le repuso las tierras que pertenecieron a su madre en tal jurisdicción. Jiménez Abollado, "Don Diego...", p. 52. Verence Ramírez Calva, "Primeras aproximaciones al cacicazgo de don Pedro Moctezuma", en Francisco Jiménez Abollado y Verence Ramírez Calva (Coords.), *Estudios de antropología e historia. Historia Colonial*, Hidalgo, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2018, p. 139.

³⁸ Castañeda, *Conflictos...*, p. 356.

³⁹ Entre 1543 y 1553 abandonó el litigio, pues no tenía dinero para costearlo. "Carta de don Pedro Moctezuma", México, 26 de noviembre de 1553, AGN, *Vínculos y Mayorazgos*,

Ante el matrimonio frustrado,⁴⁰ Tlacahuepan se casó en torno a 1551, pero esta vez con doña Francisca Ixtlilxóchitl, primogénita del señor de Tezcoco. Pedro no tuvo descendencia con ella, pero sí con otras mujeres. Tlacahuepan procreó a don Martín Moctezuma Motlatocazoma con su prima doña Inés Tiacapan, *cihuapilli* de Tenayuca;⁴¹ a Diego Luis Moctezuma Ilhuitemoc con su tía doña Catalina o Magdalena Quiauhxochitl, señora principal de Tula;⁴² a Bartolomé de San Sebastián con María de Tenayuca; a Lorenzo y Magdalena con María Pipiatec de México y a María de Moctezuma con Mencia de Tula. En total, Tlacahuepan reconoció a cuatro hombres y dos mujeres como sus hijos.⁴³ Estas relaciones muestran que don Pedro practicó la poligamia generando patrones de alianza familiares como herencia de su pasado cultural.⁴⁴

Ya a mediados del siglo xvi Tlacahuepan vivía en sus casas de Atzacualco, en la ciudad de México,⁴⁵ generándose en su entorno un “hospital de linaje”.⁴⁶ Al respecto, el noble indígena asentó que de él dependían doscientos naturales, hijos, nietos, hermanas, sobrinos y

vol. 256, exp. 1, f. 57r. *Pretensiones*, p. 32.

⁴⁰ Se menciona su divorcio en 1567. “[...] en este Tribunal Arzobispal los años pasados se trató entre don Pedro de Motezuma y su mujer y se dio sentencia en la causa de divorcio”. AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 1253, exp. 11.

⁴¹ Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicayotl...*, p. 134. “Testamento”, p. 33. De Rojas, “Por el humo...”, p. 381.

⁴² Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicayotl...*, p. 135 y Luis Reyes García (Ed.), “¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistadores? *Anales de Juan Bautista*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, Biblioteca Lorenzo Boturini de la Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, 2001 (párrafo 76), p. 167.

⁴³ López de Meneses, “Notas...”, p. 391, dice que Bartolomé era hijo de María Loro de Tenayuca; don Lorenzo y doña Magdalena de doña María Papiotes y María, de doña María de Tula. Al resto, igual los menciona Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicayotl...*, pero específicamente a doña Magdalena la menciona Jiménez Abollado, “Don Diego...”, pp. 53-54, Castañeda, *Conflictos...*, p. 348. Jiménez Abollado y Ramírez Calva proponen que Bartolomé de San Sebastián era hijo de María Xoco de Tenayuca; Lorenzo, hijo de doña María Paxiotle de la ciudad de México; doña María, hija de Mencia de Tula; doña Magdalena y don Lorenzo hijos de María Axalatl. “Mayorazgo de Moctezuma”, México, 26 de marzo de 1569, AGN, *Tierras*, vol. 2627, exp. 1, f. 821v. *Pretensiones*, p. 53.

⁴⁴ Castañeda, *Conflictos*, p. 345.

⁴⁵ “Cartas y expedientes del presidente y oidores”, AGI, México, 69. Martínez, “La casa...”, pp. 164-165.

⁴⁶ “De todas ellas comían todos los deudos; sobrinos, primos del dicho Motexuma e otros deudos e parientes del [...] porque como dicho tiene todos comían de los dichos bienes [...] e así este testigo comía dellas e le daban de comer de ellas como deudo e hijo que es de Axayacazi e hermano del dicho Motezuma”. Emma Pérez-Rocha, *Privilegios en lucha. La información de doña Isabel Moctezuma*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998, pp. 25-26.

otros parientes que no tenían sustento, por lo que, según costumbre antigua, debía él proveerlos.⁴⁷

Tenemos escasa información de la vida de Pedro Moctezuma en Tenochtitlan. En 1554 un testigo dice que lo visitó en sus casas de San Sebastián.⁴⁸ El 19 de diciembre de ese año encontramos a Tlachahuepan como uno de los firmantes de una carta escrita en la ciudad de México dirigida al príncipe Felipe. La epístola era una respuesta a las pretensiones de debilitar el gobierno indígena y fue signada por la dirigencia de la ciudad –el juez gobernador Esteban de Guzmán y los miembros del cabildo– y, como ya dije, por Pedro Moctezuma, sin asentar en calidad de qué.⁴⁹ En los cabildos indígenas era común encontrar la presencia de principales precisamente por su condición como nobles, situación a la que se sumaba una década peculiar.⁵⁰ A mediados del siglo XVI se estaba llevando a cabo una reestructuración de las alianzas, de los grupos en el poder y hasta del gobierno indígena.⁵¹ Entre 1554 y 1557 Esteban de Guzmán realizó el juicio de residencia del gobernador de Tenochtitlan, don Diego de San Francisco Tehuetzquititzin (1541-1554). Mientras el juez llevaba a cabo su tarea y hacía las veces de gobernador, la gerencia indígena estuvo propiamente acéfala. Ante estas condiciones, posiblemente don Pedro

⁴⁷ “Carta de don Pedro de Moctezuma, hijo legítimo y heredero universal del Emperador Moctezuma, sobre que se le aumente la pensión de 3000 pesos”, México, 31 de marzo de 1569, AGI, *Patronato*, 245, R. 4, ff. 1r-1v. *Pretensiones*, p. 210.

⁴⁸ Un testigo dice que lo visitó en su casa de la ciudad de México en 1554, “Diego Luis de Moctezuma: legitimación y petición de renta”, AGI, *Patronato*, 245, R. 6, ff. 10-14. También véase “Carta de don Esteban de Guzmán, de don Pedro de Moteuczoma Tlachahuepantli y de los alcaldes y regidores de la ciudad de México al príncipe Felipe: en náhuatl y en español”, México, 19 de diciembre 1554 en Pérez Rocha y Tena, *La nobleza...*, pp. 191-194. Ann Prather Hollingsworth, “Pedro de Moctezuma and his descendents (1521-1718)”, tesis para obtener el grado de doctor en filosofía, Denton, North Texas State University, 1980, pp. 59, 30-31. Castañeda, *Conflictos...*, p. 351.

⁴⁹ “Carta de don Esteban de Guzmán, de don Pedro de Moteuczoma Tlachahuepantli y de los alcaldes y regidores de la ciudad de México al príncipe Felipe: en náhuatl y en español”, México, 19 de diciembre de 1554. Pérez-Rocha y Tena, *La nobleza...*, pp. 191-194.

⁵⁰ Rossend Rovira Morgado, *San Francisco Padremeh: El temprano cabildo indio y las cuatro parcialidades de México-Tenochtitlan (1549-1599)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2017, pp. 144-145.

⁵¹ La gubernatura de Diego de San Francisco Tehuetzquititzin (1541-1554) fue más cercana al círculo de los agustinos y, posiblemente de Isabel de Moctezuma. Ante diversas acusaciones y la muerte del gobernador se nombró a Esteban Guzmán como juez de residencia (1554-1557). Éste logró concretar la configuración de las cuatro parcialidades indígenas de Tenochtitlan en entidades jurídicas y con ello el sistema rotativo del cabildo y las unidades tributarias.

fungió como una suerte de autoridad moral que legitimaba la continuidad del gobierno indígena hasta la llegada del nuevo dirigente.⁵²

En otra carta elaborada en Tacuba y fechada en 1556 volvemos a encontrar a Tlacahuepan. Además de él, participaron el juez de México, los gobernadores de Tlacopan, Tezcoco, Coyoacán, Iztapalapa y Tlatelolco y algunos regidores.⁵³ Los principales elaboraron una solicitud para que fray Bartolomé de las Casas fungiera como su protector residente en la corte, pues desde 1555 aproximadamente, ejercía ahí el cargo de defensor “civil” de indios.⁵⁴ Luego de esa asamblea, posiblemente Pedro viajó de nuevo a España en 1557.⁵⁵

Tlacahuepan nunca tuvo un cargo oficial dentro de la gubernatura indígena de la ciudad, pero es evidente que participaba en las articulaciones del poder como descendiente legítimo de Moctezuma Xocoyotzin. Más allá de las dos cartas mencionadas arriba, cuando en 1566 se realizaron las pesquisas en torno a la conjura de Martín –hijo criollo de Hernán Cortés–, don Pedro tuvo que comparecer y prometer fidelidad ante el factor y veedor, Ortuño de Ibarra.⁵⁶

Es difícil saber la posición de Tlacahuepan ante la conspiración del Marqués del Valle, lo cierto es que en 1569 escribió algo al respecto a Felipe II. Entre otros temas, en la epístola don Pedro dio su respaldo al licenciado Alonso Muñoz, juez pesquisador del Real Consejo de Indias que vino a hacer la investigación de la conjura. Muñoz, junto con el licenciado Carrillo, emitieron las sentencias del caso, las cuales habían parecido demasiado severas a los ojos del rey.⁵⁷ En esa misma carta, la última que escribió con destino a la corte, Pedro Moctezuma hizo un recuento de los servicios que él y su padre habían prestado a la

⁵² Agradezco a Rossend Rovira haberme llamado la atención a este respecto. Rovira, *San Francisco...*, pp. 91-104.

⁵³ “Carta de los señores y principales de la Nueva España al emperador Carlos V: en español”, Tlacopan, 2 de mayo de 1556, AGI, *México*, 168 en Francisco del Paso y Troncoso (Recop.), *Epistolario de la Nueva España*, t. XVI, pp. 64-66. Pérez-Rocha y Tena, *La nobleza...*, p. 199.

⁵⁴ Caroline Cunill, “Fray Bartolomé de las Casas y el oficio de defensor de indios en América y en la Corte española”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (en línea), septiembre 2012.

⁵⁵ “Real provisión otorgándole a don Pedro de Moctezuma un escudo de armas, para sí, sus hijos y descendientes en recompensas de los servicios de su padre”, Valladolid, 28 de septiembre de 1557, AGI, *Patronato*, vol. 284, N. 1, R. 64, ff. 1r-2r. Castañeda, *Conflictos...*, p. 230.

⁵⁶ “Auto del marqués de Falces”, 6 de febrero de 1568, AGI, *Justicia*, 218, N. 2, R. 3.

⁵⁷ “Carta de don Pedro de Moctezuma, hijo legítimo y heredero universal del Emperador Moctezuma, sobre que se le aumente la pensión de 3000 pesos”, 31 de marzo de 1569, AGI, *Patronato*, 245, R. 4, exp. 1, f. 5v. *Pretensiones*, doc. 44, p. 213.

Corona. Tlacahuepan hacía así evidente su lealtad, en contraposición con lo ocurrido con los involucrados en la conspiración.

El 11 de septiembre de 1570, mientras el monarca le otorgaba escudo de armas, del otro lado del Atlántico don Pedro moría en sus casas de San Sebastián. Como lo dispuso en su testamento, elaborado tres días antes, fue enterrado en el convento de los dominicos de la ciudad de México.

El buen católico

No sabemos cómo se dio el proceso de conversión de don Pedro, pero sí que prontamente se hizo cristiano y se sujetó al rey. Sólo desde la obediencia al monarca los individuos podían negociar algunos beneficios. Ser un fiel vasallo siempre iba acompañado de mostrarse como un buen católico.⁵⁸ *Fidelitas* era al mismo tiempo fe en Dios y fidelidad al soberano que, en la tierra, personificaba la ley establecida por Dios.⁵⁹

Después del bautismo, ya como parte de la comunidad cristiana, el buen católico debía cumplir con los preceptos de la ley de Dios, asistir a misa y a las diversas celebraciones del calendario litúrgico, a la vez que participar en asociaciones de caridad y ayuda mutua.⁶⁰ Todo ello conllevaba vivir en policía favoreciendo el buen funcionamiento de la monarquía.⁶¹ Precisamente, como veremos, de manera general Pedro se

⁵⁸ A partir del siglo xv se hace alusión a la obediencia que se debe al monarca en función de tres argumentos: el religioso (el rey representa a Dios en la Tierra), el jurídico (el rey vela por el cumplimiento de la justicia) y el político (el reino obediente da imagen de unidad frente al enemigo). La Monarquía buscó cada vez más una obediencia con menos grietas. José Manuel Nieto Soria, *Los fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (Siglos XIII-XVI)*, Madrid, Ediciones de la Universidad Complutense de Madrid, 1988, pp. 111-118 y 223-25. Rafael Valladares, *Católico yugo. La idea de obediencia en la España de los Austrias, 1500-1700*, Madrid, Centro de Estudios políticos y constitucionales, 2021. Del mismo autor, "Fidelidad, lealtad y obediencia. Tres conceptos en la Monarquía de los Austrias", en Roberto Quirós Rosado y Cristina Bravo Lozano (Eds.), *Los hilos de Penélope. Lealtad y fidelidades en la Monarquía de España, 1648-1714*, Valencia, Albatros ediciones, 2015, pp. 2-38. Federico Palomo, "Un catolicismo en plural: identidades, disciplinamiento y cultura religiosa en los mundos ibéricos de la Edad Moderna", en Eliseo Serrano Martín y Jesús Gascón Pérez (Eds.), *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico de Fernando el Católico*, Zaragoza, Diputación provincial de Zaragoza, 2018, pp. 193-217.

⁵⁹ Arón Gurievich, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Taurus, 1990, p. 327.

⁶⁰ Gabriela Solís Robleda, *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*, México, CIESAS/Instituto de Cultura de Yucatán/Miguel Ángel Porrúa, 2005, pp. 81-82.

⁶¹ Formaban parte del disciplinamiento social entendido como el proceso de transformación de valores sociales y personales que sustentan la obediencia colectiva a deter-

apegó a las formas e hizo notorias las acciones mediante las cuales era posible negociar con la Corona, conservar algunos privilegios y hacerse acreedor de beneficios. No obstante, Tlacahuepan no se distanció de muchos de los elementos culturales legados por sus ascendientes.

Bautismo

El bautismo era un elemento fundamental de la identidad cristiana; era el primero de los sacramentos y el que daba la posibilidad de recibir el resto. Este lavatorio constituía un renacer, pues borraba el pecado original y todos los pecados personales. Purificarse mediante el rito de las aguas era la puerta de entrada a la vida cristiana y, luego de la muerte, a la vida eterna.⁶² El bautismo era un acto solemne y público, pues implicaba la adscripción a una comunidad, de hecho, se registraba en un libro al receptor del sacramento, sobre todo, a partir del Concilio de Trento.

Particularmente en la época moderna, el bautismo constituía la obtención de una doble ciudadanía: la del “Reino de los cielos” –como sacramento de salvación– y la de la comunidad cristiana –como identidad política. Recibir el lavatorio sacramental era una alianza político-religiosa, pues ser cristiano era un elemento inherente a ser vasallo del rey; significaba su integración en el cuerpo social dentro del orden establecido por dios.⁶³ En este sentido, el bautismo de los indígenas constituía su adscripción a la comunidad católica propia de la Monarquía Hispánica.⁶⁴

minadas dinámicas institucionales (eclesiásticas o estatales). José Luis Martínez Millán y Carlos Morales, *Religión, política y tolerancia en la Europa Moderna*, Madrid, Ediciones Polifemo, 2011, p. 134.

⁶² “Bautismo”, en Karl Rahner (Dir.), *Enciclopedia teológica Sacramentum Mundi*, Barcelona, Herder, 1976-1985.

⁶³ Gurievich, *Las categorías...*, pp. 326-327.

⁶⁴ Cabe recordar que fue en la transición de la Edad Media a la Moderna, particularmente finales del siglo xv y la primera mitad del xvi, en el que la república cristiana (*societas reipublicae christianae*) en tanto cuerpo místico que forman todos los bautizados en unión con su cabeza, comenzó a ser sustituida por la nueva comunidad de las repúblicas de todo el orbe (*societas gentium*), un cuerpo político natural y orgánico en cuyo origen, normas, autoridades y fines no estaba la Iglesia. La ley evangélica deja de ser la fuente única de los principios rectores de la conducta y del cuerpo social, y su lugar lo ocupa la ley natural (entendida en el sentido aristotélico-tomista) y el derecho de gentes que conforman el nuevo orden jurídico regular de las relaciones entre los pueblos cristianos y los indios americanos. Así, la comunidad cristiana definida por su comunión sacramental fue transitando hacia una comunidad política definida por su pertenencia a una Corona en particular. Véase José Miguel Viejo-Ximénez, “*«Totus orbis, qui aliquo modo est una re-*

En la recién creada Nueva España, el bautismo era además un ritual de aceptación del cambio político. Esto se evidencia, por ejemplo, en su pronto recibimiento por parte de los señores de Tlaxcala,⁶⁵ o del gobernante de Tezcoco, Ixtlilxochitl.⁶⁶ De hecho, en sus peticiones a la Corona, los caciques señalaron constantemente la precocidad con la que habían aceptado recibir las aguas bautismales. Con esta declaración imitaban la cultura legal de hidalguía, pues, si bien los indígenas no podían mostrarse como “cristianos viejos”, sí podían señalar entre sus méritos su primigenia y voluntaria conversión. Este argumento demostraba además que, como tempranos cristianos, muy pronto se habían aliado con los españoles y habían ayudado en la empresa de conquista.⁶⁷

Ya como vasallos del rey, los indígenas adquirirían obligaciones, pero también derechos, pues se insertaban en la cultura legal hispana. Si bien esto permitió a los naturales el acceso a la justicia, también los colocó en situaciones de subordinación y de vigilancia de su conducta con categorías como la de *persona miserable* –en la esfera civil– o de *neófito* –en la esfera eclesiástica.⁶⁸ Asimismo, su reconocimiento como vasallos y, desde 1537, como personas libres y capaces de recibir la doctrina cristiana, también dio cabida a cierta tolerancia hacia su cultura política –usos y costumbres– siempre que no fueran contrarias a la policía cristiana.⁶⁹

publica». Francisco de Vitoria, el derecho de gentes y la expansión atlántica castellana”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, núm. XXVI, 2004, pp. 359-391.

⁶⁵ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, ed. Alfredo Chavero, México, Oficina tipográfica de la secretaría de fomento, 1892, p. 204. También está la lámina de “El bautismo de los cuatro Señores de Tlaxcala” integrada en el Manuscrito de Glasgow. Véase Gordon Brotherson y Ana Gallegos. “El Lienzo de Tlaxcala y el Manuscrito de Glasgow (Hunter 242)” en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 20, 1990, pp. 117-140. Edith Guadalupe Llamas, “El bautismo de los señores de Tlaxcala y Michoacán, una alianza política religiosa en la conquista de México”, tesis de maestría en historia, México, Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

⁶⁶ “[...] dio principio con eso a bautizar a los de la ciudad de Texcuco, que fue la primera parte donde se plantó la ley evangélica. El primero que se bautizó fue Ixtlilxochitl, y se llamó D. Fernando por el Rey católico; recibió el bautismo de mano del P. Fr. Martín de Valencia y fue su padrino Cortés [...]”. Alva Ixtlilxochitl, *Obras históricas...*, tomo I, p. 399.

⁶⁷ Elfie Guyau, “Andinos y buenos cristianos. La inversión en lo sagrado en los trámites legales de dos caciques en el virreinato del Perú (siglo xvi)”, *Journal de la Société des américanistes*, núm. 107, vol. 2, 2021, p. 53.

⁶⁸ Caroline Cunill, “Etnicidad en clave histórica: Categorías jurídicas coloniales y cultura maya en el siglo xvi”, *Trace*, núm. 65, 2014, pp. 7-22.

⁶⁹ Todavía en relación con la tradición medieval, cabe recordar que, como parte del derecho de la *respublica christiana*, los no bautizados carecían de personalidad por lo que,

Con el bautismo se asignaba un nombre que implicaba una afiliación religiosa y social. En este sentido, la denominación elegida para quien recibía el sacramento retomaba los nombres de santos, de antepasados y/o de los padrinos pues, a partir de entonces, lo protegerían y se vincularían de alguna forma con él.⁷⁰ En favor del nuevo cristiano, los santos escogidos eran sus intermediarios ante la corte celestial; los antepasados lo dotaban de un linaje, y los padrinos, como parientes espirituales, enriquecían sus redes familiares.⁷¹

Los nombres cristianos de los descendientes de Moctezuma II denotan su adscripción a una nueva religión, su filiación política y las alianzas que Hernán Cortés y los franciscanos pretendían generar con ellos. Acamapichtli fue llamado como el primo y mayordomo del Conquistador, Rodrigo de Paz.⁷² Nezahualtecolotzin recibió el nombre de fray Martín de Valencia junto con el del Conquistador, de ahí que se le conoció como Martín Cortés. Pedro Moctezuma fue el apelativo que se le asignó a Tlacahuepan seguramente en alusión a fray Pedro de Gante y a su padre y antepasado.⁷³ Resulta evidente

entre otras cosas, no se reconocían sus derechos sobre las tierras que habitaban. Así, éstas podían ser ocupadas por los cristianos, convirtiéndose en sus propietarios legítimos, ejerciendo un dominio soberano y absoluto. Estorbar el ejercicio de este derecho podía ser repelido por la fuerza, llevando a cabo entonces una guerra justa. No obstante, sobre todo a partir de los años cuarenta del siglo XVI, la validez de los “justos títulos” fue disputada por académicos escolásticos, lo que muy pronto llevó a un dinámico pluralismo legal y, con ello a nuevos discursos. Teólogos como Francisco de Vitoria (1483-1546) fueron poniendo sobre la mesa la idea de que todo el orbe supera la noción de *respublica christiana*, corporación de todos los creyentes o Cristiandad, que en las relaciones teológicas queda convertida en una parte de la comunidad jurídico-política de todo el género humano. La comunidad de los incorporados a Cristo mediante el sacramento del bautismo y sus repúblicas no es sino una parte de la comunidad que forman todos los miembros del género humano, *communitas totius orbis*. No obstante, al interior de la cristiandad se desarrolló un peculiar derecho de gentes de fundamento religioso. Viejo-Ximénez, “*Totus orbis...*”, pp. 366-382.

⁷⁰ Adriano Prosperi, “Bettesimo e identità cristiana nella prima età moderna”, en Agriano Prosperi (a cura di), *Salvezza delle anime disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, Pisa, Edizioni della normale, 2006, p. 15.

⁷¹ Este parentesco espiritual se normó particularmente en el Concilio de Trento, Cánones del bautismo, canon XIX. En torno al parentesco espiritual véase en el mismo concilio: Decreto de reforma sobre el matrimonio, cap. II. Entre qué personas se contrae parentesco espiritual.

⁷² Motolinia, *Historia...*, trat. II, cap. III, p. 115.

⁷³ En un catecismo de San Sebastián aparece fray Pedro de Gante bautizando a don Pedro. Elizabeth Hill, Louise Burkhart, David Tavárez, *Painted words. Nahua Catholicism, politics, and memory in the Atzaqualco pictorial catechism*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2017. Además, aunque los tres primeros años en Nueva España fray Pedro de Gante estuvo en Tezcoco, se trasladó algunas veces a la ciudad. Muestra de esto es que cuando arribaron los doce, éstos y los tres religiosos flamencos

que los padrinos de los hijos del otrora *tlatoani* fueron Hernán Cortés y su círculo. Cabe apuntar que cuando los bautizados carecían de uso de la razón como los niños y los indios,⁷⁴ los padrinos los representaban y en su nombre hacían el acto de profesión de fe, de renuncia a Satanás y de recepción del sacramento por voluntad propia.⁷⁵

Específicamente sólo tenemos conocimiento del bautismo de Acamapichtli, ya que Motolinía consignó el exorcismo que precedió a la recepción del sacramento. El conjuro se llevó a cabo en el hijo de Moctezuma II, posiblemente debido a su estado de salud o al hecho de que su residencia estaba en un enclave simbólico fundamental en esos años. El ritual tuvo lugar fuera de su casa, donde luego se edificó la iglesia de San Hipólito.⁷⁶ Así, el exorcismo era la muestra de la expulsión demoniaca de un cuerpo y la bendición de un espacio.⁷⁷

La adhesión a los rituales no significaba la total renuncia a una cultura religiosa. En el caso de don Pedro es posible detectar pervivencias de la religión mexicana. Sabemos, por ejemplo, que Tlacahuepan se hacía acompañar por un *teopixqui* o sacerdote nahua que era parte de su séquito y que vivía con él. Esto salió a relucir en el proceso inquisitorial de don Baltasar, indio de Coulhuacán, a quien se le acusó de ocultar unos bultos sagrados.

Ya mencioné que en la década de los treinta se levantaron diversos procesos inquisitoriales dirigidos especialmente a castigar a indios idólatras y bigamos. En algunas de esas causas Tlacahuepan es mencionado. Aunque los testigos se refieren a Pedro de manera tangencial, nos aportan algunos elementos de su vida.

De entre los casos inquisitoriales abiertos, uno de ellos dio seguimiento al ocultamiento de unos envoltorios –*tlaquimilolli*. Éstos contenían unas reliquias que se creía el dios patrono nahua había

que habían llegado un año antes y que se habían instalado en Tezcoco –entre ellos Gante– fueron a la ciudad.

⁷⁴ Esta concepción del indio como niño fue especialmente recurrente antes de la expedición de la bula *Sublimis Deus* de 1537. Véase Miguel León-Portilla, “El indio vivo visto por los frailes en el siglo xvi”, en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 41, 2010, pp. 281, 286.

⁷⁵ “Bautismo”, en Karl Rahner (Dir.), *Enciclopedia teológica Sacramentum Mundi*, Barcelona, Herder, 1976-1985.

⁷⁶ Motolinía, *Historia*, trat. II, cap. III, p. 115.

⁷⁷ Osvaldo Pardo, *The Origins of Mexican Catholicism. Nahua Rituals and Christian Sacraments in Sixteenth-Century Mexico*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2004, p. 24. Jessica Ramírez Méndez y Rossend Rovira Morgado, “De San Francisco el Viejo al Nuevo en la ciudad de México. Una propuesta de relectura de la primigenia traza española”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 64, enero-junio, 2021, p. 196.

entregado a su pueblo. Así, estos bultos sagrados, más allá de ser objetos de culto o de veneración pues representaban a las distintas deidades del panteón mesoamericano, eran un medio de enlace con él.⁷⁸ Como parte de los interrogatorios realizados en este proceso, uno de los testigos declaró que eran tres los guardianes de los “ídolos” y que uno de ellos “solía vivir con el Señor de Tula pasado y con Don Pedro Chacauepantzin [Tlacahuepan]”.⁷⁹

En otro interrogatorio realizado como parte del proceso seguido al indio Miguel por idolatría, un sacerdote de nombre Culoa declaró que indios vecinos de México tenían y guardaban los “ídolos” junto a Tula,⁸⁰ jurisdicción de la que don Pedro era gobernador desde principios de los años treinta.

Por otra parte, en el proceso inquisitorial desarrollado a mediados de 1539 contra don Carlos Ometochtzin, señor de Tezcoco, Tlacahuepan es igualmente mencionado. Uno de los testigos refirió que el enjuiciado dijo en una plática

[...] yo también viví y me crié en la iglesia de Dios, pero no por eso hago lo que vos e otros, sino guardo la ley de mis antepasados, y esta sola sigamos e guardemos y no otra cosa [...] Pues ahora ¿quién son estos que viven sobre nosotros y nos tienen sojuzgados? ¡Oh hermanos! Pues aquí estoy yo, que soy señor de Aculhuacán, y allí está Yoanize [Huanitzin] señor de México, y allí está mi sobrino Tezapili, señor de Tacuba *y aquí está Tlacahuapantli señor de Tula*, que somos señores e iguales e conformes: ninguno ha de estar entre nosotros, ni nos ha de sojuzgar, porque esta tierra es nuestra, que nos la dejaron nuestros padres, y ninguno de los mentirosos que nombran ni siguen a los frailes no se junte con nosotros [...].⁸¹

Presumiblemente, una noche de junio de 1539 don Carlos pronunció tal discurso en el pueblo de Chiconauhtla ante nobles nahuas. Algunos

⁷⁸ Alfredo López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2014, p. 58. María Castañeda de la Paz, “La nobleza del centro de México ante la amenaza a los bultos sagrados”, en Patrick Lesbre y Katarzyna Mikulska (Eds.), *Identidad en palabras. Nobleza indígena novohispana*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, p. 55.

⁷⁹ “Declaración de uno de los testigos en las informaciones levantadas en contra de Don Baltasar, indio de Culoacan, por ocultar ídolos”. *Proceso de indios*, pp. 180-181. Llama también la atención al respecto Castañeda, *Conflictos...*, pp. 255-256.

⁸⁰ *Procesos de indios*, pp. 123-124.

⁸¹ Las cursivas son mías. *Proceso inquisitorial*, pp. 59-60.

de los principales se retiraron para no seguir escuchando al cacique de Texcoco, pero, según un testigo, don Pedro no estuvo entre ellos.⁸² Cabe recordar que Tenochtitlan y Tetzcoco tenían una histórica alianza, misma que Pedro volvió a concretar aún después de la Conquista, al casarse con Francisca Ixtlilxóchitl.

Cuando don Carlos fue interrogado negó haber pronunciado aquel discurso y desconoció la presencia de caciques como don Pedro.⁸³ Sin embargo, no deja de llamar la atención que en distintos procesos seguidos por idolatría aparece mencionado Tlacahuepan. Aunado a lo anterior, Alvarado Tezozomoc asentó que su tío –don Pedro Moctezuma– fue uno de los que le compartieron las narraciones orales propias de la tradición mexicana.⁸⁴

Aunque no conocemos que se haya seguido un proceso inquisitorial en contra de Tlacahuepan, lo cierto es que nunca se le restituyó en el cargo como gobernador de Tula. Sin embargo, dada su ascendencia y su integración política a la monarquía validada con su bautismo, paulatinamente se le fueron otorgando tierras, indios y privilegios.

Recibir las aguas bautismales permitía a los señores indígenas negociar con la Corona. No obstante, esa adscripción a la comunidad cristiana debía mostrarse a lo largo de la vida a partir de diversas acciones y formas de comportamiento que eran parte del código moral cristiano.

Matrimonio

El matrimonio católico era el enlace indisoluble de vida entre un hombre y una mujer; simbólicamente representaba la unión de Cristo con su Iglesia. Este nexo era también el tránsito de la persona a la vida adulta y, junto con el nacimiento y la muerte, representaba uno de los acontecimientos decisivos de la vida del ser humano. El enlace nupcial servía para la conservación de la estirpe del varón, por eso los hijos

⁸² *Proceso inquisitorial*, pp. 45-47.

⁸³ *Proceso inquisitorial*, pp. 59-61.

⁸⁴ “[...] ponían de acuerdo el espíritu de la antigua relación admonitoria los gobernadores Don Diego de Alvarado Huanitzin, padre mío preciadísimo, noble, Don Pedro Tlacahuepantzin, mi tío, Don Diego de San Francisco Tehuetzquititzin y los demás queridos nobles a quienes escuchara, los cuales bien y genuinamente sabían su antigua relación admonitiva que yo tomara de sus relatos”. Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicayotl...*, pp. 8-9.

eran don y bendición de Dios.⁸⁵ Esto explica el papel que tenía la monogamia sobre todo una vez que se realizaba el acto sacramental.

Al elegir una esposa, eran los hijos de ese enlace los únicos herederos. Precisamente dadas sus características, el nexo nupcial era una parte fundamental de la implementación del cristianismo. Éste implicaba la aceptación de concepciones morales en torno a la familia y a la legitimidad que permitían un mayor control de la sociedad por parte del gobierno.⁸⁶

Después de los acercamientos, rituales y negociaciones de la primera década de la posconquista, los años treinta hicieron patentes las consecuencias derivadas de la incidencia de los frailes en la organización de los naturales y en la imposición de la moral cristiana. Al respecto, uno de los aspectos de cambio cultural que mayor reticencia causaba a la nobleza indígena era la monogamia. De hecho, muchas de las quejas del clero respecto de los indios eran que tenían muchas mujeres, que vivían en amancebamiento o que eran bígamos. Ante ello, los frailes fueron ejerciendo mayor presión para que los indios se casaran, lo que se tradujo en un ascendente descontento de los principales. Después de todo, ellos habían fungido como intermediarios entre su gente y las nuevas autoridades en su aspiración por conservar su antigua organización.

En el mundo mesoamericano, las muchas mujeres con las que se vinculaban los señores tenían diversas funciones. A partir de sus diversas esposas y concubinas, los miembros de la nobleza indígena generaban una red de alianzas políticas con distintos *altépetl* y formalizaban los vínculos entre cabeceras y sujetos.⁸⁷

Por lo anterior, la monogamia restringía y desestabilizaba también el sistema sucesorio de los distintos pueblos, coadyuvando en el quebranto de la red tributaria que empobreció a los diversos linajes. Así, era difícil para la nobleza mantener a su amplia parentela, llevando su estructura familiar a un proceso de deterioro. Esto ocasionaba disputas al interior de las grandes familias a la vez de la

⁸⁵ "Matrimonio", en Karl Rahner (Dir.), *Enciclopedia teológica Sacramentum Mundi*, Barcelona, Herder, 1976-1985.

⁸⁶ Woodrow Borah and Sherburne Cook, "Marriage and Legitimacy in Mexican Culture: Mexico and California", *California Law Review*, vol. 54, núm. 2, 1966, pp. 946-1008. Patricia Lopes Don, "The 1539 Inquisition and trial of Don Carlos of Texcoco", *Hispanic American Historical Review*, vol. 4, núm. 88, 2008, p. 581.

⁸⁷ Susan Toby Evans, "Sexual politics in the Aztec palace. Public, private and profane", *RES*, vol. 1, núm. 33, 1998, pp. 158-185.

búsqueda de las mujeres por legitimarse y colocarse en una posición que protegiera a sus hijos social, política y económicamente.⁸⁸

Igualmente, las mujeres hacían posible el funcionamiento de las casas palaciegas pues se encargaban de la crianza y cuidado de los niños, de la cocina, de la limpieza, y de ciertas ceremonias religiosas. La mano de obra femenina participaba además en la economía familiar, pues los tejidos que realizaba eran un producto fundamental en el comercio y, sin ese recurso un linaje podía perder su posición. Después de todo era común la ausencia de los maridos en una sociedad guerrera como la tenochca. Así, la suma de mujeres tenía un impacto en la prosperidad familiar y, en general, en la organización social indígena.⁸⁹

Las consecuencias de la imposición de la policía cristiana no sólo eran las resultantes de la monogamia. Los nobles indígenas tenían un papel fundamental en la vida religiosa mesoamericana a la vez que, en gran medida, era en esas prácticas en las que recaía su legitimidad. El poder tenía un carácter sagrado. Los gobernantes eran delegados de los dioses,⁹⁰ fueron considerados descendientes de ancestros divinizados y depositarios de su memoria y poder. El *tlatoani* era el mandatario político, el sumo sacerdote en las ceremonias públicas y el juez de última instancia dentro del sistema normativo nahua. La evangelización entonces no sólo trastocaba las atribuciones de los principales en la vida religiosa dentro de su agrupación indígena, sino su legitimidad como señores. Con la evangelización, los caciques veían mermado su control y su liderazgo perdiendo autoridad ante su gente; su peso simbólico se diluía en manos de unos jóvenes educados por los frailes. Eran esos muchachos quienes a partir de entonces comandaban la inserción de la nueva religión, a la vez que condenaban y desacreditaban los ritos que realizaban los sacerdotes y principales nahuas.⁹¹

⁸⁸ Cabe destacar al respecto la participación de las mujeres en diversos juicios de indígenas. *Procesos de indios*.

⁸⁹ Para ver la diversidad de actividades en las que participaban las mujeres y el papel que desempeñaban en la sociedad mexicana véase Susan Kellogg, "The Woman's Room: Some Aspects of Gender Relations in Tenochtitlan in the Late Pre-Hispanic Period", *Ethnohistory*, vol. 4, núm. 42, 1995, pp. 563-576.

⁹⁰ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, tomo I, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, pp. 83-85.

⁹¹ *Proceso inquisitorial*, pp. 41-42 y 45. Al respecto de estos niños pueden consultarse las crónicas de los regulares, por ejemplo, Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Antigua Librería, 1870, libro III, cap. XVII, p. 221. De cómo esta conversión de los indios fue obrada por medio de niños, conforme al talento que el Señor les comunicó.

Aunado a ello estaban los confesionarios, promoviendo una moral cristiana que igualmente trastocaba las estructuras indígenas.⁹² Mediante la confesión se procuró introducir pautas de comportamiento que ayudaban en la consolidación de una sociedad hispano-cristiana; las acciones opuestas a ello eran pecado. Esto explica que, si bien la confesión no fue un instrumento pastoral generalizado, sí fue un acto obligatorio para los caciques.

Así, las preguntas formuladas a los indígenas penitentes buscaban aquellos resquicios de conducta y de acciones propias del mundo mexica que de alguna forma mermaban el dominio hispano. Por ejemplo, los confesores consideraron que se quebrantaba el séptimo mandamiento –“no robarás”– si los señores recibían bienes y servicios que, antes de las nuevas tasaciones tributarias, solían cobrar a los macehuales.⁹³ Por otra parte, dictaban que para atacar la soberbia eran necesario desacralizar a los señores considerados en otro tiempo como hombres-dioses.⁹⁴

Por todo lo anterior, algunos caciques prefirieron confrontar las líneas de comportamiento trazadas especialmente por los franciscanos. Parece que diversos miembros de la nobleza indígena fueron menos discretos con ciertos comentarios y algunas actitudes contrarias a la moral católica. Mientras los franciscanos referían que los mayores obstáculos para la conversión eran la bigamia y la conducta de la nobleza indígena,⁹⁵ los hermanos menores eran criticados por sus bautismos masivos realizados sin la adecuada instrucción.⁹⁶ Como respuesta a lo anterior, las diversas juntas eclesiásticas intentaban imponer la mono-

⁹² Véase por ejemplo el *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana* (1569), del franciscano Alonso de Molina.

⁹³ Para un estudio detenido del pecado de la soberbia y del mandamiento “no robarás”, consúltese Margarita Menegus, “Los pecados del Nuevo Mundo. Los señores naturales y la nueva moral cristiana”, en Andrés Lira y Leopoldo López (Eds.), *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano* (1585). *Directorio de confesores. Estudios*, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio de México, 2022, pp. 253-262.

⁹⁴ López Austin, *Hombre-dios...*, pp. 58 y ss.

⁹⁵ Carta de fray Pedro de Gante de 1529 en Fidel de Chauvet (Comp.), *Cartas de fray Pedro de Gante. Primer educador de América*, México, fray Junípero Serra, s/f, p. 15. De estas inquietudes también dan cuenta las juntas eclesiásticas de 1537, 1539, pues apuntan que los indios perseveran en tener muchas mujeres. Pueden consultarse las juntas en Cristóforo Gutiérrez Vega, *Las primeras juntas eclesiásticas de México* (1524-1555), Roma, Centro de Estudios superiores, 1991, pp. 110-11, 98-99, 237 y 263-264, respectivamente.

⁹⁶ Muestra de ello es la junta de 1536 que toca la confrontación entre las órdenes en torno a la forma de impartir y celebrar el bautismo. Se siguió discutiendo al respecto y, de hecho, en 1540 se elaboró el *Manual para el bautismo de adultos*. Cristóforo, *Las primeras...*, pp. 81-89, 110 y 193.

gamia ordenando que los señores eligieran a una única mujer de entre sus muchas esposas y concubinas. Además, fray Juan de Zumárraga envió frailes a visitar pueblos indígenas e investigar si había conductas paganas propensas a ser castigadas. Tal vez desprendido de esto mismo, en 1536 el obispo escribió al Consejo de Indias apuntando la necesidad de crear una casa para cuidar niñas indias y dejarlas ir hasta que estuvieran en edad de casarse. En todo caso, fue en este contexto en el que Zumárraga echó a andar las averiguaciones y abrió los ya aludidos casos inquisitoriales contra los indios.⁹⁷ Asimismo, se hizo evidente la confrontación entre la imposición de la policía cristiana por parte de los frailes y la defensa que hacían los principales de su articulación social.

Así, la década de los treinta fue una de quiebre respecto de la permisividad que se había dado en la anterior. La Corona intentaba insertar su dominio, lo que implicaba debilitar a las personalidades carismáticas, fueran Hernán Cortés o ciertos señores indígenas. Bajo ese interés, en 1535 llegó el primer virrey de la Nueva España, se asentaron las primeras ordenanzas del gobierno de los indios, se restringió el actuar de los señores, a la vez que aparecieron los primeros cabildos y oficios de república indígena, lo que llevó a la configuración de nuevas oligarquías. En este escenario político se inscriben estas persecuciones de caciques insumisos y agentes carismáticos.

Precisamente fue en estos turbulentos años en que Tlacahuepan fue destituido como gobernador de Tula, aludiendo a sus excesos y delitos. No sabemos con certeza de qué se le acusó. Los abusos pudieron hacer referencia al resguardo de algunos “ídolos” y la continuidad de prácticas vinculadas con la religión mexica, a conservar bienes raíces con los que se mantenía el culto de los antiguos templos y dioses –*teotlalli/teopantlalli*–,⁹⁸ al uso de tierras de la comunidad –*calpullalli*– para mantener a su familia, su afecto por el vino que refieren fuentes posteriores,⁹⁹ o su práctica de la poligamia.¹⁰⁰ Lo cierto

⁹⁷ *Procesos de indios*.

⁹⁸ James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 2021, pp. 224-226. Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1978, pp. 263-264.

⁹⁹ Gómara por su parte dice de él que “es su hijo y señor de un barrio de Méjico, aque se llama S. Sebastián Atzacualco, el cual porque se da mucho por vino no le han hecho mayor señor”. López de Gómara, *Historia*, tomo I, p. 137. Amada López de Meneses, “Grandezas y títulos de nobleza a los descendientes de Moteczuma”, en *Revista de Indias*, año XXII, núms. 89 y 90, 1962, p. 342.

¹⁰⁰ Juan Damián se refiere a un proceso y sentencia contra Pedro, AGN, *Vínculos y mayorazgos* 256, exp. 1, f. 319v. Kalyuta, “El arte...”, p. 486.

es que elementos culturales mexicas antes permitidos o ignorados se fueron restringiendo. La nobleza indígena debió apegarse cada vez más a la imagen del buen cristiano.

Testamento

El testamento era el instrumento jurídico por el que una persona manifestaba su última voluntad a fin de que, después de muerto, se observara y se cumpliera. Dictar un testamento era un acto jurídico personal, libre y revocable; en tanto formal y solemne requería contar con la presencia de escribano y testigos. Mediante este documento, el testador ponía en orden su vida material y su vida espiritual. Se trataba de que su autor organizara sus bienes, pero también de que alcanzara la salvación de su alma en el menor tiempo posible.¹⁰¹

Cabe recordar al respecto que el purgatorio era un sitio intermedio entre el cielo, un lugar paradisiaco, y el infierno, un sitio horroroso; era un lugar de paso en el que se situaban las almas mientras reunían los méritos para alcanzar la salvación eterna que se ubicaba en el cielo.¹⁰² Precisamente el testamento era el instrumento para conseguir ese fin último en el menor tiempo posible mediante las obras pías y las misas que su autor dejaba establecidas.

Aunado a lo anterior, desde finales de la Edad Media se extendieron las ideas propuestas en las obras teológicas llamadas *Artes del buen morir*.¹⁰³ La buena muerte se entendía precisamente como un deceso que tenía lugar una vez que el individuo había puesto en orden sus asuntos espirituales y materiales. Esta aspiración ocasionó que la práctica testamentaria estuviera muy difundida.

En Nueva España el testamento se fue insertando entre los indígenas como parte de los procesos de negociación. Este documento jurídico era ante todo el instrumento para defender el patrimonio heredado por los descendientes. No obstante, la redacción del testa-

¹⁰¹ Un acercamiento a la práctica testamentaria en la España de la Época moderna pueda verse en María del Pilar Esteves Santamaría, "Prácticas testamentarias en la Madrid del siglo xvi: norma y realidad", *IX Jornadas científicas sobre documentación. La muerte y sus testimonios escritos*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2010, pp. 37-60.

¹⁰² Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1989.

¹⁰³ Puede verse la compilación de diversos textos en Antonio Rey Hazas (Ed.), *Artes de bien morir. Ars moriendi de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid, Lengua de Trapo, 2003.

mento entrañaba cambios culturales en uno de los eventos de mayor trascendencia en la vida humana como lo es la muerte. En cuanto a la herencia material, la voluntad testamentaria llevaba implícita una transformación en el sentido de la propiedad a la vez que en el orden de la transmisión de los bienes. Respecto del componente espiritual, el documento involucraba concepciones sobre la muerte, así como el destino posterior del individuo y de su esencia. Igualmente, suponía la realización de costumbres y rituales funerarios alejados de las expresiones simbólicas nahuas.¹⁰⁴

Con la declaración escrita de la última voluntad, los integrantes de la Iglesia novohispana comandaron el destino terrenal y espiritual del difunto y de sus bienes. Al respecto, en mayo de 1565 se pregónó entre la feligresía el machote del testamento debido a que “no se verifica lo que dejan dispuesto los que mueren: tal vez donan algo a la iglesia, tal vez para ayuda de su ánima y tal vez no se hace [...]”. Y una vez hecho el testamento luego lo verán los Padres para que de inmediato se haga lo que dejó dispuesto”.¹⁰⁵ Así, el clero reemplazó a los sacerdotes y principales indígenas que habían encabezado las ceremonias mortuorias, a la vez que el documento escrito desplazó a la oralidad como la forma de dar cuenta de la herencia del individuo en el mundo nahua.

En síntesis, para los indígenas y, más aún, para la nobleza, elaborar un testamento implicaba, por un lado, velar por su linaje protegiendo su patrimonio y, por el otro, contribuir en la desarticulación de su organización socioeconómica a la vez que, a la postre, de su cosmovisión.

Tlacahuepan buscó un lugar para él y los suyos en la nueva sociedad. Para ello fue necesario, entre otras cosas, mostrarse como un fiel cristiano. Mas allá del bautismo y del matrimonio, dictó su testamento insertándose con ello en la tradición castellana para normar los asuntos vinculados con su herencia. Don Pedro, “[...] temiéndose de la muerte, que es cosa natural, e por dejar a sus herederos en paz e hacer lo que debe y es obligado como católico cristiano, dijo: que era su libre voluntad hacer y otorgar su testamento [...]”.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Una aproximación al uso y significado del testamento en Nueva España está expuesta en el estudio introductorio de Teresa Rojas Rabiela *et al.*, *Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos*, vol. I, México, Ciesas/Conacyt, 1999.

¹⁰⁵ 20 y 27 de mayo de 1565, *Anales*, párrafos 386 y 389, p. 319.

¹⁰⁶ “Testamento”, p. 31.

El 9 de septiembre de 1570 Pedro Moctezuma asentó su última voluntad. El prior dominico fray Domingo de la Anunciación quedó como uno de sus dos albaceas y, junto con otros dos dominicos, fungió como testigo.¹⁰⁷ Fray Domingo era oriundo de la provincia de Córdoba, pasó joven a Nueva España y aprendió bien el náhuatl.¹⁰⁸ Tal vez el contacto que debió tener con moriscos en su niñez lo sensibilizó respecto de la convivencia con infieles y los instrumentos para su evangelización. De hecho, además de desempeñarse como prior y maestro de novicios en diversas ocasiones, se dedicó a evangelizar y a escribir.¹⁰⁹

Fray Domingo de la Anunciación seguramente se vinculó con Pedro Moctezuma en la década de los sesenta cuando regresó de la Florida (1561) y se estableció en el convento dominico de la ciudad de México.¹¹⁰ Tlacahuepan no fue cercano a los franciscanos, pero sí a los predicadores establecidos en las proximidades de Atzacualco. Así, la ubicación del convento dominico cercana a las casas de Tlacahuepan, el que el prior hablara náhuatl y su oposición a la reforma tributaria impuesta por el visitador Jerónimo de Valderrama (1563-1565),¹¹¹ debió incidir en que fray Domingo y don Pedro se vincularan.

El licenciado Valderrama se enfrentó a las órdenes de regulares para concretar los cambios que intentaba imponer sobre todo en cuanto al tributo. Durante el desarrollo de la disputa, el visitador

¹⁰⁷ Aunque tenemos diversas del testamento, todos son iguales en lo referente al cuidado del alma de don Pedro.

¹⁰⁸ Agustín Dávila Padilla, Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*, México, Academia Literaria, 1955, pp. 599-625.

¹⁰⁹ Por Dávila Padilla sabemos que escribió en torno a la historia de la provincia. En 1565 además publicó la *Doctrina breve y compendiosa por vía de diálogo entre un maestro y un discípulo* escrita en náhuatl y en español. Dávila Padilla, *Historia*, p. 599. Fray Santiago Rodríguez, "Datos biográficos de los principales cronistas de la Provincia Dominicana de Santiago de México", *Dominicos en Mesoamérica 500 años*, México, Provincia de Santiago de México, Provincia de Teutonia, 1992, pp. 551-571. Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, nueva edición de Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 195, pp. 192-193. José Rubén Romero Galván, *Contextos y texto de una crónica. Libro tercero de la historia religiosa de la Provincia de México de la Orden de Santo Domingo de fray Hernando Ojea, O. P.*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, p. 42.

¹¹⁰ Alonso Franco, *Segunda parte de la historia de la Provincia de Santiago de México, orden de predicadores en la Nueva España*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900, p. 29.

¹¹¹ María Teresa Pita Moreda, *Los predicadores novohispanos*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1992, pp. 161-167. Cartas de Valderrama: "Carta a Su Majestad de la Orden de Predicadores", México, 22 de enero de 1564, AGI, México, 280. "Carta a Su Majestad del Licenciado Valderrama", México, 24 de febrero de 1564, AGI, México, 68. "Carta a Su Majestad del Licenciado Valderrama", México, 13 de septiembre de 1564, AGI, México, 92.

escribió al monarca que todos los religiosos ya se habían rendido excepto los dominicos, que “son tan amados del virrey”.¹¹² Luis de Velasco (1550-1564),¹¹³ Pedro Moctezuma y fray Domingo de la Asunción constituyeron un frente común.¹¹⁴

Y es que, más allá de alianzas locales como esa, bajo ciertas afinidades ideológicas, se configuró una red de representación indígena en ambos lados del Atlántico.¹¹⁵ En esa trama participaron algunos miembros de la administración colonial, religiosos y caciques indígenas. Al respecto, fray Bartolomé de las Casas consignó que fue fray Domingo de la Anunciación una de las personas que lo acercaron con principales indígenas.¹¹⁶ De hecho, en su testamento don Pedro asentó que fray Bartolomé era el que velaba por sus intereses en la corte. Aún con los silencios de las fuentes, parece que Tlacahuepan fue un activo agente involucrado en las tramas de poder que iban definiendo las continuidades y los cambios del mundo indígena.

Como parte de esas posibilidades de negociación, don Pedro elaboró su testamento. Dispuso que al morir sus hijos fundaran una capellanía en favor de los dominicos, que se le sepultara en una capilla de su nuevo convento y que los frailes dijeran una misa cantada, a la vez que veinte misas rezadas por su alma.¹¹⁷

¹¹² “Carta de S.M. del Licenciado Valderrama”, México, 8 de junio de 1564, AGI, México, 68.

¹¹³ Cabe recordar que los dominicos Pedro de la Peña y, después, Diego de Osorio se desempeñaron como confesores del virrey Luis de Velasco, el Viejo (1550-1564).

¹¹⁴ Hace falta mayor investigación y rebasa el objetivo de este artículo, pero posiblemente una de las figuras clave es Ortuño de Ibarra, quien fue secretario del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. En 1556 el virrey Velasco lo designó contador de la Real Hacienda y el 17 de julio de ese año se insertó como regidor del Ayuntamiento. Era hermano de uno de los fundadores de Zacatecas, Diego de Ibarra quien se casó con la hija del virrey Velasco, Ana. Véase Ignacio Rubio Mañé, *Traslado de los restos mortales del virrey Don Luis de Velasco, el Viejo, año de 1594*, en *Boletín del Archivo General de la Nación*, segunda serie, tomo 8, vol. 1-2, 1967, pp. 27-46.

¹¹⁵ Esto es claro en el seguimiento que hace Cunill de la protectoría civil de los indios encabezada algunos años por fray Bartolomé de las Casas. Cunill, “Fray Bartolomé”.

¹¹⁶ El testamento de fray Bartolomé donde lo refiere se encuentra en Carmelo Sáenz de Santa María, “Una cláusula desconocida del testamento de fray Bartolomé de las Casas y el último periodo de su vida (1547-1566)”, en André Saint-Lu et al., *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1974, p. 104.

¹¹⁷ Chimalpáhin, *Las ocho...*, vol. II, p. 239. Verénice Ramírez y Francisco Jiménez Abollado, “Dos generaciones: Don Pedro Moctezuma Tlacahuepantzin, Don Martín Cortés Motlatocasoma y Don Diego Luis Ilhuítl Temoctzin. Fundación y pugnas de un mayorazgo indio, 1540-1587”, *Hidalguía*, núms. 352-353, año LIX, 2021, p. 539.

Pocos elementos arquitectónicos simbolizaban mejor la continuidad de un linaje que una capilla funeraria como la que Pedro mandó a hacer para él y los suyos.¹¹⁸ Desde la materialidad, con ella se reactualizaba el vínculo señorial del fundador y la de su estirpe con sus súbditos.¹¹⁹ Ese oratorio expresaba también el deseo de continuidad y de perpetuar los lazos con sus familiares. Era un enterramiento colectivo, vigente al paso de las generaciones y propio de la nobleza de la Monarquía española. Además, no todo el suelo sagrado tenía el mismo valor para garantizar una pronta salvación, de ahí que el lugar y el esplendor con el que se realizaba la sepultura también se señalaba en el testamento. Concretamente, la capilla funeraria implicaba un encuentro personal con la divinidad, en comparación con lo que suponía el templo un tanto más comunitario, aunque con su propia jerarquía.¹²⁰ Por su parte, la riqueza material con la que se investía el oratorio era una ofrenda a Dios que daba cuenta de la magnanimidad del difunto y de su familia.

Para cuando Tlacahuepan murió, el nuevo monasterio dominico estaba en plena construcción. Don Pedro pudo descansar ahí una vez que se concluyó el conjunto conventual y con él la capilla de la familia Moctezuma, dedicada a la Señora de los Dolores. En el sepulcro ricamente decorado se leía la inscripción “Capilla de D. Pedro Moctezuma, Príncipe heredero que fue de Moctezuma, Señor de la mayor parte de la Nueva España”.¹²¹

La capilla familiar de los Moctezuma legada por Tlacahuepan tuvo resonancia aún a finales del siglo xvii. El virrey José Sarmiento de Valladares (1696-1701) enterró ahí a su hija,¹²² concebida con doña Jerónima, tercera condesa de Moctezuma de Tultengo.¹²³ Otro elemento constructivo fundamental como parte de la representación

¹¹⁸ Enrique Soria Mesa, *La nobleza en la España Moderna. Cambio y continuidad*, Madrid, Marcial Pons, 2007, p. 265.

¹¹⁹ Guyau, “Andinos...”, p. 65.

¹²⁰ Entre más cercana estuviera la tumba del altar había un mayor contacto con la divinidad pues era en él donde se realizaba el sacrificio del cuerpo y la sangre de Cristo.

¹²¹ Ya no se conserva, la obra de Gemelli es de finales del siglo xvii. Juan Francisco Gemelli Carreri, *Viaje a la Nueva España*, México, Sociedad de Bibliófilos Mexicanos, 1937, p. 109. Recoge el dato también Pedro Álvarez y Gasca, *La Plaza de Santo Domingo de México, siglo xvi*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1971, p. 74.

¹²² Artemio Valle Arizpe, *Virreyes y virreinas de Nueva España*, México, Porrúa, 2000, p. 115. De Rojas, “Por el humo...”, p. 387.

¹²³ José Ignacio Conde y Díaz-Rubin y Javier Sanchiz Ruiz, “Conde de Moctezuma de Tultengo”, en *Historia genealógica de los títulos y dignidades nobiliarias en Nueva España y México, vol II. Casa de Austria (siglos xvi-xvii)*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, pp. 95-138.

de la nobleza era el palacio, en este caso el llamado *tecpan*. Pedro Moctezuma estipuló en su testamento que su esposa doña Francisca se quedara viviendo en él.¹²⁴

Tlacahuepan se vinculó igualmente con los clérigos de Santa Catalina, encargados entonces de la ermita de San Sebastián, que estaba a espaldas de sus casas. Desde 1568 el arzobispo Alonso de Montúfar había hecho de esta visita franciscana una coadjutoría dependiente de la parroquia de Santa Catalina. Precisamente don Pedro dispuso para su entierro que lo acompañaran los curas de la Iglesia de Santa Catalina y otros seis sacerdotes. Como era usual, Tlacahuepan se hizo acompañar de los miembros de su parroquia. También debían ir en el cortejo fúnebre los niños del colegio de San Juan de Letrán. Pedro Moctezuma mandó igualmente que los sacerdotes dijeran veinte misas rezadas, diez de ellas en la iglesia de San Sebastián.¹²⁵

Los clérigos debían llevar cruz alta y trasladar su cuerpo en un ataúd cubierto con un paño negro. En general, cuando alguien fallecía el cortejo fúnebre trasladaba el cuerpo del difunto en andas que alguna iglesia prestaba a cambio de un pago, pues el ataúd era muy costoso. Así, Tlacahuepan daba cuenta de su distinción aún en su ceremonia fúnebre.

Como todo cristiano, don Pedro estaba obligado a pagar lo que debía antes de solicitar mandas por su alma.¹²⁶ El hijo de Moctezuma Xocoyotzin dio cuenta de sus adeudos para que se pagaran, a la vez que enlistó a quienes le debían dinero para que se les cobrara. Asentado esto, don Pedro dejó limosna para que se le admitiera como cofrade de Nuestra Señora del Rosario –dominica– y del Santísimo Nombre de Jesús –posiblemente franciscana–,¹²⁷ de la del Santísimo

¹²⁴ “[...] todos los días de su vida, la dicha doña Francisca y viva y more en las casas principales del dicho don Pedro Moctezuma [...]”, “Testamento”, p. 35.

¹²⁵ “Testamento”, p. 32.

¹²⁶ “Porque ante todas cosas todo xpiano es obligado a pagar lo que deviere, por tocar a tercero y no de ve hazer mandas graciosas ni osequias por su ánima sin que primero pague lo que debe [...]”. “Testamento de Don Luis de Velasco”, reproducido en Ignacio Rubrio Mañé, “Apuntes para la biografía de don Luis de Velasco, el Viejo”, *Revista de Historia de América*, núm. 3, 1941, p. 86.

¹²⁷ San Sebastián tuvo una cofradía con ese nombre, había una en la parroquia de la Santa Veracruz y otra en San Agustín, pero parecen más tardías.

Sacramento¹²⁸ y de la de la Veracruz, de españoles e inserta en la parroquia del mismo nombre.¹²⁹

Aunque son diversas las asociaciones a las que pretendía ingresar don Pedro, llama la atención que no fue miembro de alguna de ellas a lo largo de su vida. Su búsqueda de adscripción a las cofradías parece más una forma de proteger su legado cumpliendo con lo que se esperaba de un buen católico. Las cofradías elegidas por Tlalahuepan coinciden con las que el virrey Luis de Velasco consideró en su testamento, con excepción de la del Rosario. En cierto sentido, don Pedro reprodujo el actuar del virrey que había muerto hacía seis años. Pudo incidir en Tlalahuepan no sólo su relación con él, sino un sentido de equiparación con el representante del rey. De hecho, así como Velasco, don Pedro se hizo enterrar en el nuevo convento de los predicadores.¹³⁰

Junto con las misas, otro medio para lograr beneficios para el alma del difunto y también para sus herederos eran las obras pías. Éstas daban cuenta de la caridad cristiana del testador. En ese sentido, además de favorecer a los tres conventos masculinos de la ciudad –franciscano, dominico y agustino– Tlalahuepan benefició al hospital de bubas para enfermos de sífilis, al de indios, al de Jesús para españoles pobres y al orfanato de niños mestizos que era el colegio de San Juan de Letrán.

Al final de sus días, don Pedro se acercó a los usos de la nobleza hispana como otros tantos principales indígenas. Así, es posible encontrar disposiciones similares en las últimas voluntades de los caciques. Por ejemplo, Hernando de Tapia, que era nahuatlato de la Real Audiencia e hijo de Andrés de Tapia Motelchiuhtzin,¹³¹ pidió ser enterrado en San Pablo, donde tenía su sepultura y la de sus sucesores. La ceremonia fúnebre debían realizarla dos curas y un sacristán. Hernan-

¹²⁸ Había una en Santa Catarina que es a la que posiblemente se refiere, pero no se olvide que los franciscanos tenían igualmente una en San José de los Naturales, y había otra adscrita a la catedral que era de españoles. Alicia Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1989, pp. 64-65.

¹²⁹ La de españoles se constituyó en 1568, compuesta por personas de primera distinción y nobleza. Véase Archivo Histórico Parroquial de la Santa Vera Cruz, Ciudad de México, Sección Disciplinar, Serie Gobierno, caja 25, años 1762-1834, f. 36, en Rogelio Cortés Espinoza (Coord.), *Inventario del Archivo Parroquial de la Santa Vera Cruz*, Ciudad de México, Arquidiócesis de México, s/f.

¹³⁰ Testamento de Don Luis de Velasco, el Viejo en Rubio, "Apuntes", p. 85.

¹³¹ Andrés de Tapia Motelchiuhtzin fue el *quauhtlatoani* –gobernador no dinástico o ilegítimo– de México Tenochtitlan entre 1526 y 1531.

do otorgó limosnas, solicitó misas rezadas al Hospital de Bubas, hizo donaciones al Hospital de Nuestra Señora de la Concepción y dejó constancia de haber sido integrante de la cofradía de la Santa Veracruz y de la de Santa Catalina, ambas de origen español.¹³²

La diferencia fundamental entre Hernando de Tapia y Pedro Moctezuma es que este último no parece un activo feligrés sino hasta el final de sus días. Sólo en su lecho de muerte Tlacahuepan se adscribió a diversas corporaciones y apoyó iglesias de su entorno y espacios de caridad. Así, mediante el testamento, como instrumento jurídico, se mostraba como un buen católico para asegurar la herencia familiar.

Leal vasallo y fiel cristiano: el discurso de la negociación

Entre los documentos de la parcialidad de San Sebastián existe un sermón en náhuatl que fue elaborado antes de 1560. La segunda parte del discurso narra la predicación de San Sebastián en un *altépetl*.¹³³ Al respecto, el escrito relata que en principio los indígenas recibieron al santo con entusiasmo; sin embargo, cuando Sebastián estaba revelando el “mensaje divino” y los mandamientos, los nobles se enojaron. Éstos le dijeron:

¿Qué nos estás diciendo Sebastián? Esto es malo. Cuando fuimos bautizados, tú nos dijiste: “Por esto Dios tendrá misericordia de ustedes”. Y después de que fuimos bautizados, ahora nos dices, “Dejen a sus esposas, den toda su propiedad, todo lo que está en sus hogares y en sus casas a aquellos que no tienen casa, a todos los que son pobres”.¹³⁴

¹³² Rossend Rovira Morgado y Jessica Ramírez Méndez, “El sureste de la ciudad de México, 1524-1542: grupos de poder y articulación socioespacial entre españoles e indígenas”, *Anuario de Historia de América Latina*, núm. 58, 2021, p. 219. Quien ha investigado a profundidad este personaje es Rossend Rovira Morgado.

¹³³ Sebastián fue un centurión romano. Cuando fue identificado como cristiano, el emperador ordenó lo ataran a un árbol y lo asaetearan. El después santo sobrevivió milagrosamente e interpelló de nuevo al emperador. Éste mandó entonces lo mataran a golpes. Jacobo de la Vorágine, *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, pp. 111-116. Se convirtió en protector contra la peste, enfermedad relacionada con una lluvia de saetas. Fue patrón de oficios relacionados con el hierro y con las flechas. Helena Carvajal González, “San Sebastián, mártir y protector contra la peste”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. VII, núm. 13, 2015, pp. 55-56.

¹³⁴ *Nahuatl Bible with Aztec Labour Tribute*, Scholyen Colecion, MS 1692. Mark Christensen lo ha estudiado en “The Use of Nahuatl in Evangelization and the Ministry of Sebastian”, *Ethnohistory*, vol. 4, núm. 59, pp. 691-711.

Ante las reiteradas peticiones de renuncia a sus bienes y mujeres, los nobles le preguntaron al santo: “¿Cómo nos presentaremos como gobernantes si hemos servido a los pobres?”. Así, los principales expusieron que ya no seguirían el cristianismo, sino que regresarían a sus dioses y practicarían sacrificios humanos como antes. San Sebastián se puso a llorar y les dijo que lo que querían hacer era un pecado.

Como se percibe en el sermón, el santo es presentado como siervo de Dios que enfrentó dificultades para convertir a los indios nobles que pretendían conservar sus “vicios”. En el fondo lo que encontramos son las resistencias de los caciques frente a la desestructuración de su mundo.

Desde la Edad Media y más aún con el regío patronato, lo temporal y lo espiritual fueron potestades del monarca.¹³⁵ Particularmente, la autoridad de las Indias recaía en la Monarquía hispana en función de su misión evangelizadora, como quedó asentado en las bulas alejandrinas. Así, la Corona hizo de su empresa imperial una “guerra justa” en favor de la actividad misionera. La autoridad y la unidad de la Monarquía Católica recaía entonces en la figura del rey y en la religión. Por esto la condición como súbdito implicaba la inserción en la fe.

Ser vasallo del rey comprendía lealtad política, apego a la cultura legal y a la policía cristiana. Los indígenas entendieron muy pronto que sólo mostrándose como “verdaderos” vasallos podían aminorar la violencia y la disrupción. Concretamente la nobleza vio en esa adscripción a la Monarquía la posibilidad de conservar algunos de sus derechos señoriales que incluían el dominio sobre las tierras que habían pertenecido a sus antepasados, tributos y servicios personales.

A lo largo de los años veinte y aún a principios de los treinta, el nuevo gobierno novohispano innovó poco. Todavía no había claridad geográfica en cuanto a la extensión territorial ni en torno al funcionamiento de la organización nahua. Sin embargo, a la par del paulatino conocimiento del mundo conquistado, la Corona promovió un

¹³⁵ Los reyes en las monarquías europeas fungían como vicarios de Dios en sus territorios, depositarios de un poder cuya fuente era divina, por lo que eran reyes de derecho divino. Mesoamérica, por su parte, funcionaba como una monarquía sagrada, en la que el sino de una sociedad estaba ligada al soberano. Véanse Adeline Rucquoi, “*Cuius Rex, eius religio*: ley y religión en la España Medieval”; Guilhem Olivier, “La metamorfosis divinas del rey en el México central prehispánico”; y Daniele Dehouve, Rey y reo. Los dos rostros del soberano mesoamericano”, en Óscar Mazín (Ed.), *Las representaciones del poder en las sociedades hispanicas*, México, El Colegio de México, 2012, pp. 133-174, 25-50 y 51-80, respectivamente.

mayor control, el cual recaía, en gran medida, en la evangelización. Así, a finales de la década de los treinta hubo profundos cambios en la articulación sociopolítica del virreinato. En esos años se dio el paulatino desplazamiento de frailes y caciques, el fortalecimiento del episcopado, la presión para que los indios pagaran el diezmo y el ataque a la encomienda. De esta manera, no sorprende que entre finales de 1530 y principios de 1540 se abrieran procesos inquisitoriales a indios. Estas causas hacen visible, por un lado, el fortalecimiento de la autoridad eclesiástica y de una organización apegada a la policía cristiana y, por el otro, la resistencia de algunos nobles hacia la desarticulación de su mundo.

Si bien no contamos con un proceso que acuse formalmente a Pedro Moctezuma de salirse de las directrices marcadas por la moral cristiana, sí tenemos indicios que nos permiten atisbar sus resistencias al cambio. Tlalahuepan fue bautizado, pero se hacía acompañar por un *teopixqui* y posiblemente hasta participó en el ocultamiento de los bultos sagrados. Se casó, pero practicó la poligamia, desde la que siguió trazando alianzas a la usanza prehispánica. Don Pedro dictó su testamento, pero no perteneció a alguna cofradía en el transcurso de su vida.

El seguimiento de la vida de Pedro nos permite también matizar los procesos de la nobleza indígena que solemos englobar como uno. Distinto de él, su hermano Martín Cortés y el propio Hernando de Tapia negociaron con los nuevos poderes desde su "hispanización". El lustro que pasaron en la península (1532-1537) les permitió hacerse de escudo de armas, esposa española y heredades.

Martín Cortés y Hernando de Tapia eran mayores que Tlalahuepan, por lo que vivieron más tiempo en el mundo indígena; sin embargo, su pronto y prolongado contacto con el mundo hispano los llevó a acercarse a los usos de la nobleza hispana.¹³⁶ Resulta evidente que Cortés Nezahualtecolotzin y Tapia muy pronto buscaron insertarse en el nuevo orden equiparándose con la hidalguía peninsular; de hecho, sus procesos pueden igualmente verse a la luz de los de algunos miembros de la nobleza canaria y nazarita.¹³⁷

¹³⁶ El proceso de integración de estos principales fue similar al de los grandes linajes moriscos. Véase por ejemplo Enrique Soria Mesa, "De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos xv-xvii", *Áreas. Revista internacional de ciencias sociales*, núm. 14, 1992, p. 53.

¹³⁷ Mercedes García-Arenal, "Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización", *Chronica Nova*, núm. 20, 1992, pp. 153-175. Miguel Luque Talaván, "Perdurar en tiempos de cambios: las otras noblezas hispánicas

En contraste con Martín y Hernando, Pedro se mantuvo cerca de la cultura de sus padres –tolteca del lado materno, tenochca del paterno. No obstante, sí hizo uso de la cultura legal hispana a lo largo de su vida y,¹³⁸ hacia el final de sus días, obtuvo los elementos simbólicos necesarios de cara a la representación pública de su nobleza: apellido, casa, capilla, propiedades y un escudo de armas en el que se plasmó la frase *In Domino confido* que era la manifestación pública de su conversión.¹³⁹

En su lecho de muerte, Pedro fue un donante y fundador de una capellanía; asimismo, solicitó su ingreso como cofrade en diversas asociaciones piadosas. Resulta imposible saber si con tales acciones buscaba el “descanso eterno de su alma”. Lo cierto es que éstas lo reafirmaban como fiel vasallo del rey, permitiendo que su descendencia conservara concesiones y privilegios. En definitiva, resultó. Su nieto don Pedro Tesifón de Moctezuma y de la Cueva obtuvo el condado de Moctezuma de Tultengo, adquirió incluso el señorío de La Peza en el Reino de Granada, y sus sucesores alcanzaron la Grandeza de España en 1765.¹⁴⁰

Como otros tantos miembros de la nobleza indígena, Pedro Moctezuma actuó como intermediario cultural. Se insertó en las prácticas corporativas y jurídicas que le permitían desempeñarse en el nuevo orden, a la vez que lo fortalecía.¹⁴¹ Paralelamente, Tlacahuepan preservó elementos mexicas como heredero del mundo anterior a la conquista. Así, dio cabida a devociones y prácticas que reactualizaban su enlace con los propios indios que él encabezaba. Sabemos, por ejemplo, que don Pedro participó y compró un palo volador para la

(canaria, nazarita e indiana) y su adaptación al ordenamiento socio-jurídico castellano durante la Edad Moderna”, en Gabriela dalla Corte *et al.* (Coords.), *Poder local, poder global en América Latina*, Barcelona, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2008, pp. 35-52.

¹³⁸ Aunque rebasa los objetivos de este trabajo y he querido centrarme y destacar otros aspectos de su vida, cabe recordar que Pedro Moctezuma supo valerse de la cultura jurídica hispana y de todos los instrumentos que el derecho español puso a su alcance. Probablemente uno de los elementos centrales desde los que negoció fue la supuesta cesión de poder que hizo su padre en manos de Carlos V conocida como *Traslatio Imperii*.

¹³⁹ Véase el análisis del escudo de armas de Pedro Moctezuma en María Castañeda de la Paz y Miguel Luque Talaván, *Para que de ellos e de vos quede memoria. La heráldica indígena novohispana del centro de México*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México y Anáhuac Jalapa, 2021, especialmente el capítulo 6.

¹⁴⁰ Soria, *La nobleza*, p. 103.

¹⁴¹ David Tavarez, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, CIESAS, p. 31. Crew, *The Mexica Mission...*, p. 53.

fiesta patronal de San Sebastián Atzacualco celebrada el 20 de enero de 1564.¹⁴² Cabe recordar que el rito del palo volador recreaba mitos cosmogónicos prehispánicos.¹⁴³

Resulta pues evidente que la nueva realidad implicaba a la nobleza indígena negociar con las autoridades españolas, pero también con sus sujetos. Para esto le fue necesaria la revitalización de algunas prácticas y la transformación de otras, a la vez que integrarse a articulaciones de escala global, pero sin renunciar a las de escala local.

Con esa capacidad de adaptación y de búsqueda por conservar su mundo hasta donde le fue posible, don Pedro fue también parte de la creación de uno nuevo, híbrido, aunque asimétrico.¹⁴⁴ El periplo de Tlacahuepan, como el de otros de sus contemporáneos, marcó el cierre de una época y el inicio de otra. A manera de bisagra entre dos culturas, Pedro Moctezuma fue un agente de cambio y de permanencia, “un hombre que cambió para no cambiar del todo”.

¹⁴² *Anales*, párrafo 127, p. 185.

¹⁴³ Para acercarse a una perspectiva global en torno a los significados del palo volador, consultar Martha Iliá Nájera Coronado, “El rito del ‘palo volador’: encuentro de significados”, en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 38, núm. 1, 2008, pp. 51-73.

¹⁴⁴ Cunill, “La negociación...”, p. 392. Ethelia Ruiz Medrano y Susan Kellogg, *Negotiation within domination: New Spain's Indian pueblos confront the Spanish state*, Colorado, University Press of Colorado, 2010, pp. 3-4.

LA CONDESA DEL VALLE DE ORIZABA. EL SENTIDO
DE LAS DEVOCIONES PARA UNA MATERFAMILIAS
DE LA NOBLEZA MEXICANA¹

OLIVIA MORENO GAMBOA
Centro de Estudios Literarios del
Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

Con una semana de diferencia, dos fuertes temblores sacudieron la Ciudad de México en noviembre de 1731. El primero, ocurrido la noche del día siete, sería recordado no por haber lastimado los techos de algunos edificios sino porque, al mismo tiempo que la tierra se movía “con violencia”, una escultura de Cristo mudó su semblante de “hombre vivo a muerto” y “exhaló humedades” por la llaga del costado. Tal cosa testificó el grupo de personas que esa noche presenciaron estos “prodigios”.

La *Gazeta* del gobierno publicó la noticia ese mismo mes. Su editor aclaró que aquella escultura, desconocida por muchos, pertenecía a la capilla de San José de los Españoles, situada en el atrio del convento de San Francisco. Sin embargo, el Cristo no se encontraba ahí cuando obró el supuesto milagro, sino en “la casa del conde del Valle de Orizaba”. Días más tarde, el juez eclesiástico que investigaba el asunto mandó que la imagen fuese devuelta a su lugar de origen.² Lo que no pudo explicar el redactor del periódico fue por qué y a instancia de quién la escultura se había trasladado de la capilla a la vivienda del noble.

¹ Agradezco a Javier Sanchiz Ruiz por la valiosa orientación que me brindó para realizar este trabajo y por haberme compartido diversos textos. También agradezco a Gabriel Torres Puga por su lectura cuidadosa de un par de borradores previos a esta versión, así como por sus atinadas sugerencias para mejorar la versión final.

² Juan Francisco Sahagún de Arévalo y Ladrón de Guevara, *Gaceta de México*, vol. II, reimp. fascs., México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1986, *Gazeta de México*, núm. 48, noviembre de 1731, pp. 377-378.

Medio siglo después, el franciscano Fernando Martagón, célebre director de ejercicios espirituales, se daría a la tarea de referir lo sucedido aquel 7 de noviembre, pues como capellán de San José se sentía obligado con sus feligreses a rendir homenaje a la “soberana Imagen”. Con este propósito, en 1781 publicó una *breve noticia* de la “milagrosa transfiguración y sudor” del Señor de los Desagravios, en cuya trama la esposa del conde del Valle ocupa un papel central.³ A diferencia de la nota de la *Gazeta*, que no la menciona, y del expediente formado por el Provisorato que, debido a su género, la coloca en una posición subordinada respecto de su consorte,⁴ en la crónica del franciscano la protagonista de aquel “maravilloso” acontecimiento es precisamente ella: María Graciana de Vivero y Peredo.

En el texto Martagón, esta noble seglar ostenta los atributos que la literatura devocional volvió tópicos a partir de Trento: lectora de libros edificantes, rigurosa practicante de ejercicios espirituales, esposa y madre amorosa, generosa mecenas de obras pías, promotora de cultos religiosos, mujer temerosa de Dios.

El “milagro” del Cristo de los Desagravios amerita un estudio particular, pero en este artículo he querido centrarme en la figura de Graciana, que no sólo fue, en efecto, la protagonista de este acontecimiento, sino también su impulsora. Me interesa, sobre todo, comprender cuál fue el sentido y la utilidad que esta mujer de la nobleza mexicana otorgó a las devociones y los cultos religiosos. Se ha repetido que la espiritualidad tuvo un papel central en la vida cotidiana, en la educación y la sensibilidad de las mujeres laicas del medioevo y la época moderna.⁵ Sin embargo, como se verá a lo largo del ca-

³ Fernando Martagón (O.F.M.), “Breve noticia de la milagrosa transfiguración, y sudor del Santísimo Christo de los Desagravios”, en *Manual de exercicios espirituales para practicar los desagravios de Christo*, reimpreso en México por Mariano Zúñiga y Ontiveros, 1799, pp. 251-268.

⁴ Graciana era la titular del condado y su mayorazgo vinculado. De acuerdo con las leyes castellanas, su marido no tenía derecho a heredarlos si ella moría; el heredero debía ser, de preferencia, su legítimo hijo varón. No obstante, mientras viviera, su esposo, en calidad de conde consorte, compartía con ella la titularidad y podía tomar decisiones sobre los bienes del mayorazgo.

⁵ Al respecto, Antonio Rubial apunta lo siguiente: “Un aspecto fundamental de la laicización de la religión en los ámbitos mediterráneo y americano fue, sin duda, la mayor injerencia de las mujeres seglares en la religión. Además del notable fortalecimiento de la presencia femenina en cofradías y hermandades” entre finales del siglo xvii y principios del xviii, “es significativa la mayor atención que mostraron predicadores y directores de conciencia hacia ellas y el incremento considerable de instituciones religiosas de vida activa dedicadas al cuidado y a la educación de las mujeres”, en “Un nuevo laico ¿un nuevo Dios?

pítulo, en el último tramo de su vida, Graciana manifestó una gran necesidad de servirse de las devociones pasionarias para reafirmar su identidad (individual-femenina sí, mas no por fuera de lo familiar-colectivo) y, como titular del condado del Valle de Orizaba, para resignificar su antiguo linaje, es decir, el lugar que ella, su casa y blasones ocupaban en la sociedad.

Así, el presente artículo explora varios aspectos de la vida de la séptima condesa del Valle. Pero no pretende ser una biografía de ella ni mucho menos una apología semejante a la de Martagón, retórica por excelencia de la hagiografía moderna y, desafortunadamente, de numerosas *vidas* contemporáneas de personajes de la Iglesia. Me inspiro, por el contrario, en el trabajo de la historiadora norteamericana Natalie Zemon Davis para intentar recuperar su experiencia individual en la etapa final de su vida.

En su extraordinario libro *Women on the Margins. Three Seventeenth-Century Lives*,⁶ la historiadora norteamericana Natalie Zemon Davis, pionera en el campo de historia de las mujeres, ofrece sus reflexiones sobre las vidas de tres contemporáneas: Glikl bas Judah Leib, una mercadera nacida en Hamburgo en 1646 y autora de la primera autobiografía conocida de una mujer judía; María de la Encarnación, una mística francesa que renunció a la maternidad para seguir la profesión religiosa en el Nuevo Mundo, donde fundó el primer convento ursulino de Quebec; y María Sibylla Merian, una artista-naturalista de origen holandés que, tras haberse divorciado y abandonar su comunidad religiosa, emprendió un largo viaje a Surinam en compañía de su hija para recolectar crisálidas, arañas y otras exóticas especies.⁷

El nacimiento de una moral y un devocionalismo 'burgueses' en Nueva España entre finales del siglo xvii y principios del xviii", en *Estudios de Historia Novohispana*, México, núm. 56, julio-diciembre 2017, p. 3 (en red, <https://doi.org/10.1016/j.ehn.2017.01.005>).

⁶ 1ª. ed., Harvard University Press, 1995. Dos años después se tradujo y publicó en francés como *Juive, catholique, protestante. Trois femmes en marge au xvii^e siècle*, Paris, Seuil, 1997; y en 1999 en español como *Mujeres de los márgenes. Tres vidas del siglo xvii*, Madrid, Cátedra (Feminismos), edición que citaré en adelante. No sobra recordar que Davis incursionó en la historia de las mujeres a raíz de su investigación sobre el impostor Arnaud du Tilh, juzgado por haber usurpado la identidad de Martin Guerre y cohabitado con su mujer. El título de este extraordinario trabajo, llevado más tarde al cine, es *The Return of Martin Guerre* (1994).

⁷ Zemon Davis venía de dirigir, junto con Arlette Farge, el tercer tomo de *Histoire des femmes en Occident. xvi-xviii siècles*, Paris, Plon, 1990-1991. La dirección general de esta serie corrió a cargo de Georges Duby y Michelle Perrot, y podría describirse como un estado de la cuestión colectivo sobre los alcances y retos futuros de este campo de investigación entonces en desarrollo. Precisamente, en dicho tomo Davis publicó un

No se hallarán en el libro de Zemon Davis modelos representativos de “mujeres de su tiempo”. Su trabajo toma distancia de la historiografía que, inicialmente, pero todavía en la década de 1990, pretendía construir *perfiles* de mujeres a patir de las rutas trazadas por la historia económica y la historia social. Si bien Davis reconoce que Glikl, María de la Encarnación y María Sybilla compartieron un “ámbito común” y no pocos rasgos comunes, entre los que destaca “su modo de trabajar, una versión femenina de un estilo artesanal-comercial”,⁸ la historiadora se explaya en una serie de claves, por así decir (palabras, gestos, lecturas, opiniones, reacciones, decisiones) que le permiten escuchar la voz propia de cada una. La construcción o la búsqueda de la identidad está en el centro de todo. Pero se trata de una identidad, de un “yo” ciertamente condicionado por el género, tanto así que para Davis los “rasgos originales” que cada una posee se explican, en buena medida, por el hecho de haber sido mujeres educadas en confesiones distintas; es decir, por lo que como judía, católica y protestante aprendieron respectivamente en el seno familiar y en sus comunidades.⁹

En este sentido, mi artículo hace énfasis en la condición de nobleza como elemento cultural e identitario de la criolla Graciana. En la última década de su vida, esta condesa libró una dura batalla por mantener la dignidad de su título, devolver el honor a su linaje y sanear las finanzas de sus mayorazgos. De forma simultánea, litigó en tribunales para ser reconocida públicamente como fundadora de la “fiesta” de los desagravios de Cristo. Pienso que no fueron hechos aislados; como intentaré demostrar en las siguientes páginas, para ella la defensa y exaltación de su patrimonio devocional (que se vio beneficiado con el “milagro”) era indisociable del honor de su linaje, y éste, como veremos, era fundamental para preservar su patrimonio material.

extracto de *La vida de Glückel de Hameln, 1646-1724*; su breve introducción fue la base del extenso capítulo que después publicó en *Women on the Margins...*

⁸ Zemon Davis, *Mujeres de los márgenes...*, pp. 259-260.

⁹ En el caso de estas tres mujeres, la construcción de su identidad se expresa con mayor claridad en las narraciones que escribieron de sus propias vidas, en las que intercalaron cuentos moralizantes (Glick) y diálogos espirituales con Dios (María de la Encarnación) o la Naturaleza (María Sybilla), Zemon Davis, *Mujeres de los márgenes...*, pp. 16-18 y 33.

Las devociones del condado

María Graciana de San Diego Vivero Peredo y Velasco. Este fue el nombre que la séptima titular del condado del Valle de Orizaba eligió para otorgar su última voluntad en agosto de 1739.¹⁰ Entre su nombre y sus apellidos el de San Diego, patrono tutelar de su casa.

Graciana nació en las fecundas tierras de Tulancingo en 1683, en una de las haciendas de su familia. Era descendiente de hidalgos castellanos; segunda generación de conquistadores y “pacificadores” de las Indias occidentales y las Islas Filipinas. Como tales, sus antepasados participaron en los gobiernos de las principales ciudades de Nueva España. Y en los actuales estados de Hidalgo, Tlaxcala, Puebla y Veracruz recibieron mercedes de tierra y repartimientos de indios. Luego, mediante la compra o el abierto despojo, los primeros Vivero acumularon grandes extensiones de suelos ricos en aguas, propicios para la agricultura y la cría de ganados. De sus haciendas percibían cuantiosas rentas que reinvertían en nuevas explotaciones, en la compra de esclavos negros, en la edificación de sus casas y, por supuesto, en la búsqueda de cargos y honores.¹¹

El linaje nobiliario de Graciana era, pues, de los más antiguos de las Indias; y aunque venidos a menos, ella, su esposo e hijos podían preciarse de no pertenecer a ese grupo de mineros y mercaderes ennoblecidos en últimas fechas a resultas de las urgencias económicas de los Borbones. De la rama paterna de Vivero, Graciana había heredado el título del condado del Valle de Orizaba, concedido en 1628 a Rodrigo de Vivero y Aberrucia Lasso de la Vega y Velasco.

Su ancestro, el primer Rodrigo de Vivero, había pasado a estas tierras en el séquito de su tío Luis de Velasco (1550-1564), segundo virrey de Nueva España. La mayor hazaña de Rodrigo fue haberse casado, en 1563, con la viuda Melchora de Aberruza, segunda encomendera Tecamachalco, porque al convertirse en su “marido y conjunta persona” el monarca le transfirió la merced a él, sin lugar a

¹⁰ “Disposición testamentaria de María Graciana de Velasco Vivero y Peredo, condesa del Valle de Orizaba”, 13 de agosto de 1739, Archivo General de la Nación, México [en adelante: AGN], *Bienes Nacionales*, vol. 396, exp. 12, f. 21.

¹¹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Cuatro nobles titulados en contienda por la tierra*, México, CIESAS, 1995, pp. 21-65.

duda gracias a la intervención de su tío.¹² Al año siguiente, siendo ya encomendero, Rodrigo “el Viejo” fue nombrado caballero de la Orden de Santiago. Gracias a la dote de su mujer y, de nueva cuenta, a sus relaciones familiares, compró a su primo Luis de Velasco “el Mozo” (1534-1617), entonces regidor de la Ciudad de México, el ingenio de San Juan Bautista Oztoticpa (Orizaba) por una cantidad irrisoria.¹³ Tributarios indios, dote, esclavos, azúcar y tierras fértiles fueron los pilares de su fortuna.

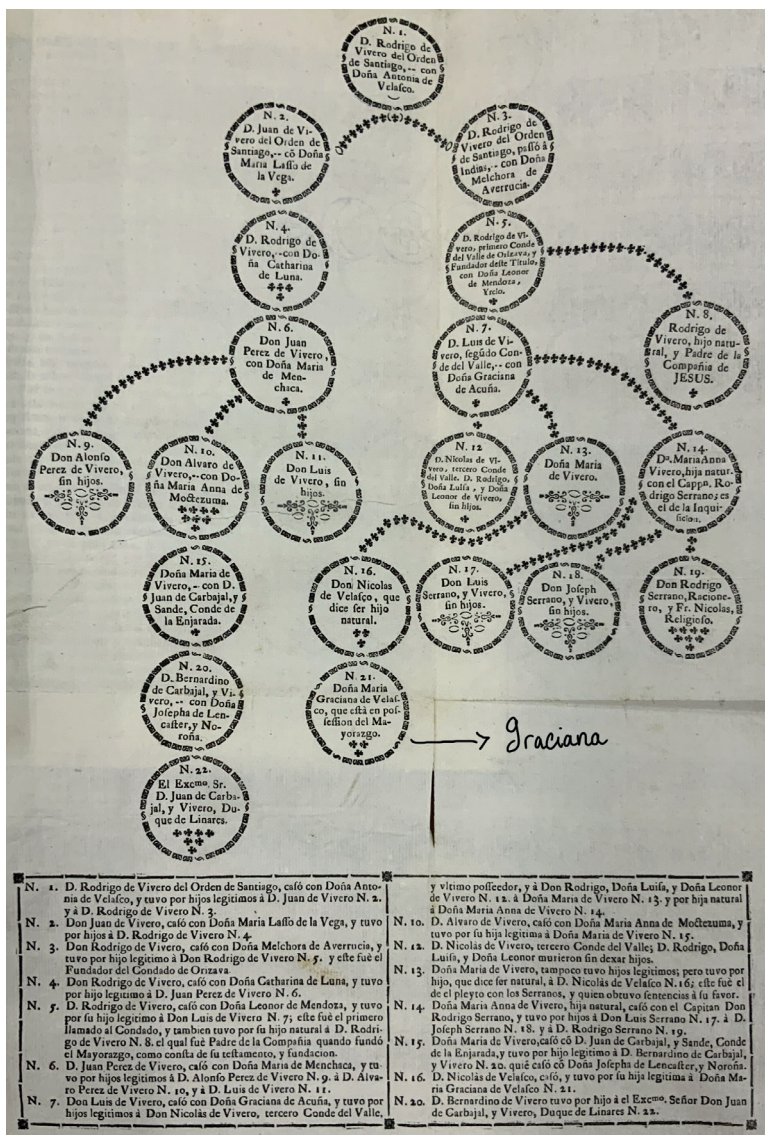
Estas mercedes y propiedades pasaron a manos de su hijo Rodrigo de Vivero y Aberrucia, nacido en Tecamachalco. De ahí su padre lo llevó a Valladolid para ponerlo al servicio de la reina Ana de Austria, como uno más de sus pajes. De vuelta en Nueva España arrancó, en 1580, una destacada carrera militar y burocrática bajo las órdenes de su tío, el también virrey Luis de Velasco “el Mozo” (1590-1597, 1607-1611). Sus contactos en ambas cortes y su habilidad para el mando y los negocios le valieron fama y fortuna.¹⁴ En 1612 el monarca le amplió a “dos vidas” la encomienda de Tecamachalco. Con sus propiedades en Orizaba, el longevo capitán fundó el mayorazgo de “Vivero”, con lo cual pudo solicitar la gracia de un título de Castilla. En “premio” a sus méritos y años de servicio, el monarca dio a Rodrigo el título de conde del Valle de Orizaba en 1627.

¹² María Guadalupe Álvarez Grayeb señala que esta encomienda tenía “más de ocho mil tributarios que producían al año 3,300 pesos de oro de minas y maíz”. Melchora tenía, además, “casas en Puebla y México y muchas otras propiedades como la hacienda de San Rodrigo, hoy pueblo de San Juan Atenco. Poco después de que Rodrigo asumiera la encomienda, la Real Audiencia hizo nueva tasación en 8,700 pesos de oro común. Datos tomados de la presentación digital realizada por la autora y divulgada en: https://www.academia.edu/40403520/La_Encomienda_del_Noble_Caballero_Don_Rodrigo_de_Vivero_y_Velasco).

¹³ Aguirre Beltrán explica que *Oztoticpa* significaba “encima de la cueva” y que para los antiguos indígenas simbolizaba “una monstruosa deidad conectada con la economía del agua”. Los españoles llamaron al lugar Nogales “por los árboles frondosos que allí crecen; pero además, para ser congruentes con la creencia nativa, le imponen el nombre de un santo cristiano, San Juan el Bautista, también relacionado místicamente con el agua”, *Cuatro nobles titulados...*, p. 22.

¹⁴ Entre otros cargos militares, de gobierno y justicia fue gobernador y capitán general en Filipinas y Panamá. Promovió las relaciones comerciales entre México y Japón, facilitando el paso de galeones con destino a Manila. José Ignacio Conde y Díaz-Rubín y Javier Sanchiz Ruiz, *Historia genealógica de los títulos y dignidades nobiliarias en Nueva España y México. Volumen II. Casa de Austria (siglos XVI-XVII)*, México, IHH-UNAM, 2012, pp. 25-29; Magdalena Escobosa Haas de Rangel, *La Casa de los Azulejos. Reseña histórica del Palacio de los Condes del Valle de Orizaba*, México, San Ángel Ediciones, 1986, p. 21.

1. ÁRBOL GENEALÓGICO DE LOS VIVERO, 1731



En Alegación jurídica que deduce don Ambrosio Arnedo Marin..., México, por Joseph Bernardo de Hogal, 1731.

Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México.

Por el lado de los Peredo, Graciana heredó al nacer su nombre de pila y, al cumplir la mayoría de edad, el mayorazgo de “Suárez de Peredo”, instituido en 1608 a favor de su bisabuela, Graciana de Acuña y Jaso. Esta rica heredera contrajo nupcias en 1616 con Luis de Vivero, segundo conde del Valle. El matrimonio enriqueció al noble y le permitió levantar el deprimido ingenio de Orizaba, toda vez que su suegro le entregó 200,000 pesos de dote y donación por concepto de arras con tal de que no apartara a su hija de su lado, pues era la única que le quedaba. Por este motivo, Graciana de Acuña nunca abandonó Tulancingo; ahí parió a sus cinco hijos y murió en 1625.¹⁵ Además de esa cuantiosa suma, la joven aportó al matrimonio el mayorazgo de Peredo, que comprendía caballerías de tierra, sembradíos, estancias de ganado y casas rurales en Zacatlán y otros pueblos del obispado de Puebla, así como en Tulancingo, cabecera del mayorazgo, Tepeapulco y demás sitios de los llanos de Apan.¹⁶ Asimismo, incluía propiedades en los alrededores de la Ciudad de México (Tacubaya) y en la traza española una vieja casa frente al convento de San Francisco que, tras unirse a la que Luis tenía a un costado, se destinó para vivienda principal de los condes. Este hermoso edificio colonial sigue en pie y es conocido como la Casa de los Azulejos.¹⁷

Desde el punto de vista jurídico, este vínculo siguió siendo independiente del de Vivero, si bien desde mediados del siglo xvii lo usual fue que pasaran juntos a los titulares del condado del Valle. El primero en tener este privilegio fue Nicolás de Vivero y Suárez de Peredo, tercer conde.¹⁸ La Graciana que nos ocupa también hereda-

¹⁵ AGN, *Vínculos y Mayorazgos*, vol. 229, ff. 248-250, capitulaciones matrimoniales celebradas entre Luis de Vivero e Ircio y Graciana de Acuña y Jaso, 1613, citado por Escobosa Haas, *La Casa de los Azulejos...*, p. 36.

¹⁶ Conde y Sanchiz aclaran que el mayorazgo fue “instituido previa facultad real de Felipe III dada el 3 de febrero de 1608 [...] y ratificado por escritura otorgada en México el 27 de julio de 1617”, *Historia genealógica...*, nota 49, p. 193. Las propiedades del vínculo se citan en esta nota y en la número 50, pp. 193-194.

¹⁷ Luis de Vivero e Ircio declaró en su testamento (1686) que había reedificado “desde sus cimientos” la vieja casa de los Suárez de Peredo. Él, por su parte, poseía una casa en el mismo predio, frente al convento de San Francisco. Para comunicar una con la otra mandó abrirles “puertas en sus altos y bajos”. No obstante, la unión arquitectónica de ambas casas, como propiedades siguieron siendo independientes. La que pertenecía al mayorazgo de Peredo no se podía dividir ni vender; la otra sí, por tratarse de un bien libre del conde. Escobosa Haas, *La Casa de los Azulejos...*, pp. 40-42.

¹⁸ Este Nicolás (1618-1686) era tío abuelo de Graciana. Fue el primogénito de Luis de Vivero e Ircio y de Graciana Suárez de Peredo y Acuña. Su padre le heredó en vida el título nobiliario y el mayorazgo de Vivero y su abuelo el de Peredo. Se casó con Juana

ría ambos mayorazgos a principios del XVIII: el de Vivero, que además del ingenio de Orizaba y sus tierras circundantes tenía anexo el título nobiliario; y el de Peredo, cuyos fundadores impusieron su apellido, armas y blasones tanto a los sucesores como a sus consortes.¹⁹

En palabras de Aguirre Beltrán, “vanidad, orgullo, ostentación y lujo, ausentes en los Vivero, es lo que, además de dinero, tierras y otros bienes, el mayorazgo Suárez de Peredo se encarga de proporcionar a los señores de Tecamachalco”.²⁰ Pero en su aguda observación sobre los aportes materiales y simbólicos de cada rama a la economía del condado falta, no obstante, el elemento devocional. Y es que, además de sus intereses comunes en los valles centrales y sus lazos de sangre, los Vivero y los Peredo coincidieron en su “amor” por la orden franciscana. Las creencias y prácticas religiosas de las dos familias darían lugar a un patrimonio espiritual común, cuya preservación y engrandecimiento recayó principalmente en el o la titular del condado del Valle. Tal confluencia vendría a redoblar sus compromisos con los frailes menores; compromisos que, en ciertos momentos, hicieron muy difícil, sino imposible, sostener la costosa “economía de la salvación” asignada a la nobleza del mundo católico.

Las tierras de los condes del Valle se ubicaban en antiguas zonas de misión franciscana, en territorios que desde 1535 formaron parte de la Provincia del Santo Evangelio de México. La colaboración de los mendicantes fue fundamental para el desarrollo productivo de los valles centrales porque, queriéndolo o no, facilitaron el acceso de encomenderos y terratenientes a la mano de obra indígena mediante su congregación en aldeas y pueblos próximos a sus haciendas, ingenios y obrajes.

En otro sentido, la orden seráfica contribuyó a la consolidación de la nobleza criolla. Su espiritualidad, sus cultos y devociones, tanto aquellos de carácter “universal” como los propios a cada región, con-

de Urrutia, hija del peninsular Antonio Urrutia de Vergara, caballero de la Orden de Santiago, considerado en su tiempo “el comerciante más grande de las Indias” y uno de los funcionarios más corruptos de la administración colonial. Era productor de pulque, distribuidor de mercurio y miembro del Ayuntamiento de México. Aguirre Beltrán, *Cuatro nobles titulados...*, pp. 41-42.

¹⁹ Con el paso del tiempo, poseedores y consortes asociaron otros bienes, muebles e inmuebles, a uno u otro mayorazgo para perpetuar su dominio. No obstante, algunos titulares adquirieron propiedades a título personal, de las que pudieron disponer a su antojo; de ahí su nombre de bienes libres. En cambio, los que conformaban el mayorazgo eran indivisibles e inalienables salvo casos excepcionales y siempre con autorización previa de la Audiencia. Así, un mayorazgo sólo podía “mejorarse” con la anexión de nuevos bienes.

²⁰ Aguirre Beltrán, *Cuatro nobles titulados...*, p. 37.

firieron entidad a las casas nobiliarias y, mediante la institución del patronazgo, un papel social protagónico a sus titulares.²¹ Por lo que concierne al condado del Valle, el culto a la imagen del franciscano Diego de Alcalá, canonizado en 1588, sería decisivo en la formación de su identidad política y religiosa.

El trono de san Diego

Graciana de San Diego fue bautizada en la iglesia de Tulancingo. De niña debió asistir a los responsos que se cantaban ahí por las almas de sus antepasados. Al morir su madre en 1698, su padre impuso 200 pesos a censo a favor del convento para que con sus réditos se dijera una misa al año por el alma de Isabel Francisca.²²

Para entonces, el tercer conde (Nicolás de Vivero y Peredo) ya había fundado en Tecamachalco, con un capital de 500 pesos, “tres misas cantadas solemnes” para los días 15 de mayo, 3 de noviembre y 4 de diciembre.²³ Es probable que esta fundación piadosa se hiciera pensando en los trabajadores de las haciendas, pues en esas fechas se celebraba, respectivamente, a san Isidro, patrón de los labradores; a Martín de Porres, santo mulato de origen ilegítimo al que quizás veneraban los esclavos del conde; y a santa Bárbara, protectora contra los rayos.

Cuando Graciana asumió la titularidad del condado, en 1702, y marchó a vivir a la corte virreinal, se esmeró en ennoblecer el culto a San Diego, por tratarse del patrón tutelar de casa principal, vinculada a su mayorazgo Suárez de Peredo. Sus antecesores ya le habían destinado dos capellanías para su altar en la iglesia de San Francisco de México; con éstas se financiaba la misa cantada, el sermón y la fiesta del santo.²⁴

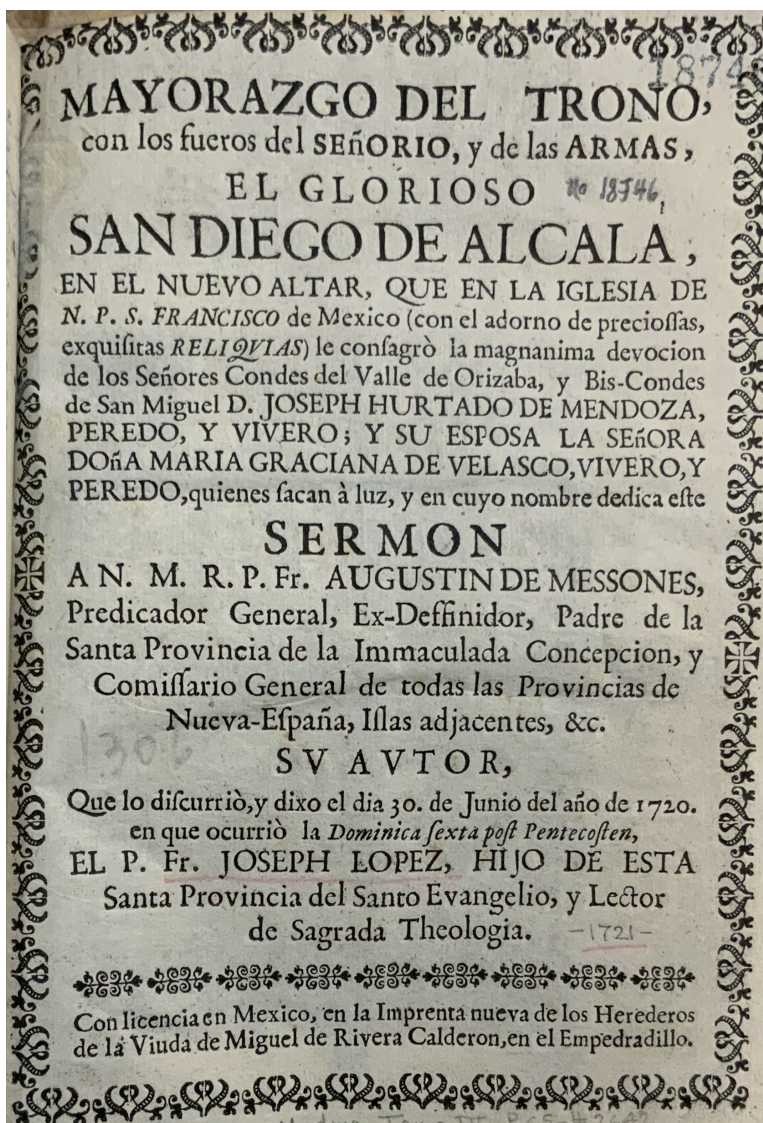
²¹ Los hábitos religiosos y los lugares de entierro solicitados por los nobles en sus últimas voluntades, son reveladores de sus vínculos económicos y afectivos con las órdenes mendicantes y sus devociones, véase Verónica Zárate Toscano, *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*, México, El Colegio de México, Instituto Mora, 2005, capítulos 5 y 6, pp. 197-291.

²² Francisco de la Rosa Figueroa (OFM), “Razón de scripturas a favor de este Convento de Santa María de la Redonda” [c. 1775], Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México [en adelante BNM], AFRA AF 98/1420.1, f. 14v.

²³ Francisco de la Rosa Figueroa (OFM), “Razón de scripturas...”.

²⁴ Una de estas capellanías se fundó con un principal de 800 pesos y se respaldó con la casa principal de la calle de San Francisco de la Ciudad de México: De la Rosa Figueroa, “Razón de scripturas...”, BNM, AFRA AF 98/1420.1, f. 15.

PORTADA DEL SERMÓN PATROCINADO POR
LOS CONDES DEL VALLE EN 1721



Después de que los condes casaron a sus hijas Isabel y Nicolasa Hurtado de Mendoza en 1716 y 1717, respectivamente, destinaron otra pequeña fortuna a la “renovación” del retablo de san Diego y su antigua escultura que, sabemos, portaba una cruz en la mano.²⁵ También gastaron en la adquisición de numerosas reliquias que hicieron traer desde Roma para el día de la dedicación, celebrada con “ruidosos cultos” el 30 de junio de 1720, día de “la sexta dominica de Pentecostés”. Con ellas, los condes decoraron el altar y la imagen del santo, patrón de su casa y mayorazgo de Peredo. Los asistentes pudieron contemplar ese día una espina de la corona de Cristo dentro de una caja de cristal; y en otra, “un santo lignum crucis de buen tamaño”.²⁶

La lista de reliquias no terminaba ahí. El nuevo “tesoro” de los condes comprendía también un trocito del hueso de la pierna de Felipe de Jesús, exhibido en una custodia, y seis guiñapos de la túnica que vestía cuando fue acribillado en Japón. Y otros “exquisitos” huesos: de los doce Apóstoles y Evangelistas, Pedro Regalado, Antonio Abad, Teresa de Jesús, las dos Catarinas (la mártir y la de Sena), Úrsula, los niños Justo y Pastor, Máximo, Panuncio, Severino, Cristóbal, Mauro, Ximeno, Eusebio, Policarpo, Zenón, Valerio y Martín obispo. Además, Graciana y José mandaron traer reliquias de los misioneros franciscanos martirizados en Marruecos.²⁷

El día del reestreno, el retablo se iluminó con 34 velas “sagradas” del Agnus Dei traídas desde Roma.²⁸ Y así permaneció alumbrado durante la misa y la lectura del sermón que para la ocasión preparó fray José López, un franciscano muy cercano a los condes,

²⁵ Para casar a sus hijas, los condes pidieron prestados 8 mil pesos: 4 mil al convento de San Gerónimo, que impusieron sobre las haciendas del mayorazgo, y los otros 4 mil a la obra pía de huérfanas fundada por Francisco de Ledesma, de la que entonces era patrón el primo de Graciana, Pedro de Sámano Salamanca. Ambos préstamos seguían sin pagarse en 1738 y tenían réditos vencidos: “Disposición testamentaria de María Graciana...”, AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 396, exp. 12, f. 29.

²⁶ De la Rosa Figueroa, “Razón de scripturas...”, BNM, AFRA AF 98/1420.1, f. 17.

²⁷ De la Rosa Figueroa, “Razón de scripturas...”.

²⁸ Estas velas se elaboraban con cera “pura, blanca y virgen” y tenían forma de medallón. “[Llevaban] impresa en relieve la imagen del cordero místico” y por el reverso la imagen estampada de Cristo, la Virgen María o de un santo. Se les consideraba sagradas por haber recibido el “bautizo” o la bendición papal. También se les atribuían virtudes y milagros. Desde 1608 su fabricación fue monopolio de la iglesia de la Santa Cruz de Jerusalén, en Roma. María Antonia Herradón Figueroa, “Cera y devoción. Los agnusdei en la colección del Museo Nacional de Antropología”, *Revista de dialectología y tradiciones populares*, vol. LIV, núm. 1, 1999, pp. 209-218 (en red: <https://dra.revistas.csic.es/index.php/dra/article/view/410>).

pues era quien oficiaba las misas en su oratorio privado.²⁹ El panegírico de fray José, titulado *Mayorazgo del Trono*, se publicó al año siguiente gracias al patrocinio de los condes.³⁰

No habían pasado dos días de aquel magno festejo, cuando Graciana y su esposo se presentaron ante el provincial de la orden para pedir que les dejaran construir “una bóveda en la pared maestra” del altar de san Diego. Los condes no sólo recibieron una sino dos sepulturas, donación que fray Francisco de la Rosa, bibliotecario del convento grande, juzgó excesiva si no fuera porque “las providencias del Altísimo con que quiso decorar más la casa [de los condes] fuese sitio donde había de descansar como descansa el cuerpo” de fray Antonio de Margil de Jesús. En efecto, en 1726 Graciana y José cedieron gustosos una de sus bóvedas al “venerable” fallecido en olor de santidad.³¹ No sobra decir que desde entonces los titulares del condado se hicieron cargo de la recolección de las limosnas destinadas a sufragar el proceso de beatificación del misionero.

Como se ha visto, la devoción a san Diego estaba íntimamente vinculada al condado del Valle de Orizaba, en particular, al mayorazgo de Suárez de Peredo, cuyo *trono* ocupaba el santo castellano. En su calidad de mayorazga, Graciana asumió el patronato de los altares y las obras pías a él dedicados por sus antepasados; acaso con ella su promoción en la capital novohispana alcanzó su momento de mayor esplendor. Pero, curiosamente, Graciana no se preocupó por inculcar en sus hijos y nietos un afecto particular por aquel santo. En su última voluntad, otorgada en 1739, no dejó instrucciones a su heredero sobre el cuidado de su culto. Para entonces, otras advocaciones alimentaban la piedad de la noble. No extraña, pues, que hacia finales del siglo algunos viejos franciscanos lamentaran que los últimos condes hubieran relegado al olvido la devoción a su santo patrón.

²⁹ En la cláusula 45 de su testamento, Graciana reconoció, sin expresar la cantidad, que le debía dinero a fray José Lopez por “las misas de Padres Difuntos, y algunas que ha dicho en mi Oratorio”. “Disposición testamentaria de María Graciana...”, AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 396, exp. 12, f. 37.

³⁰ *Mayorazgo del Trono, con los fueros del Señorío, y de las Armas, el Glorioso San Diego de Alcalá, en el nuevo Altar, Que en la Iglesia de N. P. S. Francisco de México (con el adorno de preciosas, exquisitas Reliquias) le consagró la magnánima devoción de los Señores Condes del Valle de Orizaba, y Bis-Condes de San Miguel D. Joseph Hurtado de Mendoza, Peredo, y Vivero; y su esposa la señora Doña Maria Graciana de Velasco, Vivero, y / Peredo...* Con licencia en México, en la Imprenta nueva de los Herederos de la Viuda de Miguel de Rivera Calderón, [1721]. Existe ejemplar en la biblioteca del Centro de Estudios de Historia de México Fundación Carlos Slim.

³¹ De la Rosa Figueroa, “Razón de scripturas...”, BNM, AFRA AF 98/1420.1, f. 16v.

Las devociones de Graciana

Tengo, pues, la firme sospecha de que fue la propia Graciana quien comenzó a desprenderse de la tutela de san Diego. Pasados sus años de juventud, la noble criolla fue tomando distancia de una imagen que satisfacía cada vez menos sus necesidades espirituales y afectivas.

Llama la atención que en su testamento no aludiera a las reliquias que ella y su esposo habían comprado para el altar del santo ni el gasto que ello les significó. En cuanto a la presencia de la imagen dieguina en su casa principal, Graciana sólo mencionó una talla mediana que incluyó entre los bienes del vínculo de Peredo.³² La única representación de san Diego que le pertenecía era una lámina de hojalata “de Mechoacán con plumas”, valuada en 5 pesos.³³

Los objetos que la acompañaron en su día a día durante los últimos años de su vida, nos ponen sobre la pista de otras devociones, tanto o más queridas que la del santo patrón de su mayorazgo. Estos indicios materiales permiten tender un puente entre el devocionalismo público y, por así decir, oficial de su linaje, y su espiritualidad privada e individual.³⁴ En sus aposentos Graciana tenía cuatro esculturas de madera: un Calvario con las figuras de san Dimas, Gestas, la Virgen y san Juan; un Cristo crucificado “grande”; un san José estofado con el Niño Jesús en brazos, y una santa Gertrudis.³⁵ De esta mística también conservaba un lienzo “de a vara” (83 cm aprox.) en que quizás aparecía representada con un corazón rojo ocupado por un niño Jesús.³⁶ Además de la escultura citada, tenía represen-

³² Medía “tres cuartas de vara”. “Disposición testamentaria de María Graciana...”, AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 396, exp. 12, f. 37v.

³³ “Ynbentarios y Abalúos de los Bienes que quedaron por muerte, de la Señora Doña María Graciana, de Velasco Peredo y Vivero, Condeza del Valle de Orizaba”, 1739, AGN, *Vínculos y Mayorazgos*, vol. 217, exp. 2, f. 11.

³⁴ No deja de sorprender que alguien de la prosapia de Graciana tuviera pocas obras de arte y de escaso valor monetario, si hemos de hacer caso a los avalúos realizados por el perito. ¿Reflejo de frugalidad o una noble venida a menos? Tenía más estampas de papel y láminas de hojalata que lienzos, y varios de ellos despojados de sus marcos. Si la falta de dinero la obligó a vender pinturas y otros objetos suntuarios, ¿cabría suponer entonces que aquellos que conservó eran, si no los más costos, sí los más estimados para ella?

³⁵ El perito ebanista tasó el Calvario en 20 pesos; un san José y un Cristo “de una vara de alto” (c. 84 cm) en 15 pesos cada uno; y una santa Gertrudis “de bulto” en 3 pesos: “Ynbentarios y Abalúos de los Bienes que quedaron por muerte, de la Señora Doña María Graciana...”, AGN, *Vínculos y Mayorazgos*, vol. 217, exp. 2, f. 12.

³⁶ “Ynbentarios y Abalúos...”, f. 10. El corazón con el niño Jesús fue uno de los atributos más significativos de la santa y el segundo tema iconográfico más frecuente en Nueva

tado al padre putativo de Cristo en una estampa de media vara y una "lámina de pluma" con marco "dorado y encarnado".³⁷

De cara a las familias de la nobleza y la burguesía novohispanas de principios del siglo XVIII, estas imágenes religiosas ya no encarnaban únicamente virtudes tradicionales (humildad, caridad, paciencia...), sino también atributos de la moral moderna como el amor filial y conyugal, las bondades de la maternidad y la paternidad, y el cuidado de la infancia.³⁸ En la casa principal de los condes habitaban numerosas mujeres, solas o con sus hijos. Con Graciana vivían su hija Nicolasa, su yerno y nietos, además de otras parientes suyas, viudas y jóvenes madres. La presencia de niños y niñas de distintas edades, amamantados por una joven *chichihua*, era una constante en la vida diaria de esta familia nobiliaria pero también, desafortunadamente, su muerte prematura.³⁹

Poco antes de morir, Graciana le obsequió a su querida Nicolasa, que ya entonces había perdido tres hijos, una talla del Niño Jesús que tenía en su recámara. Otra "prenda" de su "amor materno" fue el Cristo de marfil que regaló a su hijo José Javier junto con una joya con diamantes que al momento tenía empeñada.⁴⁰ Su devoción por la natividad y la infancia de Jesús se materializó, asimismo, en un costoso nacimiento de cristal que mandó fabricar en 1739. No alcanzó

España. Variante de esta representación colocan a la monja cargando al niño recién nacido: Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta, "La más amada de Cristo. Iconografía y culto de santa Gertrudis la Magna en Nueva España", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 83, 2003, pp. 19-24.

³⁷ "Ynbentarios y Abalúos...", ff. 10-11.

³⁸ En las representaciones novohispanas de santa Gertrudis fue cobrando fuerza el tema de la lactación del niño Jesús. Ésta "debió tener una gran difusión, pues aparece incluso mencionado en las oraciones y en las novenas a la santa" publicadas en México y Puebla. Rubial y Bieñko, "La más amada de Cristo...", pp. 23-24. Rubial García, "Un nuevo laico ¿un nuevo Dios?...".

³⁹ Testimonio de dicha presencia es una "Memoria de los lutos [vestimenta] de los niños en casa del Señor Conde", incluida en los "Ynbentarios y Abalúos...", f. 25. La *chichihua* o nodriza se llamaba María Rafaela Pérez; se describió a sí misma como "india ladina, cacique principal, criada entre españoles, que habla y entiende de la lengua castellana, vecina de esta ciudad [de México], de estado soltera, que sirve de chichihua" en la casa de los condes: "Sobre que se declare por milagrosa la transfiguración y sudor de un Santo Crucifijo de la Señora Condesa del Valle, que se venera en la Capilla de San José del Convento de Nuestro Padre San Francisco", 1731, AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 1157, exp. 1, f. 16.

⁴⁰ "Disposición testamentaria de María Graciana", AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 396, exp. 12, ff. 63-64.

a colocarlo en su oratorio ni a rendirle culto porque falleció un mes antes de las festividades.⁴¹

Pero, por encima de todo, la séptima condesa sentía una enorme devoción por el Cristo de la Pasión. En su habitación tenía dos estampas iluminadas del Crucificado, una de las cuales medía casi tres metros de largo y servía de “sobre puerta”, a manera de tapiz. También era suya una estampa del Señor de la Columna y dos de “la Santa Verónica”, que acaso fueran representaciones del sudario de Cristo. Hasta el último día de su vida Graciana conservó una lámina de “Jesús de la Puebla”, un Nazareno muy venerado en esa ciudad, donde se había casado con José Hurtado y dado a luz a su pequeña Graciana, fallecida de meses. Debió ser una imagen muy querida para ella porque aún lucía en “su vidriera de varias piezas y su marco dorado”, y porque fue su último deseo que pasara a poder de la capilla de San José, asiento de su congregación religiosa, junto con la talla grande de Cristo.⁴²

En su madurez, Graciana cultivó en lo privado una piedad distinta a la de sus antepasados varones. En su casa se rodeó de imágenes alusivas a su función como madre de familia y al viacrucis de Jesús. ¿Qué llevó a la condesa a elegir la *vía dolorosa* como método de salvación espiritual? Si bien es cierto que su inclinación por los ejercicios en desagravio de Cristo coincidió con el desarrollo de esta práctica piadosa en el centro del virreinato, la idea de que Graciana la abrazara por moda resulta trivial, habida cuenta del empeño que puso en perfeccionarse ella. A riesgo de simplificar las experiencias espirituales de esta mujer, quisiera proponer dos rutas para tratar de llegar a una respuesta.

La primera, que trataré en seguida, se relaciona con los problemas financieros del condado del Valle y las medidas tomadas por Graciana para afrontarlos, entre las cuales estuvo la adopción de la “pobreza franciscana” como una suerte de economía moral. La segunda ruta conduce a los últimos años de su vida y al sonado pleito que tuvo con la Tercera Orden de Penitencia por la precedencia en la celebración de los desagravios de Cristo, festejo del que Graciana se decía fundadora y principal promotora. En el “milagro” del Cristo convergen ambos caminos, como se verá al final del trabajo.

⁴¹ En su testamento, Graciana afirmó que el nacimiento estaba valuado en 500 pesos, pero este precio se rebajó a 150 en el avalúo de sus bienes libres, realizado un año después.

⁴² “Ynbentarios y Abalúos...”, f. 11; “Disposición testamentaria de María Graciana...”, AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 396, exp. 12, f. 34 v.

Mayorazgos en ruinas

La bibliografía más reciente sobre el condado del Valle de Orizaba –en particular los bien documentados trabajos de Patricia Seed, Gonzalo Aguirre Beltrán, Ignacio Conde y Javier Sanchiz– descubren la complicada trama jurídico-económica que estaba detrás de los privilegios y las posesiones de sus titulares. Pero esta trama sólo ha sido parcialmente deshilvanada. La dispersión de las fuentes relativas a las administraciones de los dos mayorazgos y su complejidad intrínseca han hecho necesario centrar el análisis en uno u otro. Lo cierto es que el de Vivero ha recibido mayor atención por haber tenido, entre sus propiedades, el primer ingenio azucarero de Nueva España, uno de los más productivos hasta mediados del siglo xvii, según se afirma. En cuanto al de Peredo, los investigadores han puesto la mirada en su principal bien inmueble en la Ciudad de México: la vivienda principal de los condes en la calle de San Francisco que, andado el tiempo, se transformaría en la Casa de los Azulejos. Al respecto, Magdalena Escobosa Hass publicó un libro importante basado en fuentes de primera mano, entonces de difícil acceso, e ilustrado con hermosas fotografías del edificio.

Las siguientes páginas recuperan valiosa información de los trabajos antes citados y sus principales aportes al estudio de la economía del condado del Valle. Aquí, en particular, interesa su situación financiera durante el periodo que Graciana lo encabezó, situación que podríamos resumir en crisis, recuperación y ¿de nuevo crisis? Por mi parte, complemento y discuto dichos aportes con base en expedientes judiciales, básicamente pleitos civiles. Son apenas algunas reflexiones sobre el papel de esta criolla como gestora de uno de los patrimonios nobiliarios más importantes de Nueva España.

A mediados de 1702, Graciana sucedió a su padre como séptima condesa del Valle de Orizaba y titular del mayorazgo de Vivero. Tenía 19 años y era la primera mujer en ostentar el título. Llevaba siete años casada con José y viviendo en Puebla, donde había dado a luz a sus dos primeras hijas, Nicolasa e Isabel, y sepultado a la tercera.⁴³ Poco después la joven entró en posesión de otro mayorazgo, el de

⁴³ Contrajo matrimonio con José el 19 de mayo de 1695 en el sagrario de la catedral de Puebla, pero las velaciones fueron, ahí mismo, hasta el 27 de mayo de 1697. Conde y Sanchiz, *Historia genealógica...*, p. 44.

Peredo. La guerra por la sucesión a la corona de España estaba en sus inicios cuando Graciana se hizo con tales distinciones jurídicas, sociales y económicas. Pero con éstas vendrían grandes problemas, derivados unos de la deficiente administración de las rentas, y otros de la “mancha” de ilegitimidad que pesaba sobre su rama familiar.

Esto último explica porqué el padre de Graciana, Nicolás Diego de Velasco y Vivero, entró en posesión del título nobiliario hasta 1696, a la tardía edad de 62 años, tras un largo pleito resuelto por la Audiencia a su favor, gracias a que disponía de una dispensa del rey que lo reconocía como hijo legítimo de Nicolás de Velasco y Altamirano y, en consecuencia, con derecho y preferencia a la sucesión del condado.⁴⁴ Nicolás ganó en tribunales a sus “primos hermanos” pero a cambio recibió un mayorazgo venido a menos.⁴⁵

Los hermanos Luis y José Serrano, cuarto y quinto conde respectivamente, endeudaron las haciendas y llevaron a la ruina el ingenio de San Juan Bautista. Las deudas acumuladas impidieron seguir financiando la siembra de caña y la producción de azúcar.⁴⁶ Aguirre Beltrán explica que la fábrica fue incapaz de competir con el azúcar del Caribe producida por las plantaciones francesas e inglesas con mejor técnica y fácil acceso al mar; ni con los ingenios de tierra caliente, cercanos al mercado de la Ciudad de México, de inmediato acceso; mientras que en Orizaba se transita por un camino fragoso en la montaña e intransitable por el fango, en la costa, durante la temporada de lluvias.⁴⁷

Habían quedado atrás los tiempos de bonanza, cuando el trapiche producía 70% del azúcar enviado a la península.⁴⁸

Mientras que la institución del mayorazgo permitió la formación y consolidación de una nobleza indiana sobre la base de la acumulación de bienes (vinculación), cuyo disfrute pasaba, preferentemente, al primo-

⁴⁴ Costoso trámite conocido como gracias al sacar.

⁴⁵ Los Serrano habían sido “primos hermanos” del padre de Graciana. “Disposición testamentaria de María Graciana...”, AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 396, exp. 12, f. 23v.

⁴⁶ Patricia Seed, “A Mexican Noble Family, the Counts of Valle de Orizaba”, tesis de maestría en Artes, University of Texas at Austin, 1975, pp. 18-19. Conde y Sanchiz, *Historia genealógica...*, pp. 39-41.

⁴⁷ Aguirre Beltrán, *Cuatro nobles titulados...*, p. 51.

⁴⁸ Escobosa Haas, *La Casa de los Azulejos...*, p. 32. También los Serrano dejaron de invertir en la compra de esclavos: a finales del siglo xvi se contaban alrededor de 150, a principios del xvii más de 200 y hacia 1700 sólo 27. Aguirre Beltrán, *Cuatro nobles titulados...*, pp. 37 y 51.

génito, la prohibición de dividir y vender el patrimonio acumulado y sí, por el contrario, la obligación de “mejorarlo” con nuevas propiedades, llevó a muchos nobles a solicitar préstamos en dinero para garantizar la explotación de tierras, minas o, como en el caso de los condes del Valle, la producción de azúcar, pulque y la cría de ganados. También con esos préstamos solventaban otra clase de responsabilidades propias de su estamento: pago de dotes para casar a las hijas, caridad y el mantenimiento de una casa con numerosa servidumbre y una extensa familia, entre los más importantes. Para todo ello tomaron dinero prestado de obras pías, instituciones religiosas y mercaderes de plata mediante censos que garantizaron con propiedades y las rentas habidas y por haber.⁴⁹

Poco pudo hacer Nicolás para levantar el ingenio. Poco antes de morir, en 1702, el fisco de la Inquisición le embargó las rentas de las tierras anexas y 7 mil pesos en ventas de azúcar a cuenta de los 21 mil que estaban impuestos a censo sobre la propiedad.⁵⁰ Así, en estas lamentables condiciones, el mayorazgo de Vivero pasó a poder de Graciana. Tres años después, la Inquisición le confiscó el ingenio completo. Patricia Seed explica que el embargo duró seis años, de 1705 a 1711, pero, si se considera el primer embargo de las rentas, la requisa se extiende en realidad a nueve. La autora apunta que, durante estos años, el fisco del tribunal vendió una parte de las instalaciones de la fábrica y arrendó algunas tierras de los alrededores.⁵¹

Por si fuera poco, en esos mismos años la Real Hacienda procedió en contra de Graciana por los miles de pesos que el condado adeudaba por concepto de lanzas; para presionarla a pagar, ordenó el secuestro de las rentas de sus fincas.⁵² Sin estos ingresos, la endeble economía de los condes terminó por irse a pique. Si los condes del Valle y su familia pudieron mantener algo de su estilo de vida durante este periodo de crisis, fue gracias a la generosidad de su parentela,

⁴⁹ Al respecto, véase el extraordinario trabajo de María Vargas-Lobseinger, *Formación y decadencia de una fortuna. Los mayorazgos de san Miguel de Aguayo y de San Pedro del Álamo, 1583-1823*, México, UNAM, 1992, pp. 16-61.

⁵⁰ Conde y Sanchiz, *Historia genealógica...*, pp. 41 y 43; y nota 122, p. 199.

⁵¹ Seed, “A Mexican Noble Family...”, pp. 18-19.

⁵² Si bien el pago de impuestos reales se consideraba “una prueba de lealtad al rey”, muchos nobles mexicanos “hacían grandes esfuerzos por obtener exenciones perpetuas”. Doris Ladd, *La nobleza mexicana en la época de la Independencia, 1780-1826* [1ª ed. en inglés, 1976], México, FCE, 2006, pp. 88-94. Desconozco cómo resolvieron los condes la demanda del Juzgado de Lanzas, pero en 1741, cuando el título pasó a poder del duque de Linares, el condado adeudaba más de 80 mil pesos por este concepto: Archivo General de Indias [en adelante AGI], *Indiferente*, leg. 1609, exp. 72 [f. 4v].

otros nobles mexicanos al igual que ellos, y a los adelantos de dinero que recibían de algunos de sus arrendatarios.⁵³

Por su parte, José Hurtado de Mendoza, marido de Graciana y titular junto con ella del condado, tomó cartas en el asunto para afrontar la crisis. En 1704 logró con éxito que la Real Audiencia le autorizara “buscar” 30 mil pesos a censo contra las propiedades del vínculo de Peredo, libres de embargos y, según parece, también de hipotecas. El conde pretendía invertir el dinero en el desarrollo de tres haciendas en “tierras yermas” del mayorazgo, pues éste, explicó a los ministros, se hallaba en “tal ruina que su posesión [era] casi inútil por el total caesimiento de los fundos y fincas sobre los que fue instituido”. Pero sólo consiguió que le prestaran 8 mil pesos... ¡hasta 1717! Con esa cantidad pudo, no obstante, arrancar esta nueva empresa, que tardaría varios años en rendir frutos.⁵⁴

“Amado esposo”

Hablando en términos estrictamente económicos, se ha dicho que José Hurtado de Mendoza no representó un apoyo importante para Graciana. Patricia Seed llamó la atención sobre la escasa fortuna del neogallego, a quien no sólo consideró un mal partido para la niña Vivero Peredo sino también, andado el tiempo, un consorte poco eficiente para administrar y acrecentar el patrimonio de su esposa.⁵⁵ Javier Sanchiz han sido de la misma opinión.⁵⁶

⁵³ En 1703 la hermana de José, Teresa Hurtado de Mendoza, viuda del cuarto conde de Santiago de Calimaya, y el cuñado de ésta, Nicolás de Altamirano, quinto conde, “le donaron 14,002 pesos y los réditos correspondientes a un año”, a cambio de que reconociera un censo de 21 mil pesos de principal impuesto a favor del conde de Santiago. Por lo demás, es de suponer que entre José y Nicolás había una relación estrecha, pues ambos pertenecían al Ayuntamiento de México y a la Archicofradía de la Santa Veracruz, que llegaron a encabezar como rectores. Ya fallecidos, coincidirían también en lugar de sepultura: la iglesia de San Francisco. Conde y Sanchiz, *Historia genealógica...*, pp. 44-45 y 205-208.

⁵⁴ “El Conde del Valle de Orizaba, Vizconde de San Miguel, sobre que se le entreguen tres mil pesos que redimió Doña Mariana Gómez de Serbantes pertenecientes a su Maiorazgo con hipoteca de los vienes libres que posee”, 1725, AGN, *Vínculos y Mayorazgos*, vol. 217, exp. 3, f. 24.

⁵⁵ Buscando ser imparcial respecto al papel de José, Aguirre Beltrán se limitó a señalar que “algunos genealogistas” opinaban que el conde manejó “bastante bien” los negocios del estado, pero, “al decir de otros [fue] un mal administrador de los bienes vinculados e incapaz de enfrentar con éxito los momentos excepcionalmente difíciles que atraviesa el condado”. *Cuatro nobles titulados...*, p. 56.

⁵⁶ “Hurtado de Mendoza no fue alguien hábil en los negocios y lo encontramos constantemente mencionado solicitando préstamos con pleitos por el endeudamiento y la falta de

Aunque José poseía cierta alcurnia y era hijo de un “próspero criador de ovejas” de Tepeaca,⁵⁷ como segundón recibió de su padre una herencia estéril. El presbítero Antonio Núñez de Lobera, hombre cercano a Graciana desde los años veinte,⁵⁸ declaró en 1739 que el conde no tenía bienes propios, pues aunque había heredado las haciendas de San José Chiapa, Santa Ana Tlancantla y las Minillas (jurisdicción de San Juan de los Llanos), “éstas, por estar cargadas de censos y no poderlas mantener, las vendió por los misos censos [...] con que así quedó sin tener bienes algunos propios sino es solo la administración de los vinculados, como esposo de la condesa cuyos eran”.⁵⁹ Es probable que su padre haya hipotecado estas haciendas para financiar su propia carrera eclesiástica; viudo, Pedro Hurtado de Mendoza se ordenó sacerdote y consiguió entrar al cabildo de la catedral de Puebla.⁶⁰

Precisamente, de las rentas de estas haciendas saldrían los 10 mil pesos por concepto de arras que José, o su tutor, prometió darle a Graciana en los esponsales.⁶¹ Sin embargo, todavía en 1737 la condesa seguía sin recibirlos, según manifestó a su administrador.⁶² La incapacidad de su marido para hacerse de bienes propios después de perder

pago y liquidez”. Javier Sanchiz, “El condado del valle de Orizaba a través de sus mujeres”, *Mujeres en la Nueva España*, Alberto Baena Zapatero y Estela Roselló Soberón (Coords.), México, IHH-UNAM, 2016, p. 76.

⁵⁷ Seed, “A Mexican Noble Family...”, p. 17.

⁵⁸ En su última voluntad Graciana concedió a Núñez una capellanía vacante, vinculada a su mayorazgo, “para que consiga el sancto sacerdocio”. “Disposición testamentaria de María Graciana...”, AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 396, exp. 12, f. 36. “El Bachiller Don Antonio Núñez de Lobera, clérigo de menores órdenes, sobre la capellanía que instituyó y fundó Doña María Graciana de San Diego Peredo y Bibero, condeza que fue del Valle de Orizaba, 1740-1742”, AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 1596, exp. 38.

⁵⁹ “Autos fechos sobre el secuestro y descubrimiento de los bienes livres...”, AGN, *Vínculos y Mayorazgos*, vol. 217, exp. 1, f. 13.

⁶⁰ Un resumen de su trayectoria en Conde y Sanchiz, *Historia genealógica...*, nota 145, pp. 201-202. Aquí sólo apuntaré que nació en Soria en 1639 y fue caballero de la Orden de Santiago; en Tepeaca alcalde mayor y en Puebla alcalde y justicia mayor. Enviudó a los 42 años en 1681, tras lo cual siguió la carrera eclesiástica; obtuvo ración en 1698 y después canonjía. Murió en 1708.

⁶¹ A la donación *propter nuptias* se llamaba arras en España. “Si el esposo carece de bienes al tiempo de casarse, puede prometer arras de los que lo sucesivo adquiera; y tendrá derecho a ellas la mujer mientras quepan en la décima parte líquida de los adquiridos al tiempo de la demanda”. Joaquín Escriche, *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia*. Tomo primero, Madrid, Imprenta de Eduardo Cuesta, 1874, pp. 701-703.

⁶² “Autos fechos sobre el secuestro y descubrimiento de los bienes livres...”, AGN, *Vínculos y Mayorazgos*, vol. 217, exp. 1, f. 69. No obstante, Conde y Sanchiz señalan que “por capitulaciones matrimoniales le mandó el marido [a Graciana] 10 000 pesos” pero, en vista de su declaración ulterior, es probable que se tratara sólo de un compromiso a futuro.

su herencia le impidieron cumplir su promesa. Seed asegura que José únicamente aportó al matrimonio 300 caballos valorados en 2,400 pesos.⁶³ Al parecer, estos animales eran su única fortuna, real y efectiva, al momento de contraer nupcias.

En cuanto a la dote que sus suegros tendrían que haberle entregado, desconozco a cuánto ascendió y cuándo la recibió, si es que lo hizo. Los trabajos de Seed y de Sanchiz no ofrecen datos al respecto; por lo que a mí concierne, tampoco hallé información. Mientras tanto, me interesa apuntar que en su testamento Graciana declaró que cuando entró en posesión del mayorazgo de Peredo (1702), José, “como su marido”, recibió 300 vacas de rodeo y un millar de ovejas. Pero en ningún momento habló de dote o donación, y el hecho de que al final de la cláusula señalara éstos y otros ganados “por bienes vinculados” a su mayorazgo, confirma que la condesa únicamente se los dio a administrar. Por su trabajo, José percibía un porcentaje de las ganancias; pero Graciana admitió, en descargo de su conciencia, que los ganados no le reportaban grandes beneficios al conde porque “los gastos de salarios y sirvientes eran muchos”.⁶⁴

En su momento, a Patricia Seed pareció sorprenderle que a pesar de la evidente “pobreza” de José Hurtado, Nicolás de Vivero le diera a su hija en matrimonio. Coincidió con ella en que la incapacidad del conde para hallarle a su hija “un esposo más rico o con un origen más prominente fue, probablemente, el resultado de una disminución de la fortuna de la familiar”.⁶⁵ Sin embargo, dicha incapacidad no puede atribuirse exclusivamente a factores económicos. Si bien los resortes de índole ideológico y emocional que motivan las acciones cotidianas de los seres humanos del pasado, sus reacciones ante determinados acontecimientos o, por el contrario, su letargo, son mucho más difíciles de reconocer y probar, es necesario enunciarlos e introducirlos en ejercicios de interpretación como el que nos concierne.

En este sentido, me parece importante recuperar una hipótesis de Javier Sanchiz, especialista en la genealogía de la nobleza no-

⁶³ Seed, “A Mexican Noble Family...”, p. 18.

⁶⁴ “Disposición testamentaria de María Graciana...”, AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 396, exp. 12, ff. 29v-30v.

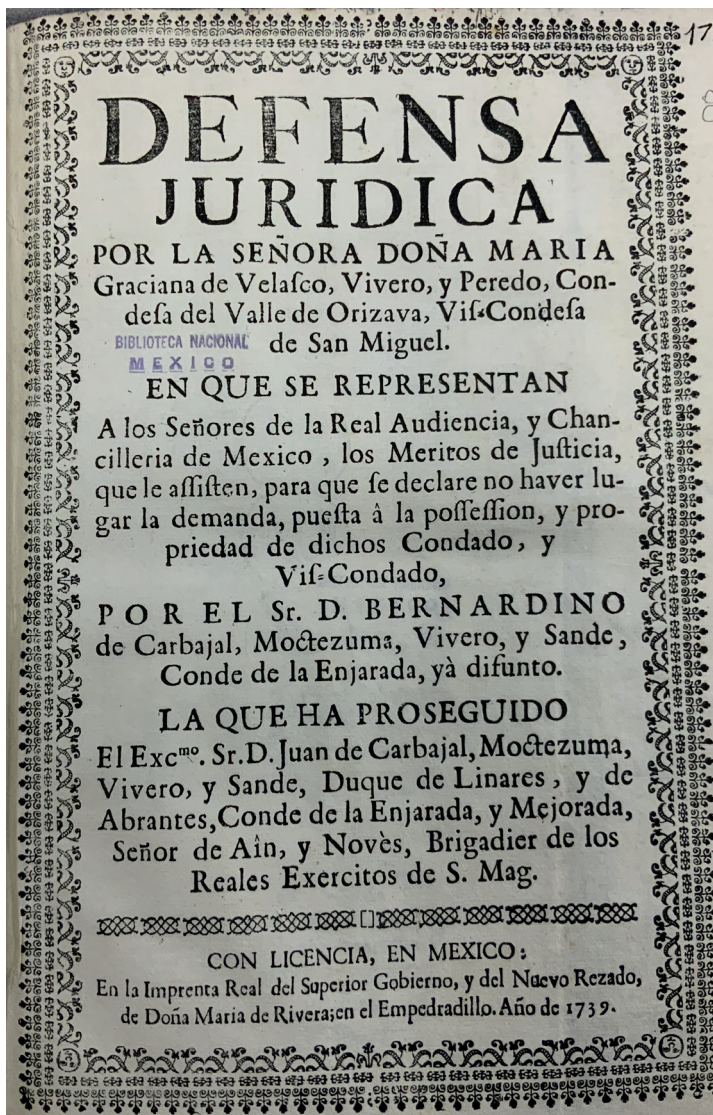
⁶⁵ Seed opina que en comparación con las fortunas aportadas anteriormente por otros consortes de la familia de los condes del Valle, José “de hecho, parecía pobre”. “A Mexican Noble Family...”, p. 18.

vohispana. En su trabajo sobre las mujeres del condado del Valle mostró que el origen ilegítimo del padre de Graciana limitó su posibilidad de contraer matrimonio con una mujer de la alta nobleza. Para casarse, Nicolás eligió a una criolla hidalga cuya familia se mostró poco exigente con su fortuna y antecedentes familiares.⁶⁶ Llegada la hora de elegir esposo para su hija, Nicolás se condujo de la misma forma. Pero no sólo él cargó durante toda su vida con el pecado de sus padres; la “mancha” que oscureció su nacimiento tiznó también a su legítima heredera, a sus nietos y a los cónyuges de éstos. Muchos años después de haber fallecido, el origen del sexto conde seguía dando de qué hablar. Más grave aún, se usó como argumento jurídico para disputarle a Graciana, su heredera, el título del condado y sus bienes vinculados.⁶⁷

⁶⁶ La esposa de Nicolás y madre de Graciana fue Isabel Francisca Saldivar de Castilla, nacida en Celaya, Guanajuato; “si bien provenía de antiguas familias con cierta calidad social, era resultado de líneas segundonas [...]. Sobra decir que los recursos económicos de su familia distaban bastante de las anteriores consortes de quienes fueron condes del Valle de Orizaba”. Sanchiz, “El condado del valle de Orizaba...”, p. 71.

⁶⁷ A mediados de 1724 Bernardino de Carvajal inició la demanda en contra de José Hurtado como esposo de Graciana. Desde entonces y hasta el año de su muerte en 1739, la condesa se defendió en tribunales. Cuando Bernardino falleció siguió el pleito su hijo y heredero Juan de Carvajal, duque de Linares, primero en contra de Graciana, su tía, y luego de José Javier Hurtado, su primo. El duque ganó la demanda en 1741 y fue reconocido como (octavo) conde del Valle de Orizaba. No obstante, en 1745 “cedió graciosamente” a Hurtado la posesión del endeudado condado y empobrecido mayorazgo a cambio de una renta anual de 3 mil pesos. El convenio fue aprobado por Felipe V y su Real Consejo. AGI, *Indiferente*, leg. 1609, exp. 72 [ff. 1-2]. Véase los pormenores del pleito que siguieron Graciana y su esposo en *Alegación jurídica, que deduce don Ambrosio Arnedo Marin... como apoderado del Exmo. Sr. D. Juan de Carvajal Sande Moctezuma, y Vivero, Duque de Linares, Conde de la Enjarada... En el Pleyto que ha seguido, y pende en esta Real Audiencia con Don Joseph Hurtado de Mendoza, Regidor perpetuo de esta Nobilissima Ciudad, y actual Alcalde Ordinario en ella, Conde del Valle de Orizaba, y Vizconde de S. Miguel, como marido, y conjunta persona de Da. Maria Graciana de Velasco, Condesa de dicho Valle. Sobre La succession de dicho Condado, Vizcondado, y Mayorazgo...* En México: por Joseph Bernardo de Hogal, 1731. *Defensa jurídica por la Señora Doña María Graciana de Velasco, Vivero, y Peredo, Condesa del Valle de Orizaba, Vis-Condesa de San Miguel. En que se representan A los Señores de la Real Audiencia, y Chancilleria de Mexico, los Meritos de Justicia que le asisten, para que se declare no haver lugar a la demanda, puesta a la possession, y propiedad de dichos Condado, y Vis-Condado, Por el Sr. D. Bernardino de Carbajal..., ya difunto. La que ha proseguido El Excelentísimo Señor Don Juan de Carbajal, Moctezuma, Vivero, y Sande, Duque de Linares, y de Abrantes, Conde de la Enjarada, y Mejorada, Señor de Añ, y Novès, Brigadier de los Reales Exércitos de Su Magestad.* Con licencia, En México: En la Imprenta Real del Superior Gobierno y del Nuevo Rezado de Doña María de Rivera, 1739. Existen ejemplares en el Fondo Reservado, Biblioteca Nacional de México (en adelante FR, BN).

3. PORTADA DE LA DEFENSA JURÍDICA DEL TÍTULO
DEL CONDADO DEL VALLE DE ORIZABA



México, Imprenta del Nuevo Rezado de Doña María de Rivera, 1739.
Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México.

Todavía en 1760, el origen ilegítimo de la rama familiar de Graciana provocó ruido cuando el esposo de su hija Isabel y primo en segundo grado, Gaspar Hurtado de Mendoza, solicitó un empleo en la Inquisición de México. Aunque el candidato maquilló la genealogía de su esposa, ya los ministros estaban al tanto del “defecto” que adolecía su familia (“sabido de muchos en esta Ciudad”). Las indagatorias realizadas por el fiscal sobre los antepasados de Isabel, así como su lectura de las alegaciones jurídicas antes citadas (ver nota 89), confirmaron que su abuelo materno era “hijo natural” de María de Vivero. Por tal motivo, el tribunal suspendió las “informaciones” hasta consultar con el Consejo de la Suprema y saber si el inquisidor general está dispuesto a “dispensar el defecto referido”. Da la impresión de que el tribunal de México apoyaba la solicitud de Gaspar porque en la carta que envió a la Suprema en julio de 1761, subrayó que tanto la familia de los condes del Valle como la de Santiago de Calimaya, a la que pertenecía el candidato, eran

en la común estimación familias distinguidas, sobresalientes de esta Ciudad, donde consideramos que no sólo por los interesados, sino también por otros, se ha notado y nota la demora en entrar al goce y posesión de la Alguacilía mayor dicho D. Gaspar, imprisionados (*sic*) de estar sólo pendiente de la conclusión de sus pruebas.⁶⁸

Para mediados de 1763 seguía sin llegar respuesta de Madrid. En nueva carta al Consejo, los inquisidores suplicaron respuesta con palabras lastimeras:

Moviéndonos para hacer este recuerdo a V[uestra] A[lteza] la aflicción en que consideramos a las familias interesadas en esta pretensión, la preocupación que las ha sobrecogido, según tenemos entendido, de que pueda atribuirse en el concepto común esta demora de la aprobación de las pruebas del pretendiente a algún otro obstáculo más sensible para ellas, que el verdadero de ilegitimidad que resulta; el que en la aprehensión común de estos países no se considera serviría de embarazo para obtener el empleo

⁶⁸ “Al Consejo dando cuenta de lo que resulta de las informaciones de Doña Isabel Urtado de Mendoza, mujer de Don Gaspar Urtado de Mendoza, con testimonio de las diligencias practicadas por el Comisario de Orizava”, en “Libro de testimonios presentados por los inquisidores al Arzobispo de México sobre varios asuntos”, 1760-1820, Archivo Histórico del Arzobispado de México [en adelante AHA], ff. 20-21. En 1761 estaban al frente del tribunal de México los inquisidores Arias y Cuber; al año siguiente se les unió Fierro.

un sujeto tan notoriamente distinguido; y que por lo mismo le ha penetrado tanto el sentimiento que en el año próximo pasado, padeció una grave enfermedad, que se atribuyó a el efecto de esta pesadumbre.

Todo lo cual (con otras consecuencias dolorosas que omitimos) nos ha parecido hacer presente a V[uestra] A[lteza] para el fin de que el Ilustrísimo Señor Inquisidor General se sirva (siendo de su agrado) dispensar dicho defecto, y en cualquiera evento, para que V[uestra] A[lteza] en las circunstancias del asunto, nos prevenga y ordene lo conveniente sobre la prosecución de este negocio.⁶⁹

Ese mismo año, el inquisidor general “se dignó” disculpar el “defecto” del pretendiente. Por fin, en septiembre de 1764, Gaspar Hurtado entró en funciones como alguacil mayor y juró fidelidad a la institución que había puesto a examen la limpieza de su linaje. Si bien el asunto se resolvió favorablemente, la ilegitimidad del sexto conde fue un asunto delicado que en ciertos momentos llegó a amenazar las oportunidades del clan. Sorpresa, aflicción, pesadumbre y dolor fueron algunos de los sentimientos que, según los inquisidores, padecieron Gaspar y su mujer mientras duró el silencio de la Suprema.

Si el temor de verse impedidos para ocupar un empleo de mediano rango provocó tales cosas en ellos, ¿qué habrán sentido Graciana y José cuando recibieron la noticia de que el duque de Linares pretendía despojarlos del condado? Durante muchos años la pareja peleó en tribunales para conservar el título y el mayorazgo de Vivero a él vinculado; quince largos años hasta la muerte de ella, dieciséis hasta la de él.

José Hurtado de Mendoza falleció el 4 de marzo de 1740, acaso sin saber que ya era viudo. Llevaba más de un año postrado en cama a causa de un grave padecimiento. Quizás sufrió un accidente cerebrovascular, pues a finales de mayo de 1738 Graciana informó a la Audiencia que su esposo estaba “quasi demente”, y ya entonces la condesa le había encargado a una chocolatera que servía en su casa que se ocupara de vestir y desnudar al conde.⁷⁰ Su enfermedad le

⁶⁹ “Al Consejo, remitiendo duplicado de la que se le escribió con fecha de 3 de julio de 1761 (que se halla a fs 20) sobre el asunto de las pruebas de Doña Isabel Urtado de Mendoza, mujer de Don Gaspar de Mendoza”, en “Libro de testimonios presentados por los inquisidores al Arzobispo de México sobre varios asuntos”, 1760-1820, AHA, ff. 29v-30r.

⁷⁰ El dato de la “demencia” de José aparece en Conde y Sanchiz, *Historia genealógica...*, p. 45. Sin embargo, todavía en mayo de 1738 José Hurtado firma un par de cartas y al mes siguiente envía instrucciones al administrador de las haciendas del mayorazgo de Peredo, de modo que su “accidente” debió ocurrir en julio de ese año: “Testamento so cuius disposición falleció D. María Graciana Diego de Vivero y Peredo condesa del Valle de

impidió dictar testamento. Murió siendo regidor perpetuo y decano del Ayuntamiento de México, hermano de la Archicofradía de la Santa Veracruz y de la Congregación que había fundado su esposa años antes en la capilla de San José. Murió con deudas y sin dinero para pagarlas.⁷¹ Su hija Nicolasa, que vio por él hasta el último día de su vida, afirmó que sus bienes personales se reducían a “los vestidos que usaba, ya muy raídos”. El señor conde, mi padre, dijo ella, murió “fatuo”, es decir, falto de razón o entendimiento.⁷²

Materfamilias

La imagen de un conde muriendo en la “pobreza” es lo que menos se esperaría de un noble novohispano del siglo XVIII.⁷³ Lo cierto es que no todos los nobles mexicanos fueron ricos, como bien señaló Doris Ladd en su ya clásica obra; incluso, la autora refiriere casos dramáticos de ruina financiera que llevaron a la pérdida o la renuncia del título nobiliario ante la imposibilidad de llevarlo con “dignidad”.⁷⁴

Tampoco resulta común la imagen de una condesa relegando a su esposo del manejo de sus bienes que retrató Patricia Seed, y de la que se hizo eco la propia Ladd para enfatizar la capacidad que tuvieron algunas mujeres de la nobleza para ejercer “gran control” sobre sus mayorazgos. Parafraseando a Seed, la historiadora afirmó que la “quinta” condesa del Valle de Orizaba –es decir, Graciana– “despojó

Orizaba y tenuta que pretende D. José Xavier Diego Vivero Peredo, Urtado de Mendoza, como su hijo”, AGN, *Vínculos y Mayorazgos*, vol. 108, f. 19v. También en su “Disposición testamentaria”, Graciana hizo referencia a la enfermedad de su “amado esposo”: “[...] pido a Dios nuestro Señor le de salud del lastimoso accidente que padece”, AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 396, exp. 12, f. 30. En cuanto a la chocolatera encargada de asistir al conde, todo parece indicar que era una esclava de Graciana. “Autos fechos sobre el secuestro y descubrimiento de los bienes livres...”, AGN, *Vínculos y Mayorazgos*, vol. 217, exp. 1, f. 73v.

⁷¹ “El Bachiller Don Antonio Núñez de Lobera, clérigo de menores órdenes, sobre la capellanía...”, AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 1596, exp. 38, f. 19v

⁷² “Autos fechos sobre el secuestro y descubrimiento de los bienes livres...”, AGN, *Vínculos y Mayorazgos*, vol. 217, exp. 1, f. 8. En la foja se lee “fauto” en vez de “fatuo”.

⁷³ ¿Exageró Nicolasa la situación económica de su padre? Hay consenso entre los estudiosos de que ésta, en efecto, era mala. Sin embargo, no se sabe a qué grado. Durante el pleito por la titularidad del condado que siguió a la muerte de Graciana, el duque de Linares acusó a sus hijos de esconder bienes libres de sus padres para impedir su embargo. “Autos fechos sobre el secuestro y descubrimiento de los bienes livres...”, AGN, *Vínculos*, vol. 217, exp. 1. Es posible, pues, que José tuviera algo más sus “raídos” vestidos”.

⁷⁴ Ladd, *La nobleza mexicana...*, pp. 41-57.

a su esposo del manejo de la finca y aseguró un flujo de rentas que satisfizo a los acreedores, las obligaciones de obras pías y solicitudes de incrementos de capital; terminó acrecentando las entradas anuales del mayorazgo". Ladd celebró, además, que la condesa no hubiera dudado "en corregir los errores cometidos por su marido en público o en recordar a las autoridades que era ella la administradora y no él."⁷⁵

Al suponer, equivocadamente, fuertes desaveniencias entre marido y mujer, ambas autoras sacaron conclusiones apresuradas sobre la administración del patrimonio y el papel de Graciana como gestora.⁷⁶ No es éste el lugar para abrir un debate al respecto, pero considero importante aclarar que otras fuentes consultadas por nosotros desmienten tal desenlace entre la pareja, y muestran que hasta mediados de 1738 el conde siguió involucrado en la administración de los dos mayorazgos, tanto del de Vivero, cuya titularidad compartía con la condesa, como del de Peredo, que pertenecía sólo a ella. Los condes se apoyaban en dos administradores, uno para cada vínculo, contratados por un periodo no mayor a tres años, salvo casos excepcionales. Además, cada hacienda tenía su propio mayordomo y los ranchos sus vaqueros. Fue a raíz de la enfermedad de José que Graciana se hizo cargo por completo de la dirección del mayorazgo de Peredo. El asunto es, pues, bastante complejo y los largos expedientes judiciales exigen una lectura paciente.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 38-39. Patricia Seed y Doris Ladd escribieron al mismo tiempo sus trabajos, pero el de esta última tuvo mayor resonancia en México a raíz de su traducción al español. Por el contrario, la tesis de Seed nunca se publicó ni se tradujo a nuestra lengua.

⁷⁶ Esto, en gran medida, se debió a que Seed confundió al conde con su hijo (ambos llamados José Hurtado de Mendoza) en un documento capital: una "Cuenta" presentada por Graciana en 1739 a solicitud de la Audiencia de México, de la que hablaré en seguida. La condesa tuvo, en efecto, fuertes conflictos familiares, pero no con su esposo sino con su hijo, a raíz de que éste cometiera un grave delito en 1726. Su delicada relación terminó por fracturarse el día en que José demandó penalmente a su madre por "falta de alimentos". Fue con ocasión de este pleito que Graciana preparó la Cuenta mencionada. Esto explica su tono áspero a todo lo largo del documento y que a José no lo llamara "mi hijo", como sí hizo con sus dos hijas, sino "Don José Hurtado de Mendoza".

Cabe añadir que la autora aseguró que el esposo de Graciana dejó de administrar el mayorazgo (no aclara cuál de los dos, pero entendemos que se refiere al de Peredo) a partir de 1729. Seed da como fuente de esta información el testamento de la condesa que he venido citando. Sin embargo, el dato no aparece ahí ni en ningún otro expediente consultado por nosotros. Quizás se encuentra en algún documento de la Edmundo O'Gorman Collection de la Universidad de Texas que Seed consultó para elaborar su tesis. Queda pendiente, pues, verificar esta información.

En uno de estos expedientes se encuentra un valioso documento para los propósitos de este trabajo: un informe de ingresos y egresos presentado por la condesa en febrero de 1739 (nueve meses antes de morir), a solicitud de la Audiencia de México.⁷⁷ Patricia Seed se sirvió de él para elaborar un registro de las propiedades agrícolas del vínculo de Peredo y el alcance de las rentas generado por cada una.⁷⁸ Aquí, dicho documento, firmado con puño y letra de Graciana, interesa por otra razón. Porque la exhibe como *materfamilias*, como gestora de un patrimonio material e inmaterial destinado, ante todo, a la sobrevivencia de su clan y a la preservación de una gracia real –el título nobiliario– que llevaba aparejadas obligaciones religiosas.

La condesa inició su informe con palabras desafiantes a la autoridad civil (“Cuenta que por los señores de la Real Audiencia se me manda a dar y aunque podía yo por ser dueño *no darla...*”⁷⁹) pero dóciles ante la potestad divina: “lo hago para que [...] vean todos y reconozcan el ánimo que llevo, *sujetándome y arreglándome a lo que es ley de Dios, pues no es otro mi fin ni nunca ha sido sino su santo servicio*”. En cuanto a los “yerros” que pudieran hallarse en la Cuenta, Graciana se escudó hábilmente en la supuesta flaqueza de su género: “protesto no ser de malicia ni intención sino por no alcanzarlo *por mujer y nimia de inteligencia*”.⁸⁰

A cada uno de sus hijos tenía asignadas las rentas de las mejores haciendas del mayorazgo de Peredo, que entonces rendía mayores ganancias que el de Vivero, sepultado en deudas desde hacía muchos años.⁸¹ Con las de San Jerónimo, fundada por la propia Graciana antes de 1717, se mantenían Nicolasa y sus hijos; para 1739 las rentas de

⁷⁷ Este interesante documento aparece entre los papeles de un pleito civil iniciado en 1740 por un antiguo arrendatario de los condes en contra de su hijo José, el nuevo titular del condado: “Don Luis Rodríguez de Araujo con el Conde del Valle de Orisaba sobre el arrendamiento de unos ranchos”, 1740-1743, AGN, *Tierras*, vol. 2439. Sin embargo, como expliqué en la nota anterior, la Cuenta se redactó originalmente para otra demanda.

⁷⁸ Para analizar la rentabilidad del vínculo de Peredo, la autora comparó este informe de 1739 con otro de 1759. Seed, “A Mexican Noble Family...”, véase el capítulo 4, en particular las pp. 140-157.

⁷⁹ Hay que situar sus palabras en el contexto de la demanda puesta en su contra por su propio hijo, véase de nuevo la nota 76.

⁸⁰ “Don Luis Rodríguez de Araujo...”, AGN, *Tierras*, vol. 2439, f. 127. Las cursivas son mías.

⁸¹ De acuerdo con Seed, a mediados del siglo XVIII el mayorazgo de Vivero aportaba menos de la tercera parte del total de las rentas del condado, que calculó en poco más de 26 mil pesos. Seed, “A Mexican Noble Family...”; véase la nota 17 del cap. 4, pp. 161-162.

esta propiedad fluctuaban entre mil y mil quinientos pesos al año.⁸² A Isabel, su madre le “donó” el 70 por ciento de las rentas de la hacienda de San Francisco Huasesengo, fundada en 1735. Durante los dos primeros años no percibió nada porque las rentas se destinaron a financiar la fundación, pero, a partir de 1737, Isabel empezó a cobrar 500 pesos y más tarde 700; el resto se lo quedaba la condesa.

Sin lugar a dudas, la diferencia en los montos de las rentas asignados a las hijas obedecía a la condición de viuda de Nicolasa y al hecho de que su madre procuraba recompensarla por el amor y los cuidados que les prodigaba a ella y a su padre. Como se recordará, Isabel, viuda del mariscal de Castilla, contrajo segundas nupcias con su primo Gaspar; contaba, pues, con el respaldo de su esposo. Nicolasa no. A esto obedece también que Graciana destinara todos los ingresos que recaudaba de otra hacienda, San Diego, para la dote de su nieta María Ignacia de Ozaeta y Oro (550 pesos anuales).⁸³ La abuela asumió la responsabilidad que por ley tocaba al padre de María; pero éste había muerto y su madre dependía por completo de ella, tanto así que aun estando casada vivió en compañía de su madre.⁸⁴

A Graciana le preocupaba que Nicolasa y sus nietos quedaran desvalidos una vez que ella muriera, y que su ambicioso hermano, José Javier Hurtado de Mendoza, entrara en posesión del título y los mayorazgos. Creo que fue para salvar a Nicolasa de la pobreza –y no, como se ha dicho, para castigar las fechorías de José Javier– que la condesa tomó la grave decisión de heredarle a ella, la más virtuosa, amorosa y obediente de sus hijos, el mayorazgo de Peredo.⁸⁵

Con todo, José Javier Hurtado, por ser el hijo varón y futuro heredero del condado, recibía de su madre rentas más altas que sus hermanas. Él y su legítima mujer, que en 1739 seguía sin procrear

⁸² “Cuenta que por los señores de la Real Audiencia se me manda a dar...”, AGN, *Tierras*, vol. 2439, exp. 4, f. 127. Por otro expediente sabemos que en 1717 ya existía la hacienda de San Jerónimo, y que ese año, con permiso de la Audiencia, José Hurtado “sacó” a censo 4 mil pesos del convento de San Jerónimo de México para “aviar” esta hacienda y la de Santa Gertrudis Coatlico. “Autos fechos a pedimento del Conde del Valle de Orizava, sobre que se le conzedia lizenzia para ypotecar las fincas de su Mayorazgo hasta en cantidad de 30 mil pesos, para reparos de ganados de las haziendas”, AGN, *Vínculos y Mayorazgos*, vol. 218, exp. 8, ff. 7-8.

⁸³ “Cuenta que por los señores de la Real Audiencia se me manda a dar...”, AGN, *Tierras*, vol. 2439, exp. 4, f. 128.

⁸⁴ “Disposición testamentaria...”, AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 396, exp. 12, ff. 24v-26v.

⁸⁵ “Disposición testamentaria...”. Con estos adjetivos la nombró su madre en su testamento.

hijos, administraban por su cuenta la hacienda de San Miguel Tepozán, por cuyo arrendamiento cobraban 2 mil pesos al año. Además, Graciana le entregaba 30 pesos semanales “para su plato”.⁸⁶

La condesa explicó a los jueces de la Audiencia que estas “donaciones” estaban estipuladas en la escritura de fundación del mayorazgo de Peredo, que mandaba al “poseedor o poseedora le dé a cada uno de sus hijos la renta de un año, en poniéndolos en estado, dejando lo necesario para su manutención”. En su calidad de mayorazga y mujer caritativa estaba obligada, asimismo, a socorrer a sus familiares más necesitados. Porque, pontificó Graciana, si la “ley de Dios manda que el pan que comemos se parta con los pobres”, con mayor razón debía repartirse “con los que son parientes pobres y muy cercanos”. Por eso, a su tío Nicolás y a su primo José, ambos Saldívar, les había cedido las rentas de dos ranchos.⁸⁷

Para entonces, la función de Graciana como *materfamilias* no se reducía a “alimentar” a sus hijos y procurar la dote de su nieta; a aliviar las carencias de algunos parientes; a mantener a sus “huérfanas” María Graciana, Teresa, Nunphia y Petra; a pagar los salarios de los sirvientes de su casa, a los que, además, “vestía y daba de comer”.⁸⁸ Ahora, como cabeza de familia, debía velar también por su esposo. Así, parte de los frutos de mayorazgo los tenía destinados a curar “la actual (tan lastimosa como dilatada) enfermedad” del conde:

[porque] habiéndose Dios servido de darme con que poderlo medicar, me pareció que no era razón dejarlo morir sin medicinas, como tampoco lo fuera el que mi familia no se curara, pues si por caridad se hace muchas veces y agrada a Dios, cuanto más agrado suyo será el hacerlo con los que tengo obligación.⁸⁹

La condesa aclaró a la Audiencia que todos estos gastos salían del mayorazgo de Peredo, y que también de él se pagaban los sueldos de los trabajadores de las haciendas y ranchos, los diezmos de la Iglesia, las

⁸⁶ “Cuenta que por los señores de la Real Audiencia se me manda a dar...”, AGN, *Tierras*, vol. 2439, exp. 4, f. 127.

⁸⁷ “Cuenta que por los señores de la Real Audiencia se me manda a dar...”, AGN, *Tierras*, vol. 2439, exp. 4, f. 128. El tío percibía 100 pesos al año y el primo 350.

⁸⁸ Graciana nombró a estas “huérfanas” en su “Disposición testamentaria...”, AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 396, exp. 12, f. 35. “Cuenta que por los señores de la Real Audiencia se me manda a dar...”, AGN, *Tierras*, vol. 2439, exp. 4, f. 30.

⁸⁹ *Ibidem*, f. 130.

obras pías y “el vestuario del conde” y su “pobre familia”. Si el vínculo de Peredo, aseguró orgullosa, logró salir del estado de ruina en que lo recibió de su padre, fue a costa de su “trabajo y vigilancia”, y a que durante diez años a partir de que entró en su posesión, se privó del disfrute de sus rentas para invertirlas en la mejora de las propiedades. Pero incluso ahora que los beneficios eran mayores, “con tantos y tan precisos gastos” apenas le alcanzaba para comer, atender su enfermedad y la de José.⁹⁰

Según palabras de la propia Graciana, para cumplir con sus obligaciones “sin gravamen de conciencia” y “aumentar el mayorazgo, me he sujetado a vestirme (por mi dicha) el hábito de mi seráfico padre San Francisco muchos años [h]a”.⁹¹ En suma, la séptima condesa del Valle había abrazado la pobreza franciscana, tanto en sentido literal como figurado, para, en principio, salvar su patrimonio y, después, robustecerlo.

En vida de Graciana la prosperidad del condado no se redujo a multiplicar las explotaciones agrícolas e incrementar las rentas. Como he sugerido, implicó también la promoción de nuevos cultos y prácticas religiosas más acordes con sus necesidades y su sensibilidad. Su última disposición testamentaria, la Cuenta que he venido citando y otras fuentes de primera mano, muestran el lugar preponderante que terminó dando a las devociones pasionarias por encima del culto a san Diego.

El “milagro”

Siguiendo la tradición familiar, Graciana se afilió a la Tercera Orden de Penitencia de San Francisco. Como se sabe, en el convento de la Ciudad de México, esta importante hermandad seglar tenía capilla propia, la más grande y hermosa de todas las que se construyeron en el atrio, en torno al templo principal.⁹²

Pero fue quizás en Puebla y no en la capital virreinal donde Graciana, muy jovencita, se unió a los terciarios. Y quizás fue también allí donde entró en conocimiento de los ejercicios de los desagravios,

⁹⁰ *Ibidem*, f. 131.

⁹¹ *Ibidem*, f. 128v.

⁹² Para este apartado retomé algunas páginas de mi libro *¿Autor devoto o refinado hipócrita? Fernando Martagón ante la Inquisición*, México, El Colegio de México, 2021 (La aventura de la vida cotidiana. Serie Historia-Investigación, vol. 12).

que cada día ganaban más adeptos en esa ciudad y su obispado. Las mujeres se volvieron sus más asiduas “ejercitantes” y para ellas los franciscanos escribieron sencillas instrucciones y, más adelante, breves manuales. Gracias a la imprenta, estos libritos alcanzaron gran difusión en el centro del virreinato.

Pero, según fray Fernando Martagón, no fue sino hasta 1717 que Graciana, siendo ya condesa, comenzó a practicar los desagravios en toda forma, precisamente a raíz de que llegara a sus manos uno de esos manuales, compuesto en Tlaxcala por “el venerable” Francisco de Soria en 1686.⁹³ Llama la atención que, en lugar de reunirse con sus hermanos terceros para hacer los ejercicios, la condesa se apartara a la capilla de San José de Españoles, situada, asimismo, en el atrio del convento franciscano.

Esperando obtener mayores frutos espirituales de su práctica, pidió permiso al sacristán para trasladar a esa capilla un “Crucifijo” de madera que, desde hacía muchos años, estaba clavado encima de la puerta del Sagrario de la iglesia de San Francisco. Sin duda, la contemplación de la escultura ayudaría a la composición de lugares (*compositio loci*) que prescribía el manual de Soria, toda vez que la talla de Cristo asemejaba a la de un hombre de carne y hueso,

perfecto en sus tamaños, y muy proporcionado en sus miembros, la Cabeza demuestra inclinada a la derecha, los Ojos cerrados, y la Boca entreabierta en calidad de muerto. Todo el Rostro lleno, compasivo y majestuoso; la mano diestra, aunque clavada, tienen los dedos en ademán de bendecir; todo el Cuerpo es blanco, bien encarnado, y con pocas manchas de sangre, a excepción de la que ofrecen las Llagas principales, que es en mayor abundancia, como asimismo las Espaldas vienen ensangrentadas, sin algún desgarro.⁹⁴

Frente a esta escultura Graciana meditó en la Pasión de Cristo durante los siguientes 18 años; 33 jornadas continuas entre los meses de septiembre y octubre.⁹⁵ A base de constancia, devoción y rentas se fue apropiando de la imagen y llegó a “manejarla” a voluntad. No por nada la gente terminó refiriéndose a ella como “el Crucifijo de la señora con-

⁹³ Martagón (O.F.M.), *Breve noticia de la milagrosa transfiguración...*, p. 255.

⁹⁴ Martagón (O.F.M.), *Breve noticia de la milagrosa transfiguración...*, pp. 254-255.

⁹⁵ La tanda de ejercicios de desagravios se realizaba del 14 de septiembre al 15 de octubre.

desa". En su casa todos le llamaban "el Señor de los Desagravios".⁹⁶ Para enaltecer su culto, la noble criolla le mandó construir un altar y en torno suyo formó una "concordia" con miras a desarrollar una verdadera congregación de fieles, aprobada por la Iglesia.

Desde finales de la década de 1720, al finalizar la temporada de ejercicios, Graciana comenzó a sacar la escultura de Cristo en procesión. Esta ceremonia tendría para ella una doble finalidad: exhibir públicamente su devoción, y ganar más adeptos y limosnas para su culto. Mientras tanto, cedió los ingresos de dos ranchos que "[le] tenía el conde [su esposo] destinados para alfileres" o gastos superfluos en adornos femeniles. También de estos lujos materiales se desprendió gustosa para –en sus propias palabras– "prenderse bien", es decir, para engalanarse con la celebración de "los Santos Desagravios y culto del Santo Cristo". Para 1738, sólo su limosna pasaba de 400 pesos al año.⁹⁷

No extraña, pues, que Graciana comenzara a ostentarse como "fundadora" de este festejo en el convento madre de San Francisco, lo que la llevó a enfrentarse con la "Venerable Mesa" de la Tercera Orden, que también por esos mismos años organizaba una tanda anual de ejercicios de desagravios en su capilla. La rivalidad entre ambos estalló en 1730 con motivo la procesión de "sangre y penitencia" que cada uno organizaba, en la misma fecha, para finalizar los ejercicios (16 de septiembre). Debió tratarse de un típico conflicto de precedencia, en este caso, centrado en el uso del atrio conventual como espacio de fiesta y en la posición que uno y otro pretendía ocupar en el desfile. No había duda de que el lugar de honor correspondía a la Tercera Orden por su primacía y antigüedad sobre otras asociaciones piadosas (archicofradías, cofradías y uniones pías como la de Graciana) fundadas en el convento franciscano.⁹⁸ A pesar de esto, la condesa intentó disputarle ese lugar. Acostumbrada como estaba a dirimir sus conflictos en tribunales, demandó a la Hermandad ante el Provisorato del

⁹⁶ "Sobre que se declare por milagrosa la transfiguración y sudor de un Santo Crucifijo de la Señora Condesa del Valle...", AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 1157, exp. 1, ff. 16f-v.

⁹⁷ "Cuenta que por los señores de la Real Audiencia se me manda a dar...", AGN, *Tierras*, vol. 2439, exp. 4, f. 127v.

⁹⁸ Además, el fundador de la Tercera Orden de Penitencia había sido el mismísimo santo de Asís, como bien apunta Carolina Yeveth Aguilar García, "La tercera orden franciscana de la Ciudad de México, siglo XVIII", tesis de licenciatura en Historia, FFYL-UNAM, 2016, pp. 53-56.

Arzobispado por “la preferencia” en la celebración de los ejercicios de desagravios, de los que se decía principal promotora.⁹⁹

Para evitar que “un acto tan edificativo” terminara suspendiéndose a causa del pleito, el 11 de septiembre de 1731 el provisor Francisco Rodríguez Navarrijo mandó que “por ahora y sin perjuicio” de su sentencia definitiva, la Tercera Orden convocara a los ejercicios en su capilla y la condesa “en el lugar que le tuviese más conveniente, teniendo para ello licencia del prelado” del convento. En cuanto a la procesión, resolvió que los asistentes a unos y otros ejercicios debían formar una sola, “pues dirigiéndose todos a un fin, no había inconveniente en que salieran unidos”. Por lo que concierne a los ejercicios, las partes en disputa acataron la orden del juez, pero la Mesa de la hermandad se negó a salir en procesión junto con la condesa y su grey, no obstante que el provisor le había reconocido su derecho a encabezarla. Además, la Mesa rehuyó dar una explicación clara al respecto. ¿Qué pretendía? ¿Acaso fue una medida de presión encaminada a ganar el pleito? ¿O fue un acto de desaire hacia la condesa?

Sea como fuera, ese año Graciana y su concordia celebraron los desagravios de Cristo en la capilla de San José y salieron en procesión “con independencia” de la Tercera Orden y de cualquier otra comunidad piadosa, como acostumbraban hacer desde hacía varios años. Días más tarde ocurriría la “milagrosa” trasfiguración y sudor del Cristo los Desagravios, un acontecimiento que, a ojos de los creyentes, incluidos los letrados de la curia arzobispal y la comunidad terciaria, reafirmaba el derecho de la condesa del Valle al patronato de la fiesta.

El 18 de octubre, dos días después de haber concluido la temporada de ejercicios, Graciana mandó trasladar al Cristo de la capilla de San José a su casa, con el pretexto de acortarle el madero de la cruz.¹⁰⁰ La escultura fue depositada en la planta alta, destinada a la vivienda de los condes y su familia. Graciana dispuso para su dis-

⁹⁹ No tuve acceso al expediente original de la Audiencia eclesiástica; para este trabajo me apoyé en un traslado notariado del dictamen del promotor fiscal y las resoluciones del juez provisor, solicitado por Graciana. “Autos a pedimento de Doña María Graciana Peredo y Viveros, condesa del Valle de Orizaba, contra la Tercera Orden de San Francisco, sobre el derecho de prelación a la celebridad de los ejercicios de desagravios”, 1733, AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 514, exp. 7. El año de inicio del pleito lo supe por otro documento: “La condesa del Valle de Orizaba sobre ejercicios de desagravios”, 1731, AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 514, exp. 2.

¹⁰⁰ Martagón (O.F.M) da la fecha del traslado en su *Breve noticia...*, p. 257. “Sobre que se declare por milagrosa...”, AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 1157, exp. 1, ff. 3, 5 y 12.

tinguido huésped la sala del estrado, donde fue colocado sobre dos almohadones y alumbrado con dos cirios día y noche. Ahí seguía el Cristo cuando ocurrió el terremoto del 7 de noviembre, al que hice referencia al inicio del capítulo.

Curiosamente, fue el malcriado hijo de Graciana quien descubrió los “portentos” de la imagen. De acuerdo con los testimonios recabados por orden del provisor,¹⁰¹ acabado el temblor José Javier se dirigió a la sala del estrado para verificar que el techo no se hubiera derrumbado, pues varias habitaciones de la casa estaban en malas condiciones. Al pasar por ahí se acercó al Cristo para besar la llaga del costado, y fue entonces cuando sintió una “extraña humedad” en los labios. Con una mezcla de admiración y terror, el joven vio que el rostro de la escultura se había transformado en el de un “hombre muerto”. De inmediato, fue a contarle a sus padres lo que estaba sucediendo. Uno por uno, los habitantes de la casa –los condes, Nicolasa y sus hijos, tías, primas, sirvientes y esclavos– se inclinaron ante la imagen para observarla de cerca con ayuda de una vela. No quedándole duda a nadie del “prodigio”, Graciana y su marido llamaron a un escribano real para que certificara los hechos, y corrieron la voz por la calle de San Francisco. La sala del estrado se llenó de vecinos curiosos. En presencia del escribano y numerosos testigos, el sacerdote José Peredo, familiar de los condes, limpió con un lienzo “el sudor” que emanaba de la llaga, humor que para sorpresa de todos dejaba estampada en la tela pequeñas marcas con forma de cruz.

Tras dos horas de “maravillas”, el Cristo recuperó su semblante de “hombre vivo” y la herida le dejó de supurar. Al día siguiente, el conde acudió al Arzobispado con el testimonio del escribano y el lienzo manchado (evidencia material del “milagro”) para pedir que se investigaran formalmente los hechos ocurridos en su casa.

Como era de esperar, la indagatoria se prolongó durante varios años, habida cuenta de la “gravedad” del asunto.¹⁰² Por fin, a principios de 1734, el provisor dictó sentencia final: la transfiguración del rostro de Cristo y el sudor de la llaga de su costado habían sido,

¹⁰¹ Se trataba del doctor Rodríguez Navarrijo, mismo juez que llevaba el pleito por la precedencia en la celebración de los ejercicios de desagravios.

¹⁰² En total, el provisor Navarrijo interrogó a 27 testigos (14 mujeres y 13 varones) que, supuestamente, presenciaron el “milagro”. Luego, dio a examinar la imagen y la tela a reconocidos teólogos, juristas, médicos y maestros de pintura y escultura, entre quienes se encontraban Juan José de Eguiara y José de Ibarra: “Sobre que se declare por milagrosa...”, AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 1157, exp. 1.

efectivamente, un “milagro de la segunda especie”. Éste se promulgó en la capilla de San José el viernes 16 de abril “con universal aplauso y satisfacción de innumerable concurso” de fieles, encabezados por los condes del Valle y su familia.

Poco después, la pía unión formada por Graciana fue reconocida oficialmente por el papa con el título de Congregación de Propaganda Fide y Santos Desagravios de Cristo, y ella como su patrona. Durante los siguientes años, la condesa se afanó en recaudar limosnas en dinero y ornamentos para el culto y el altar de su “milagroso” Crucifijo, y conseguir breves y jubileos de Clemente XII en beneficio de los congregantes. En su última voluntad agregó el patronato de la Congregación al mayorazgo de Peredo. Tocaría a su sucesor la “honra” de vestir a “su Majestad” el día de su fiesta y sacarlo en procesión como había hecho ella durante los últimos años de su vida.¹⁰³

¹⁰³ La propia Graciana consiguió el breve papal de confirmación. Para fincar la fiesta, uno de sus arrendatarios aportó 4 mil pesos que se impusieron a censo. Disposición testamentaria..., AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 396, exp. 12, ff. 58-62.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7

CLÉRIGOS Y PÁRROCOS

CURA, MERCADER Y AMANTE. LA COMPLEJA VIDA PARROQUIAL DE FRANCISCO GUDIÑO A INICIOS DEL SIGLO XVII Rodolfo Aguirre Salvador	19

CARTOGRAFÍA DE LA VIDA DE DIEGO PELÁEZ: LÍNEAS DE VIDA DE UN ECLESIÁSTICO EN EL OBISPADO DE PUEBLA Y SUS PROYECCIONES (C.1630-1714) Francisco Javier Cervantes Bello	53

BERNARDINO ÁLVAREZ REBOLLEDO, UN POLÉMICO CURA AL AMPARO DE UN ARZOBISPO María Teresa Álvarez Icaza Longoria	82

MEDIACIONES SOCIALES: ENTRE LA IGLESIA Y LA CORONA

UNA TRAYECTORIA SINGULAR. DON GONZALO SUÁREZ DE SAN MARTÍN Y LA SUBDELEGACIÓN GENERAL DE CRUZADA EN NUEVA ESPAÑA, 1679-1685 María del Pilar Martínez López-Cano	114

INQUISIDORES EN SU OFICIO. JUAN DE MIER, ANTONIO DE BERGOSA Y JOSÉ DE PEREDA EN EL TRIBUNAL DE MÉXICO (1775-1802) Gabriel Torres Puga	140

LA ESPERA. JOSÉ JULIO GARCÍA DE TORRES, UN ECLESIÁSTICO EN EL TRÁNSITO AL MÉXICO INDEPENDIENTE Leticia Pérez Puente	187

ENTRE LIBROS Y MANUSCRITOS

LOS LIBROS EN LA VIDA DEL OBISPO FRAY JUAN DE ZUMÁRRAGA Enrique González González	224
¿VIVIR DE LAS LETRAS O DE LA HONRA? MANUEL ANTONIO DE LUYANDO Y BERMEO (CA. 1700-1752), O LAS TRIBULACIONES DE UN ECLESIÁSTICO Y HOMBRE DE SABER Iván Escamilla González	259
PROCEDIMIENTOS Y PROCEDERES DE LA SANTIDAD. EL EJEMPLO HAGIO-BIOGRÁFICO DE LA “VIDA DE MARÍA DE JESÚS TOMELLÍN, EL LIRIO DE PUEBLA”, SIGLOS XVII Y XVIII Rosálva Loreto López	286

HERMANOS LEGOS Y SEGLARES

FRAILES MODÉLICOS O HERMANOS MARGINADOS. PROPUESTA DE UNA BIOGRAFÍA COLECTIVA SOBRE LEGOS Y DONADOS EN LAS ÓRDENES MENDICANTES NOVOHISPANAS. Antonio Rubial García	312
PEDRO MOCTEZUMA. UN HOMBRE QUE CAMBIÓ PARA NO CAMBIAR DEL TODO Jessica Ramírez Méndez	353
LA CONDESA DEL VALLE DE ORIZABA. EL SENTIDO DE LAS DEVOCIONES PARA UNA MATERFAMILIAS DE LA NOBLEZA MEXICANA Olivia Moreno Gamboa	388

HISTORIAS DE VIDA
EN LA IGLESIA NOVOHISPANA

Francisco Javier Cervantes Bello
y María del Pilar Martínez López-Cano (Coordinación),
se publicó como libro electrónico
de acceso gratuito en agosto de 2025.
Peso: 15.3 MB

El cuidado de la edición estuvo a cargo del
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
“Alfonso Vélaz Pliego” de la
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.