

Bibliographica Americana

Revista Interdisciplinaria de Estudios Coloniales



DICIEMBRE 2020

16

SUMARIO

ARTÍCULOS | pág. 3

El tema del sueño en la producción literaria y filosófica rioplatense de los siglos XVI al XVIII. Cultura clásica y sincretismo cristiano-pagano
Alfredo Eduardo Fraschini

Erigir y reformar: la conformación del seminario y los colegios tridentinos en la Puebla de los Ángeles, siglos XVI y XVII
Amado Manuel Cortés

Estampas de papel en *Memoria y Testamento* de Thereza, india (Mendoza, 1721) Ensayo sobre contexto, uso y función
Margarita E. Gentile

Políticas sobre los casados ultramarinos en la Venezuela del siglo XVIII: de la legalidad a las sensibilidades de la vida colonial (1717-1721)
Aura Elena Rojas Guillén

Presupuestos de la noción de “poder” en la obra *Institutionum Theologicarum (Instituciones Teológicas)* de Francisco Xavier Alegre
Paulina Monjaraz Fuentes
Élida María Tedesco

La gestación de un nuevo ordenamiento territorial en la provincia de San Luis Potosí, los partidos de Valles y Charcas entre 1812 y 1826
Juan Carlos Sánchez Montiel

Una nueva biografía de sor Juana Inés de la Cruz, la autora novohispana, deberá ser escrita en el siglo XXI tras importantes hallazgos documentales
Olga Martha Peña Doria
Guillermo Schmidhuber de la Mora

RESEÑA | pág. 118

Zama de Lucrecia Martel. Una representación colonial
Nicolás Reydó

Ilustración de tapa:

Baraja española. Año 1707



Programa Nacional de Bibliografía Colonial
Biblioteca Nacional Mariano Moreno
Agüero 2502, Ciudad Autónoma de Buenos Aires (C1425EID)
República Argentina
Tel.: 54 (011) 4808-6000, int. 1356

EL TEMA DEL SUEÑO EN LA PRODUCCIÓN LITERARIA Y FILOSÓFICA RIOPLATENSE DE LOS SIGLOS XVI AL XVIII. CULTURA CLÁSICA Y SINCRETISMO CRISTIANO-PAGANO

Alfredo Eduardo Fraschini
UNVM - Argentina
afraschini@gmail.com

Resumen

En este trabajo se reúnen comentarios de una serie de textos, varios de ellos de autor anónimo, producidos en el territorio del antiguo virreinato del Río de la Plata entre el siglo XVI y comienzos del XIX, en los que aparece el tema del sueño. Son textos en general literarios o filosóficos, algunos en lengua latina y la mayoría en español, varios de ellos en versos. En ellos el sueño aparece o bien como descanso, inacción y desconexión de la realidad, o como expresión de irrealidad, como manifestación mística, o puramente literaria, o mitológica, como recurso estilístico en asuntos políticos, o como advertencias premonitorias o fundacionales, y como ensoñación erótica. El corpus analizado fue tomado de fuentes periodísticas, de cancioneros, de antologías poéticas, de crónicas y de obras literarias consagradas. En el análisis se subraya la influencia de la cultura clásica y renacentista (literatura, filosofía, mitología) sobre esas producciones, y el intento de configurar un sincretismo cristiano-pagano, de acuerdo con la formación cultural de los escritores y pensadores de esa época.

Palabras clave: sueño, descanso, misticismo, erotismo, política, mitología.

Abstract

This paper brings together some commentaries of a series of texts, several of them by an anonymous author, produced in the territory of the former viceroyalty of the Río de la Plata between the 16th and early 19th centuries, in which the theme of the dream appears. They are generally literary or philosophical texts, some in Latin and most in Spanish, several of them in verses. In them the dream appears either as rest, inaction and disconnection from reality, or as a expression of unreality, as a mystical, or purely literary, or mythological manifestation, as a stylistic resource in political matters, or as premonitory or foundational warnings, and as erotic reverie. The analyzed corpus was taken from journalistic sources, songbooks, poetic anthologies, chronicles and consecrated literary works. The analysis emphasizes the influence of classical and Renaissance culture (literature, philosophy, mythology) on these productions, and the attempt to configure a Christian-pagan syncretism, according to the cultural formation of writers and thinkers of that time.

Keywords: dream, rest, mysticism, eroticism, politics, mythology.

Recibido: 04/03/2020

Aprobado: 29/04/2020

EL TEMA DEL SUEÑO EN LA PRODUCCIÓN LITERARIA Y FILOSÓFICA RIOPLATENSE DE LOS SIGLOS XVI AL XVIII. CULTURA CLÁSICA Y SINCRETISMO CRISTIANO-PAGANO

Palabras liminares

Por las características del material que se comentará en este trabajo, resulta conveniente delimitar la significación de los términos contenidos en su título.

En primer lugar, la cuestión geográfica y cronológica.

El mapa político del cono sur americano manifestó una serie de cambios fundamentales desde los años de la conquista hasta la estabilización territorial de los países surgidos de los movimientos independentistas del siglo XIX. La línea del Tratado de Tordesillas y la creación de los distintos virreinos determinaron espacios geopolíticos y culturales de características específicas. Uno de esos espacios es el que aquí llamamos “rioplatense”, que corresponde al antiguo Virreinato del Río de la Plata y los actuales países de Argentina, Uruguay, Paraguay y Bolivia. Charcas en el noroeste, Córdoba en el centro, Asunción en el noreste y Buenos Aires en el sur, son los cuatro centros urbanos culturalmente más destacados de ese espacio geográfico.

La conquista y colonización del territorio americano asumió rasgos particulares en cada región, determinados en gran medida por el vínculo establecido entre los europeos invasores y los pueblos originarios. De ese modo, la demarcación cronológica de los procesos culturales presenta variantes entre aquellas regiones y, globalmente, entre América y Europa. El siglo XVI europeo poco tiene en común con el americano; el XVII, por la acción educativa, religiosa y artística de los misioneros, se acerca más al modelo cultural del barroco europeo y define paulatinamente los caracteres del barroco americano; el XVIII, con su bagaje iluminista y su estética neoclásica, acentúa aquel acercamiento. De todos modos, los límites cronológicos de uno y otro continente no coinciden con exactitud: América es siempre reflejo de Europa, y por ende, sus siglos deben medirse con cierto desplazamiento. En el espacio geopolítico cultural rioplatense, el siglo XVII comienza con las primeras promociones de egresados del Colegio Máximo, luego Universidad, de Córdoba del Tucumán, hacia 1620; y el XVIII, con la llegada de los primeros científicos formados en Europa para dar clases en Córdoba. Este siglo se extiende, por sus características ideológicas, hasta la aparición de los primeros atisbos del romanticismo y la consolidación de Buenos Aires como centro cultural, en coincidencia con las primeras promociones de egresados de la Universidad de Buenos Aires, creada en 1821.

En segundo lugar, hay que delimitar el concepto de “producción literaria y filosófica”. Las crónicas en prosa o rimadas, la poesía religiosa y política en lengua culta primero (latín y español) y más tarde en lengua popular y gauchesca (gran parte de ella, anónima y de reconocidas raíces hispánicas), la prosa didáctica y la oratoria (en latín y en español) y algunas manifestaciones teatrales, es lo que, en esos tres siglos, puede compilarse como manifestación literaria. Las ideas filosóficas, emparentadas primero con la teología de raíz escolástica, neoescolástica y agustiniana, y luego con el racionalismo y el iluminismo, se manifiestan o bien en tratados eruditos y en *cursus* preparados para los estudiantes universitarios¹, o bien, diluidas y combinadas en escritos de tipo político, particularmente a partir del proceso iniciado en Europa con la Revolución Francesa de 1789. En esa producción literaria y filosófica hay una marcada presencia de la tradición clásica, abonada por lecturas de las que dan testimonio los catálogos de las bibliotecas de la época². El empleo de la lengua latina en el dictado de clases y en la composición de distintos tipos de trabajos literarios y filosóficos en esa lengua es el rasgo más notable de la presencia del mundo antiguo. Este empleo está sustentado en gran medida en la imitación de los modelos canónicos –Virgilio, Cicerón, Horacio, Salustio, Julio César– tanto en los aspectos gramaticales como en los estilísticos³. Paralelamente, esa presencia se da en las constantes alusiones a

1. Ver Furlong, G. (1952), y Caturelli, A. (1991).

2. Ver Cabrera, P. (1930); Torre Revello, J. (1940); Furlong, G. (1946); Fraschini, A. y Sánchez, L. (2005); Benito Moya, S. (2002); Fraschini, A. (2010); Fraschini, A. (2014).

3. En el tratado *Aliqua de sintaxi ornata*, producido en Córdoba a mediados del siglo XVIII para uso de los estudiantes, se desarrolla una guía de composición latina basada en la corrección gramatical que surge del examen de una lista de escritores latinos de distintas

autores, temas y personajes míticos, literarios o históricos, que se observan particularmente en producciones en lengua culta.

Es importante señalar que en diversos textos de la época, tanto en latín como en español, se manifiestan algunas formas de sincretismo pagano-cristiano, como el apoyo de la mitología grecolatina para enriquecer estéticamente la figura de un alto representante de la iglesia, y la identificación de la figura de Cristo con las de héroes míticos como Perseo y Prometeo, con análoga intención poética y como muestra de erudición de parte de quien escribe, para sus pares y para los alumnos.

Clases de sueños que aparecen en el corpus

Hemos dicho al comienzo que el tratamiento literario del tema del sueño puede enfocarse desde la concepción de sueño como descanso, inacción y desconexión con la realidad, o bien como ensoñación onírica, con diversas manifestaciones argumentales o proyectivas (fantasía, delirio místico, visión literaria o mitológica, alegoría política, premonición o arrebato erótico). Se ha elegido, para el presente trabajo, un conjunto de textos producidos entre mediados del siglo XVI y comienzos del XIX, que incluye prosa narrativa y testimonial, prosa miscelánea, poesía épica y lírica (en español y en latín), y teatro. Podrá observarse en ellos cómo se describen o interpretan estos tipos de sueños, qué función estética o ideológica cumplen, y de qué modo revelan la formación cultural de sus autores, particularmente en el campo de la cultura clásica.⁴

1. El sueño como descanso, inacción y desconexión de la realidad

Dos fragmentos titulados “Invocación al sueño”, incluidos en el *Telégrafo Mercantil*⁵—uno en prosa y otro en verso— aluden a esta función reparadora del sueño y a las visiones que lo acompañan. Podemos hablar aquí de una fusión poético-filosófica en la consideración del fenómeno.

El texto en prosa⁶ presenta dos secciones: La primera habla del sueño —al que considera “un misterio, un enigma, un encanto”, y considera “médico amable de la humanidad”— que da descanso y que ni los “físicos” (médicos) ni los filósofos pueden explicar.

El cuerpo y sus miembros yacen insensibles: El alma y sus potencias estan sin ejercicio: Físicos orgullosos, que en la embriaguez de vuestras ilusiones, pretendeis conocer los misterios de la naturaleza! Hablad, explicadnos los secretos del sueño, decidnos: ¿en donde deposita nuestra razon, y nuestra inteligencia? ¿Dónde encarcela nuestra alma, y sus facultades? (...) Filósofos engreidos: yo os dexo en vuestros delirios, y abrumado del peso de mi ignorancia, solo me dirixo á invocar el sueño.

La segunda se refiere a las visiones que, en los sueños, transportan al hombre en el tiempo y en el espacio, y cómo en ellos suelen cumplirse deseos irrealizables.

Tu teatro es inmenso, y tus representaciones infinitas. Ya nos paseas por los jardines de Babilonia; ya por los celebres monumentos de Roma. Tu nos remontas al origen del mundo, haciendo compañía al primer hombre, y adorando la Arca Sagrada de la alianza. Tu nos retratas los sucesos mas famosos de la historia. Vemos las llamas, devorando el augusto Templo de Salomon, y al piadoso Tito llorando sobre sus cenizas. (...) Con quanto placer encuentra el indigente un tesoro abundante! Vuelve á su Patria el desdichado; y el merito abatido se exalta y se corona. (...) ¡Dulces engaños, que mientras duran en nada ceden á la realidad! Solo tu poder vence estos imposibles, y allana inmensas dificultades.

épocas, desde Plauto hasta Aulo Gelio. Su texto, en versión bilingüe anotada, aparece en Fraschini, A., Suárez, M. y Sánchez, L. (2009, 107-149).

4. La transcripción de cada texto respeta la escritura original, tanto en los manuscritos como en las ediciones impresas consultadas.

5. Es el primer periódico rioplatense, aparecido en Buenos Aires el 1 de abril de 1801, fundado por Francisco Antonio Cabello y Mesa. Su nombre completo es *Telégrafo mercantil, rural, político, económico e historiógrafo*.

6. Aparece en el tomo II, N° 13, fol. 91-94, del 12 de septiembre de 1801.

En el texto en verso⁷, la mayor parte de su contenido alude al sueño como descanso y alivio.

Yo te llamo, alivio de los hombres;
No desprecies mis desdichados ruegos,
Quando tú solamente á mis congoxas
Podras dar mejoría un tanto al menos.

.....

Tú, que del todo embargas los sentidos,
Privando de la acción à nuestros miembros,
Para restituirles duplicado
El pristino vigor, que ivan perdiendo.

.....

Tú, que logras hacer que la memoria
Olvide sus desgracias algun tiempo,
Y que ese desahogo goce el alma,
Mientras nuevo vigor consigue el cuerpo.

Y en esta línea, el autor pasa revista al valor del sueño para distintos individuos del espectro social: mendigos, indigentes, trabajadores manuales, políticos, escritores, nobles, ricos y plebeyos. Cuando el autor se refiere a las visiones, aparece una vez más la idea “pre-freudiana” de los sueños como expresión de deseos irrealizables o muy difíciles de satisfacer.

Transportando mi triste fantasia
A region tan dichosa, que mi afecto
Consiga ver a Aminta⁸: logre hablarla;
Y oír alcance de su voz el eco.
Con las gracias concede que la vea,
Que con pródiga mano la dio el Cielo:
Haz que mi nombre oiga que pronuncian
Sus labios, tan de dulzura llenos.

2. El sueño como manifestación de irrealidad (imaginación, leyenda, fantasía)

En el anónimo *Derroteros y viajes a la Ciudad Encantada de los Césares*, compuesto entre los siglos XVI y XVII, el concepto de sueño se asocia con sucesos extraños o cuestiones extravagantes.

Con este motivo tenía con ellos (sc. los indígenas) conversaciones públicas y secretas, confiándome sus más recónditos secretos, y contándome sus más antiguos monumentos y hechos inmemoriales. Mas entre las varias cosas ocultas que me fiaban, procuré adquirir noticias, que ya, como sueño o imaginadas, oía en esta entre mis mayores; y haciéndome como que de cierto lo sabía, procuraba introducirme en todas, para lograr lo que deseaba⁹.

.....

Después que el almirante don Cristóbal Colón, obtuvo las noticias que le comunicó el Piloto Alonso Sánchez de Huelva, de la nueva tierra que había visto, juzgándolas por sueño los de su propia república, y las coronas de Portugal, Francia e Inglaterra, a quienes convidó con ellas¹⁰.

7. El título completo es: “ANFRISO. Invocación al sueño. Oruro y Abril 20 de 1802.” Aparece en el tomo IV, fol. 65-68, del 30 de mayo de 1802, firmado con las iniciales J. G. T.

8. Tanto el nombre de Aminta como el de Anfriso, supuesto enunciador del texto, remiten a la literatura pastoril renacentista.

9. De Angelis, P. (2003, 27).

10. De Angelis, P. (2003, 51).

En *La Argentina o La conquista del Río de la Plata* del arcediano Martín del Barco Centenera (1604), hay dos pasajes en los que se compara una situación casi fantástica con un sueño:

En su túnica y sogas muy revuelto,
pensando ser visión y que soñaba,
a la cárcel ha sido luego vuelto
en tanto que su causa se trataba.
Al fin salió de a poco libre y suelto,
y de gozo y placer no se hallaba,
que es burla muy pesada y que espanta
verse un hombre la sogas a la garganta.” (vv. 6137-6144)

No hay quien le consuele, porque estaba
cualquiera de ellos tal, que no sabía
si aquello era verdad o lo soñaba,
si fuese vana o loca fantasía.
Así que cada cual por sí lloraba
y a solas cada cual por sí plañía.” (vv. 10593-10598)

En el *Poema latino* –título que hemos dado al discurso en hexámetros y dísticos elegíacos pronunciado con motivo de la visita del obispo de Santa Cruz de la Sierra a las misiones de Chiquitos– el P. Streiger¹¹, su autor, llama *somnia Vatum*, esto es, sueños de los poetas, a las narraciones de hazañas heroicas de personajes mitológicos.

*Has aliasque alij pugnas et somnia Vatum
Pace mea immeritò tollant super aethera cantu*¹².
*Praesulis at mihi nunc facta aut ficta laborum
Monstra referre libet: proh quae spectacula rerum
Se praebent spectanda mihi, quae monstra laborum!* (vv. 102-106)

(Que estas luchas y los sueños de los poetas eleven otros, con mi paz, sobre los aires, con canto no merecido. Pero me corresponde ahora referir los hechos del Obispo o, en cambio, los imaginarios monstruos de hazañas: ¡oh, qué espectáculos de cosas se me ofrecen para que yo los contemple, qué monstruos de hazañas!). El autor apela en este pasaje a la mitología pagana, esta vez con la figura de Hércules y la alusión a algunos de sus trabajos (Augiasa, el Aqueloo, la Hidra), con el fin de equiparar las tareas espirituales del obispo con las del mítico héroe. De todos modos, al haber dicho antes (vv. 95-96) *Herculeas aliquo pugnas et ficta laborum / Monstra crepent vanoque ferant super aethera cantu* (que hagan resonar en otro lado las luchas de Hércules y los novelescos monstruos de aventuras y los lleven sobre los aires con vano canto) dejó establecidos los límites entre el mundo pagano y el cristiano. La idea se completa unos versos más abajo, cuando dice:

*Humanos quondam toto cum corpore vultus
In saevas mutatos feras, sunt somnia Vatum
Humanos sumpsisse feras cum corpore vultus,
Non aetas veterum vidit, non fabula finxit.
Sed tanta haec Heros noster miracula rerum,
Pluraque, quam Vates possint confingere, praestat.* (vv. 114-119)

11. El jesuita alemán Michael Streiger (1696-1762) es uno de los fundadores de la población misionera de San Ignacio de Loyola de Velasco, en la Chiquitanía, actual territorio oriental de Bolivia. El texto completo de este poema, en versión bilingüe anotada, aparece en Fraschini, A., Suárez, M. y Sánchez, L. (2009, 209-240).

12. Hay en estos versos un eco de la frase ovidiana *bella gerant alii* (que otros hagan la guerra), Ovidio, *Heroidas*, 13, 84.

(Que los rostros humanos junto con su cuerpo entero alguna vez hayan mutado en crueles fieras, son ensoñaciones de los poetas; que los rostros humanos hayan tomado fieras con su cuerpo entero, no lo vio la época de los antiguos, no lo describió la fábula. Pero nuestro héroe presenta estas inmensas maravillas de las cosas, y más aún de las que los poetas puedan fingir, mientras educa a los brutales indígenas de incultas costumbres.)

Estas transformaciones probablemente aluden a las que se relatan en las *Metamorfosis* de Ovidio, obra de lectura frecuente en los ámbitos académicos de entonces.

Los milagros heroicos del obispo consisten en el logro de la evangelización y escolarización de los indígenas, objetivo fundamental del pensamiento jesuítico, del que Streiger es partícipe.

3. *El sueño místico*

El poeta cordobés Luis de Tejeda (1604-1680), notable representante del barroco literario en el Río de la Plata, escribió hacia 1670 un largo poema titulado *El peregrino en Babilonia*. En el pasaje titulado “Romance sobre su vida” (estrofas 320 a 333) se describe un sueño que se manifiesta como visión celestial, en la que Jerusalén y Babilonia se erigen en símbolos opuestos de santidad y pecado. Al despertar, el poeta se encuentra junto a su amada.

320. Y assi de un verde sauce
A la sombra siempre infausta
Me senté a llorar despacio
Sin saber por que lloraba.

321. Y como el maior pesar
descanso con dormir halla
un profundo sueño entonses
con sus peresosas alas,

322. se llevó mi fantacia
haciendo su vuelo apausas
y la empeñó hasta ponerla
del ayre en la region alta.

323. De alli miré por Zenith
subir de la tierra baja
un monte piramidal
a la fabrica estrellada.

324. Y una blanda voz me dijo
al oido con sutil aura
*a que éste monte que miras
es de Dios la Ciudad Santa,*

325. *lo demás es Babilonia
que peregrinando andas
desde el arturo al cruzero
y al acaso desde el alba.*

326. *Con tres imperios se estrecha
a esta ciudad sacrosanta
que en éste su punto y centro
la tienen arrinconada.*

327. *Para llegar apisar
del monte la primer falda
pielago inmenso la siñe
toda alderredor de zarzas.*

328. *Por experiencia lo vistes
donde desmayó tu planta
mas para que te confundas
mira éstas sendas tan agrias.*

329. *Por donde corriendo vienen
a esta ciudad soberana
tantos niños delicados,
tantas doncellas gallardas,*

330. *tantos mancebos robustos,
tantas venerables canas,
tantas viudas continentes
y tantas castas casadas.*

331. *Animate, porque temes?
resuelvete, que desmayas?
y al primer paso dormido
a esa vil sombra descansas?*

332. *Abri los ojos y halleme
a estas ultimas palabras
entre los brazos de Anfrisa
mi ofendida prenda amada.*

333. *Y a la divina vondad
entrambos con voces ambas
por tantas misericordias
cantamos sin cesar gracias.*

En “Los zelos sin agravios” (octavas 26 a 44) Luis de Tejada reflexiona sobre el sueño de José, al enterarse este de que su esposa, con la que no ha tenido contacto, está embarazada. El pasaje está inspirado en el *Evangelio* de San Mateo, I, 18-24, pero en su desarrollo el poeta alude a personajes del Antiguo Testamento.

26. *Assi Joseph se alivia aunque se quexa
tambien sin sentimiento consentido
de aquel dolor celoso, que le aqueja
entre las nieblas densas del sentido:
mas quando un nuevo resplandor despeja
obscurecidas del pasado olvido,
comienza a proponerle la memoria
asi una tierna y amorosa historia.*

José tiene una visión del infierno donde se castigan eternamente los pecados de los hombres y de algo que podría ser la colina del Purgatorio de Dante.

29. *Alli vé que el pecado detestable
condigna pena tiene a su malicia*

que en propio lugar con trono estable
 el atributo está de la Justicia:
 la desesperacion en miserable
 oceano de penas vé que auspicia
 siendo el llorar, y el suspirar en bano
 inmensa especie del linage humano.

30. De aquel inmenso barator profundo
 el emisferio tenebroso cierra
 por la parte que mira a nro. Mundo
 un poderoso aborto de la tierra,
 que no es del mundo porque no es inmundo
 ni es del infierno porque esta sin guerra
 ni desesperacion en el prohíbe
 una esperanza que por siglos vive

Luego evoca la profecía de Isaías, que de la Virgen nacerá quien haga renacer la esperanza para el mundo, y presenta a María con estos términos:

34. La soberana Imagen de Maria
 con nuevos rayos ilumina y yere
 la vista de Josef quando este leia
 que alli en amor se abraza vive, y muere
 por cuyo medio su esplendor embia
 al limbo obscuro, que otro ser adquiere
 qual sube al mundo aurora refulgente
 antes que el sol asome en el oriente.”

Desfilan entonces en el sueño Dios Padre vestido de primavera, mostrando a la doncella que pariría al Sol niño; David, de púrpura y con cetro, anunciando a la Virgen; Elías, con marlota¹³ matizada de luz, sobre el monte Carmelo; el evangélico Isaías, revestido de sus rayos aun antes de la salida del sol; Jeremías, Ezequiel, cercado de un relámpago y criado en sueños proféticos; y Daniel, asentado en las coronas rotas de un vestigio; todos ellos profetas que, con distintas alegorías, anunciaron el nacimiento del redentor (octavas 36 a 43). Por fin, José despierta.

44. Despierto asi Josef del temeroso
 sueño primero del pasado olvido
 qual aguila de buelo caudaloso
 del estatico pasa al del sentido:
 Si de esta Virgen, dice, soy esposo,
 como es posible ser lo que yo he oido?
 que a ser ella su esposo yo no fuera
 ni hombre alguno tal dicha mereciera.

El sueño ha traído tranquilidad a José, quien comprende, luego de meditar sobre los contenidos de su ensoñación, el misterio arcano y escondido de la encarnación del Verbo en el vientre de su esposa virgen.

71. Estando asi Jose rompiendo el cielo,
 al suelo un Nuncio Angelico desiendo
 de luz vistiendo el trasparente velo
 qual suele un rayo que los ayres yende

13. Vestidura morisca con que se ciñe y ajusta el cuerpo.

al recoger las plumas de su buelo,
que mientras baja por el ayre extiende
llega al retrete humilde y con un sueño
remedia los desvelos de su dueño.

4. *El sueño literario y mitológico*

El Códice Escorialense J-III-9¹⁴ contiene tres fragmentos en prosa, en español, sin indicación de autor, el primero de los cuales (ff. 232-234v) tampoco tiene título, y los otros dos, titulados, respectivamente “El segundo trozo de una mala noche con lo demás que verá el curioso lector” (ff. 235-240) y “Sueño poético” (ff. 257-261).

En el primero, un sueño inducido por Mercurio a través de Morfeo, alude a una recitación –se trata, sin duda, de uno de los certámenes poéticos que se llevaban a cabo anualmente en el Colegio Máximo de Córdoba¹⁵– de jóvenes jesuitas cordobeses cuya visión de conjunto aparece como ensoñación de quien escribe el texto.

Quedaron cerradas las ventanas de mis sentidos, para q' el alma no pudiese percibir cosa alguna corporea. Esparciose por mi imaginativa tal variedad de especies, q' nunca havia discurrido mi entendimiento, porq' ví unos esquadrones de soldados con libréa negra, q' traía por divisa en sus pechos al sacrosanto nombre de Jesus, y estaban adornados con ricas alas doradas. Elevaronse los juvenes campèones, y formando por el aire compasadas carreras y ajustados giros alternando entre si, ya a'as cosas divinas, ya a'as essencias y propiedades de cosas sublunares, hazian resonar el diáfano elemento con sus acordes altercaciones. Yo todo atento, y admirado todo, de q' huviesse hombres, q' tan velozmente se elevassen sobre la tierra, y tan aceleradamente discurriessen por la atmosphaera, no podia atinar si estaba en la region del sueño, o si estaba en la encantada curva de Circe, porq' mas me parecía encanto manifiesto q' sueño verdadero.”

La aparición de Museo ocurre tras la lectura de un soneto que anuncia el nacimiento de Perseo.

Bajò el sacro Persèo con desvelo,
De amor hecho encendido mongibelo,
Con mas gracias q' el mar tiene cristales.
De una donzella pura enamorado
Que tiene un atractivo, q' es encanto,
Hijo se hizo Persèo soberano;
Si quereis ver un hombre y D's mezclado,
Si quereis ver, q' un Verbo vierte llanto,
Venid vereis a D's q' nace humano.

Es el mismo Museo quien lee luego otro poema relativo a Perseo y explica la alegoría que identifica a este héroe mitológico con Jesucristo.

Id campèones vereis enmudezido
Al Persèo Divino;
La sapiencia del Padre

14. Este códice, que se encuentra en la biblioteca de El Escorial, contiene numerosos textos –algunos en lengua latina y otros en español– compuestos en el Colegio Máximo de Córdoba en el siglo XVIII. Sobre sus caracteres externos ver Campos y Fernández de Sevilla, F.-J. (1995). Algunos de esos textos han sido editados (los latinos, en versión bilingüe) y comentados. Ver Olsen de Serrano Redonnet, M. L. y Serrano Redonnet, A. (1969); Frascini, A., Suárez, M. y Sánchez, L. (2009); Sánchez, L., Demaría de Lissandrello, F., y Kalinowski, J. (2012).

15. En estos concursos intervenían docentes y alumnos. Se presentaban poesías en distintos idiomas (español, latín, griego, alemán, italiano y quechua, según los testimonios que nos llegaron precisamente en el Códice J-III-9), y se otorgaban premios adecuados al ámbito escolar: plumas, pliegos de papel, cortaplumas.

Està en los brazos de una Virgen Madre
 Para dar al mortal feliz destino.
 Id juvenes, cantad con voz canora,
 Al Sol Divino, y a su madre Aurora:
 Ya q' nace el Señor de años eternos
 Dexad los ergos, retirad quadernos.

El segundo de los textos mencionados tiene un soporte erudito muy importante: por un lado hay reescrituras de Quevedo; por otro, citas de los clásicos latinos y renacentistas y frecuentes alusiones a personajes míticos. Las menciones de autores y textos clásicos las trataré en otra sección de este trabajo. Aquí transcribo una reescritura de cada una de las citadas obras de Quevedo:

Sabido es dice Claudiano q' todos los animales sueñan a obscuras, y de noche, lo q' trataron con luzes, y de dia. El Perro si no nos engaña Petronio, se da mientras duerme famosas hartaagas de correr tras las liebres: y los señores Juezes quando estan desnudos en sus camas, se fingen con golilla, y peluca blonda en el Tribunal desfaciendo tuertos y desvastando follones mandrines.

Et Canis in somnis leporis vestigia latrat...
Et pavido cernit inclusum corde Tribunal. (De Los sueños)¹⁶

(Y el perro en los sueños les ladra a las huellas de la liebre ... Y con el corazón asustado observa al tribunal reunido.)

Pastores no es lindo chiste
 Que oi es el S'or San Corpus Christi?
 Y el cordero sin mancilla
 Tanto se humilla
 Que visita nuestras panzas.
 Y entre estas bienaventuranzas
 Entra en el hermano buche?
 Suene el lindo sacabuche,
 Pues en nró bien consiste.
 Pastores no es lindo chiste? (De la *Vida del Buscón*)¹⁷

Yace clausula de perlas,
 Si no rima de clavel
 Dinasta de la belleza
 Que iá cathaclismo fue.
 Un augurio de piropos,
 Oxeriza de Zalé,
 Poca porcion de sequestra
 Corusca sabila à el bien.
 Portico, donde rubrica
 A el Murice Tirio el ver;
 Tutelar Patron de el alma
 Aura genitiva en el. (De *Aguja de navegar cultos*)¹⁸

16. Así está indicado en el códice. En el *Index Librorum* (1757-1767) figura la existencia de un tomo de poesías de Quevedo, no de obras en prosa. Ver Frascini, A. y Sánchez, L. (2005). El pasaje aquí citado corresponde a "El sueño del juicio final". Es probable que las obras que ofrecían algún perfil incómodo para la Iglesia o el gobierno colonial no se incluyeran en los catálogos.

17. La cita corresponde al capítulo II del libro segundo de la *Historia de la vida del buscón llamado don Pablos, ejemplo de vagamundos y espejo de tacaños*, de Francisco de Quevedo y Villegas.

18. Este poema, que Quevedo llama "Ejemplo hermafrodito: romance latino", forma parte de la obra *Aguja de navegar cultos* (1625), en la que el autor se burla del estilo de los poetas llamados "culteranos", particularmente de Luis de Góngora y Argote. En este caso

Aparece luego Sileno –amigo de Baco a quien suele representarse gordo y calvo, montado en un asno– y sostiene, con el autor del texto, un diálogo que sirve como introducción para el relato del orden de mérito obtenido por los veintisiete participantes del concurso literario anual, y el premio que se dio a cada uno de ellos. Son dignas de leerse las palabras de Sileno relativas a los buenos y malos poetas:

Assi, hijo, como há sido grande el castigo que los pecados de los hombres han merecido à el mundo en tantos Poetas malos, assi tambien quedará el buen gusto de los curiosos; tanto mas satisfecho con los designios que Jupiter, y Apolo han formado de reponer en los venerables montes de el Parnaso, y Pindo à tantos nobles genios de nobles Jesuitas Cordoveses, que no abusando ni de el favor de Apolo, ni de la familiaridad de las Musas, nos recompensaron plenamte los graves daños que nos han ocasionado los pasados depuestos Poetas. (...) Y si en el animo de los Dioses cupiera vanidad, la tuvieran ciertamte p'r la acertada eleczion, que de ellos han hecho p'a sus unicos favorecidos. Sea pues el digno premio de su acierto, y numen, lo q' el grande Jupiter no hà juzgado indigno ni de su agradecimiento, ni de su grandeza.”

El tercer texto, “Sueño poético”, narra un sueño del que escribe en el que se manifestaba la historia de Prometeo, el héroe mítico a quien el mago Merlín –personaje frecuente en las novelas de caballería– asocia, como interpretación de lo soñado, con la figura de Cristo.

Vì à un hombre, que aunque niño, me pareció màs que hombre, atado, ò amarrado sobre un pesebre con unas ataduras proporcionadas à su ternura. Tenía el rostro encendido, como una brassa, aunque le ví en el corazon del Invierno, y de la noche. Estaba cabe èl una Matrona, que me pareció Deidad. Tanta era la hermosa magestad, y magestuosa hermosura de su semblante. Ví sobre el pecho de aquel niño una Ave voracissima, que igualm.te desapiadad q' hambrienta, le pacía las entrañas. O mala Ave (dije yo), cruel Ave, Ave grossera, que assì te cebas en la entraña de un niño, q' no puede defenderse por niño, y por atado.

.....

Pero la ciega Gentilidad sin saber lo que se hacía, nos diò en esta fabula una illustre idea de lo que ahora vemos. Por que este pequeño infante es el verdadero Prometheo, que viendo al hombre de barro sin alma, ò con el alma perdida, movido del ardientissimo amor, que tenía al hombre, no subió al Cielo, sino q' bajò del Cielo, de donde traxo aquella llama vivificante, (...) la qual aplicada al barro del hombre muerto, le animò de nuevo, ò le resucitó. Pero no le costò poco, por que en pena de este glorioso atrevimiento fuè condenado à ser atado en un pesebre con las faxas de la infancia, y de allí à algunos años à ser amarrado, sino en el Caucaso, en el Calvario, al arbol Sacrosanto de la crúz, donde, como en el pesebre, el amor de los hombres, màs voráz, que el buytre de Prometheo, le pace de continuo las entrañas, y este ardor es el que le tiene la cara hecha una ascua aùn en el rigor del frío del Invierno, y de la noche. Aquella hermosissima Matrona, que allí vès, es la verdadera Minerva, con cuyo favor bajò del Cielo este Prometheo, assì como el otro subió allà con la ayuda de la otra Minerva fabulosa.”

La nómina de participantes abarca aquí treinta y cinco nombres, y se los nombra en femenino porque cada uno de ellos representa a una de las nuevas Musas cordobesas, muy distintas de las viejas, a quien llama Musas Mathusalenes.

5. *El sueño político*

El “Himno en las fiestas mayas” de Fray Cayetano Rodríguez (1761-1823) metaforiza como sueño –en el sentido de ausencia, desconexión con la realidad, inacción– al período de la dominación hispánica en el continente americano:

Digno es de su esfuerzo
el formar naciones,
y a grandes pasiones
poner sujeción.

la burla consiste en mostrar el rebuscamiento metafórico para describir la boca de una mujer. Ver Azaustre Galiana, A. (1999).

Es la obra más grande
hacer libre a un mundo,
que en sueño profundo
tres siglos durmió. (vv. 53-60)¹⁹

El “Sueño del poeta compañero de *Cuatro cosas*”²⁰ es una visión aterradora de la muerte de los americanos que fueron sojuzgados.

Soñaba cierto día
¡tiemblo de recordarlo!,
que la Verdad eterna
con el semblante airado
se acerca a mí y me dice:
«Si amas el desengaño,
sígueme sin tardanza».
Yo de la cama salto,
y, sin saber por dónde,
presto nos encontramos
en un lúgubre sitio,
en un inmenso espacio,
donde ruinas, escombros,
cenizas humeando
por doquiera se vían,
y mil y mil de estragos
causados por el fuego,
por el puñal causados.
Y en vez de estar el suelo
de flores esmaltado,
¡ay triste!, lo cubrían
cuerpos ensangrentados.
«¿Sabes, dijo la diosa,
dónde nos encontramos?
Donde, ha poco, habitaban
todos vuestros hermanos,
vuestros deudos y amigos,
sí, los americanos».
«¿Y quién, diosa infalible,
dígoles, ahogado en llanto,
quien fue el negro instrumento
de tan negro atentado?».

«Vele allí cual se ostenta
ese monstruo nefando;
ella es, sí, la Discordia;
ella armó vuestro brazo
de su puñal sangriento:
mirad el resultado».
Dijo, y en el instante

19. Este himno está incluido en *La lira argentina*, con el número 39. Ver Barcia, P., ed. (1982).

20. El poema aparece sin firma en la edición original. *Cuatro cosas o el Antifanático* es el nombre de un periódico cuyo editor era Pedro Feliciano Cavia. En el número del 20 de enero de 1821 apareció este texto contra el Padre Francisco de Paula Castañeda. Es probable que su autor sea el mismo Cavia o el poeta Juan Cruz Varela, colaborador de la mencionada publicación.

se aparece en un carro
 tirado por dragones,
 y de tigres cercado,
 Francisco Castañeda
 con la tea en la mano,
 los ojos encendidos
 centellas arrojando,
 de víboras crinada
 la cabeza, que ufano
 erguía y ostentaba.
 Salió el monstruo del carro,
 dio un espantoso grito
 que los montes doblaron,
 y al instante festivas
 a este tigre cercaron
 la Envidia, la Venganza,
 el Fanatismo infausto,
 que de la Hipocresía
 venía acompañado.
 «Nuestro es el triunfo», dijo
 aquel monstruo nefando,
 y todas un rugido
 tan horrible lanzaron
 en señal de victoria,
 que recuerdo agitado,
 y saltando del lecho
 lleno de sobresalto,
 juzgaba que veía
 lo que había soñado.

La figura del Padre Castañeda se erige aquí como un símbolo más entre las mitológicas personificaciones que pregonan un triunfo de la violencia y la intolerancia²¹. Esas personificaciones tienen ecos de las que Virgilio presenta en el canto VI de la Eneida.

6. *El sueño premonitorio*

Álvar Núñez Cabeza de Vaca en los *Naufragios* (1555) hace mención del poder de los sueños, entre los indígenas americanos, para llevar a cabo acciones violentas, y ejemplifica con las muertes de Esquivel y Dorantes.

...y que los otros indios sus vecinos con quien agora estaba el capitán Dorantes, por razón de un sueño que habían soñado, habían muerto a Esquivel y a Méndez. (Cap. XVI)

...y ellos le contaron cómo habían tenido allí a Esquivel, y cómo estando allí se quiso huir porque una mujer había soñado que le había de matar un hijo, y los indios fueron tras él y lo mataron, y mostraron a Andrés Dorantes su espada y sus cuentas y libro y otras cosas que tenía. Esto hacen éstos por una costumbre que tienen, y es que matan sus mismos hijos por sueños, y a las hijas en naciendo las dejan comer a perros, y las echan por ahí. (Cap. XVII)

21. El franciscano Francisco de Paula Castañeda (1776-1833) empleaba un estilo satírico muy fuerte, lo que le valió apoyos y odios sin tonos medios de políticos, religiosos y funcionarios de distinto nivel. De los varios periódicos que fundó el más famoso fue *El Despertador Teofilantrópico Místico Político*, de 1820. Sus artículos en esta publicación generaron un rechazo en las autoridades porteñas, que lo condenaron a un destierro en zona de frontera.

La tragedia *Dido* de Juan Cruz Varela (1794-1839) es una reescritura del canto IV de la *Eneida* de Virgilio, según los cánones del teatro dieciochesco. Algunos críticos e historiadores de la literatura argentina han marcado ciertas influencias de la *Didone abbandonata* de Metastasio, pero la confrontación textual de la epopeya virgiliana con la obra de Varela muestra en aquella una fuente irrefutable²².

El sueño de Dido, que preanuncia el final desastroso del idilio entre la reina y Eneas como castigo de una culpa por no respetar un juramento, es uno de los ejes de la obra, cuya recurrencia apoya el desarrollo trágico de la misma.

Dido: - No me creí culpable; pero anoche crimen y pena me ha mostrado un sueño, y estoy abandonada a la venganza, a la justa venganza de los cielos.

.....

¡Oh!, ¡si como es oculta al universo, así lo fuese a las deidades todas cuya venganza desde anoche temo. y que en sueño espantoso me mostraron que fui culpable, sin pensar en serlo!”

(Acto I, escena II).

Dido: - Mas, Dido, tú deliras... Te fascinan tu pasión miserable y tu deseo.

Si la culpa no es tuya, ¿cómo anoche ¡*criminal!*, ¡*criminal!* , te, dijo el cielo?

¿Y cómo tu razón, cuando volviste del horrible espanto de aquel sueño, te empezó a condenar y te condena siempre que a la razón das un momento?

(Acto I, escena III)

Dido: - Llegó la hora en que recibe a todos en paz amiga el regalado sueño,

y en que los miembros fatigosos hallan el plácido descanso en blando lecho.

No bien entré en el mío, y mis sentidos ocupaba el sopor, cuando del templo

donde reposan en la yerta tumba las frías cenizas de Siqueo,

de repente las bóvedas temblaron;

y, arrojando con furia el pavimento

las losas sepulcrales, fue mi esposo

entre los descarnados esqueletos

el que primero conmoviéndose miro,

y acercarse hacia mí con paso lento.

Su mirar era horrible, y en mi oído,

sonó ronca su voz, cual suena el trueno

cuando, de monte en monte retumbando,

lejos se escucha resonar el eco.

“¡*Perjura!*”, dijo, y al decirlo airado,

me arrancó con violencia de mi lecho,

y, llevándome al borde de su tumba,

22. Ver Pagés, G. (1961).

“éste es”, añade, “tu debido premio.”

.....

Entonces desperté, y, abandonada
al furor de las sombras, aquel sueño
hubiera puesto término a mi vida,
si en fuerza del pavor no me despierto.
Un sudor frío, anunciador de muerte,
bañaba todos mis cansados miembros,
y la imaginación me presentaba
en cada nuevo instante horrores nuevos.

.....

Ya sabes mi delito y mis temores:
si el primero no es tal, ¡pluguiera al cielo
que éstos no fuesen más que sombra vana,
y que volasen cual voló mi sueño!”

(Acto I, escena IV).

Dido: - Bien lo predijo mi espantoso sueño...

La tumba, nada más, la tumba yerta,
la venganza terrible de los manes,
ése es el premio que mi amor espera.

.....

Eneas: - No es una sombra vana, no es un sueño
al que obedezco yo, ¿ni quién pudiera
así curarse de ilusiones tales?

Un Dios es, Dido, quien a mí me ordena
buscar entre peligros y borrascas
más allá de los mares otra tierra.”

(Acto II, escena II).

Ana (a Barcenia): - ¡Qué has hecho, incauta! ¿No pudiste acaso
moderar tu pavor? Mira: mi hermana
ya sabes que ama a Eneas; mas no sabes
cuántos horrores desde anoche a su alma
un sueño trajo, en que Siqueo mismo
en vengadora voz la amenazaba;
no sabes la partida del troyano
el atentado que tal vez prepara.”

(Acto III, escena III).

7. El sueño erótico

Es notable la penetración y desarrollo de la poesía popular española de los siglos XV y XVI –particularmente del *Romancero castellano*– en la poesía popular argentina, sobre todo en la zona noroeste del país. Juan Alfonso Carrizo (1895-1957) ha relevado miles de coplas y glosas en esa región y ha señalado las coincidencias de numerosos textos con sus similares hispanos. En los estudios preliminares de sus ediciones Carrizo reflexiona sobre los niveles culturales de los conquistadores en distintas zonas de la Argentina y considera que el que se dio en el Tucumán (actuales provincias de Tucumán, Santiago del Estero, Catamarca, La Rioja y Córdoba) es el más alto, a juzgar no sólo por la calidad de los documentos escritos sino también por la rápida asimilación de textos provenientes de la poesía tradicional española que fueron transvasados al acervo criollo.

Algo más de un centenar de los poemas recopilados por Carrizo tocan el tema del sueño y lo vinculan con la relación erótica entre un hombre enamorado y una mujer amada. La mayoría de ellos tiene como fuente

el “Romance del enamorado y la Muerte”; el resto sigue la tradición del “paraklausíthyron”²³ con fórmulas destinadas a despertar a la mujer para que escuche el llamado del hombre que la ama. Veremos aquí algunos poemas –coplas y glosas– correspondientes a la mayoría señalada.

Versión española (de Ramón Menéndez Pidal): “Romance del enamorado y la Muerte”

Un sueño soñaba anoche, soñito del alma mía,
soñaba con mis amores, que en mis brazos los tenía.

Versión española (de Francisco Rodríguez Marín):

Anoche tuve un ensueño soñé que me parecía
Que me besaban tus labios y entre tus brazos dormía.

Versión mejicana:

Estando dormido anoche un lindo sueño soñaba:
Soñaba con mis amores, soñaba en mi hermosa dama.

Versiones rioplatenses (de Juan Alfonso Carrizo):

Anoche soñaba yo sueño de mucha alegría;
soñaba que te abrazaba, que en tus brazos me dormía.

Antenoche soñé un sueño, ¡Ay, qué sueño de alegría!
soñaba que te besaba, que en tus brazos me dormía.

Soñando me pasé anoche que en tus brazos me dormía;
como ciego del amor, soñaba lo que quería.
(*Cancionero de La Rioja*, coplas 992, 992-a y 1802)

El romance español recopilado por Menéndez Pidal dice, más abajo:

Vi entrar señora tan blanca, muy más que la nieve fría.
—¿Por dónde has entrado, amor? ¿Cómo has entrado, mi vida?
Las puertas están cerradas, ventanas y celosías.
—No soy el amor, amante: la Muerte que Dios te envía.

La copla 1996 del *Cancionero de La Rioja* dice:

Anteanoche soñé un sueño y era con la que quería;
Recuerdo y hallo la muerte haciéndome compañía.”

Los cancioneros populares presentan muchas coplas y glosas que vinculan el sueño con el amor y el despertar con el desengaño; la oposición sueño / vigilia se asocia a una oposición felicidad / tristeza.

Soñé que estaba a su lado, en sus brazos, vida mía;
sólo en el sueño podría tener gloria un desgraciado.
(*Cancionero de Salta*, glosa 148-a).

A llorar mi soledad en mi cama me senté;
al considerar tan lejos lo que tan cerca soñé.
Pensando en ti me dormí, hermoso cielo estrellado;
soñé que estaba a tu lado, y que estabas junto a mí.

23. Palabra griega que significa “llanto junto a la puerta”. El tema es frecuente en la lírica latina. Aparece, entre otros, en Horacio (*Carmina* 3, 10 y 3, 26), en Ovidio (*Amores* 1, 6), en Tibulo (*Elegiae* 1, 2), y en Propercio (*Elegiae*, 1, 16).

Despierto y me hallo sin ti; ¡mira qué penalidad!
Al ver que no era verdad lo que el sueño me decía,
me levanté, prenda mía, a llorar mi soledad.
(*Cancionero de Tucumán*, glosa 283-a)

Aurelio de Llano Roza de Ampudia recoge dos cantares asturianos que podrían ser fuente del anterior:

A llorar mi triste suerte en la cama me senté;
al ver que estaba tan lejos lo que tan cerca soñé.

Pensando en ti me dormí cerca del cielo estrellado;
desperté y me hallé sin ti; ¡ay, qué triste me he quedado!
(Cantares 518 y 105)

En un letargo profundo restaura su vida un triste.
Aquel que vive queriendo sólo cuando duerme existe.
Si condenado en el mundo estoy a vivir sin ti;
vivir quisiera, ay de mí, en un letargo profundo.
(*Cancionero de Tucumán*, glosa 470)

¿De qué me sirve en el sueño un falso placer gozar,
si ha de ser mayor tormento y más pena recordar?
(*Cancionero de Tucumán*, copla 454)

El poeta popular Francisco Martino²⁴ concentra en la primera décima de su estilo “El sueño”, compuesto a comienzos del siglo XX, la tradición positiva del sueño y negativa del despertar:

Anoche, mientras dormía,
del cansancio fatigado,
no sé qué sueño adorado
cruzó por la mente mía;
soñé que yo te veía,
y vos me estabas mirando,
y yo te estaba contando
mi vida triste, muy triste;
y que desapareciste
al despertarme llorando.

8. *El sueño fundacional*

Hay uno, interesante, que aparece en forma de relato anónimo en la tradición de la zona norte del Gran Buenos Aires. Se trata de la fundación de la hoy ciudad de San Isidro, motivada por un sueño de su fundador, Domingo de Acassuso, a quien el gobierno de Buenos Aires había encomendado la misión de patrullar las costas para evitar el contrabando. En lo que en aquel entonces se conocía como Pago del Monte Grande de la Costa, detuvo su cabalgadura y se echó a dormir bajo un espinillo; en el sueño se le apareció San Isidro y parece que le pidió una capilla a su nombre²⁵.

Establecido en Buenos Aires como comerciante, Acassuso solicitó un envío de clavos dorados a un proveedor

24. Poeta, guitarrista, bailarín (1884-1938), es autor de numerosas composiciones criollas y algunos tangos. Formó parte del círculo de Carlos Gardel, quien, en 1912, grabó por primera vez el estilo “El sueño”.

25. Las referencias a Domingo de Acassuso y la fundación de San Isidro a partir de la erección de una capilla, según inspiración surgida en un sueño, aparecen brevemente citadas en las obras de Araujo, J. (1864) y de Avendaño, R. (1803).

de Perú, pero, cuando llegó el encargo, descubrió que dentro de la caja había barras de oro. Le escribe a su proveedor contándole el suceso, pero este quien le asegura que él sólo había despachado clavos dorados. Acassuso interpreta esto como un milagro y decide cumplir el mandato de San Isidro, patrono desde tiempo inmemorial de su familia. Con tal fin, compra una importante extensión de tierra en el Pago y el 14 de octubre firma la Escritura de Fundación de una capilla y su correspondiente Capellanía. Con el tiempo, esta fecha será considerada como la de la fundación del pueblo de San Isidro.

Presencia de la tradición clásica grecolatina

Hemos dicho al comienzo que la tradición clásica se manifiesta, en la cultura argentina de los siglos XVII y XVIII, en el empleo de la lengua latina para diversas actividades educativas y de composición académica; en la constante remisión a autores, textos y personajes históricos y míticos de la cultura grecolatina; y en la configuración de un sincretismo pagano-cristiano tendiente a crear un nexos fuerte entre el pensamiento cristiano y las culturas que le dieron su lengua –la griega y la latina– y sus esquemas filosóficos –Platón, Aristóteles, y la profunda huella de estos en los Padres de la Iglesia– que se transmitiría sobre todo en trabajos de carácter didáctico. Pasando revista a las reminiscencias de la cultura clásica en los textos comentados, pueden resumirse así sus contenidos:

1. Citas y alusiones

En la “Invocación al sueño” (texto en prosa) aparecen Roma y el emperador Tito: “Ya nos paseas por los jardines de Babilonia; ya por los célebres monumentos de Roma. (...) Vemos las llamas, devorando el augusto templo de Salomón, y al piadoso Tito llorando sobre sus cenizas.”

En “Invocación al sueño” (texto en verso) hay ecos de la lectura del canto VI de la *Eneida*. Aparece una suerte de reescritura del verso 638, así se indica al pie de página, que corresponde al ingreso en los Campos Elisios:

Colocada en las amenas selvas²⁶,
gozando alegre del feliz asiento,
que en los Elysios campos se prepara
al que, ya libre, logra entrar en ellos.

Los lugares y personajes infernales o del trasmundo –Proserpina, la laguna Estigia, el Averno, los Campos Elisios, tomados, sin duda, del canto VI de la *Eneida*– aparecen también en el “Segundo trozo” y en el Fragmento sin título del Códice J-III-9.

Virgilio y su epopeya vuelven a manifestarse en “Sueño del poeta compañero”. Hay en el sueño un guía equivalente a la Sibila que acompaña a Eneas en la catábasis y una serie de personificaciones como las que aparecen al comienzo del canto VI de la *Eneida*: Discordia, Envidia, Venganza, Fanatismo e Hipocresía. También se hace mención de las Furias y una suerte de demonio en la figura del P. Castañeda.

Las alusiones a los otros autores clásicos antes mencionados se agrupan en el “Segundo trozo...”: Ovidio, Claudiano, Propertio, Petronio, Lucano, en algunos casos con citas textuales (Propertio, *Elegiae*, IV, 88-89; Claudiano, *De raptu Proserpinae*, I, 4-6; Ovidio, *Metamorphoseon* IV, 26-27 y XI, 90; Virgilio, *Eneida*, VI, 143-144). Hay un texto latino sin indicación de autor, que podría ser una imitación o paráfrasis compuesta por el mismo autor del “Segundo trozo...” y un par de versos sin referencia al margen de los cuales puede leerse “Horacio”.

Con respecto a los grandes dioses del panteón grecolatino, además de la breve alusión a Venus y Minerva ya señalada, los más mencionados en los textos elegidos son:

Júpiter, en el “Segundo trozo...”; Apolo, en el “Segundo trozo...” y en el poema latino de Streiger; Mercurio, Saturno y Neptuno, en el Fragmento sin título del Códice J-III-9.

En cuanto a las deidades menores y los héroes, los textos muestran referencias a las Musas, en Streiger y en los tres fragmentos del Códice J-III-9; a Hércules, en Streiger; a la Quimera, en “Sueño del poeta...”; a Sileno, en el “Segundo trozo...”; a Morfeo, Circe, Museo, Midas, Sirenas, Ninfas, Nereidas, en el Fragmento sin título del Códice J-III-9.

26. *Devenere locos laetos et amoena virecta* (Llegaron a lugares alegres y amenas praderas). Virg. Aen., VI, 638.

Los lugares sagrados de la mitología griega aparecen también en estos textos. El Parnaso y el Pindo, en el “Segundo trozo...”, y en el poema de Streiger; el Helicón, en el ya citado Fragmento sin título.

2. Sincretismo pagano-cristiano

El discurso versificado del P. Streiger presenta una serie de entrecruzamientos de elementos míticos grecolatinos con elementos propios del cristianismo. Pese a ser un discurso de bienvenida a un obispo católico –al que el poeta designa con el romano *praesul*, esto es, conductor, (vv. 28, 32, 37, 38, 66, 169, 197, 217, 223, 230, 237, 250)–, la invocación inicial incluye a Apolo y a las Musas (vv. 1-9).

Phoebe Pater, quacumque orbis iam parte moraris,
 Seu te nota Claros, seu docta cacumina Pindi
 Iam teneant, resonaeque canant tua carmina rupes;
 Si te sera tui quondam suspiria vatis,
 Votaque missa movent, causas iam rumpe morarum.
 Hac, age, cum citharis venias, plectrisque sonoris
 Indue compositos festiva fronde capillos;
 Et te Pierides comitentur docta ferentes
 Munera, adornatis omnes in carmina plectris.

(Padre Febo, en cualquier lugar del mundo que ya habitas, o bien ya te tenga la famosa Claros, o bien las doctas cimas del Pindo, que las sonoras piedras canten tus poemas; si te conmueven los tardíos suspiros de tu poeta y los votos emitidos, rompe ya las causas de demoras. Por aquí, ea, ven con las cítaras, y con plectros sonoros cubre los compuestos cabellos con festiva fronda, y que se unan a ti las Piérides, llevando doctas ofrendas, todas con los plectros dispuestos a las canciones.)

Junto al único Dios cristiano –a veces llamado *numen*– aparecen los dioses paganos; junto a Salomón y la reina de Saba, Licurgo, Numa Pompilio y los Catones; junto a la concreta visita del obispo, el niño de la cuarta *Bucólica* virgiliana que trae el santo orden de los tiempos; junto a Jesucristo, Hércules.

El “Sueño poético” del J-III-9 elabora un interesante proceso de sincretismo, al vincular el mito de Prometeo con la vida de Jesucristo; y otro tanto ocurre entre Perseo y Jesús en el Fragmento sin título. Estos han sido ya comentados.

El fragmento del poema de Luis de Tejeda “Romance sobre su vida” tiene claros ecos del *Somnium Scipionis* de Cicerón: la visión del cielo estrellado, la presencia de una voz que le muestra las ciudades, la reflexión entre sueño y realidad. Recordemos que Cicerón era lectura canónica en los Colegios Máximos de la Compañía de Jesús, y que Tejeda tuvo acceso a sus obras en la biblioteca del de Córdoba.

Palabras finales

Con seguridad, no son los que se han comentado los únicos textos de esta época que abordan la temática del sueño. Es probable que haya otros más o menos relevantes que incluyan esa temática, tanto en obras publicadas, como en manuscritos y en literatura oral o cantada. De todos modos, lo visto aquí nos permite desarrollar algunas reflexiones.

En primer lugar, llama la atención la ausencia casi total de referencias a los sueños en crónicas fundacionales como el *Viaje al Río de la Plata* de Ulrich Schmidel, o *La Argentina* de Ruy Díaz de Guzmán; en textos testimoniales de valor literario como *El lazarrillo de ciegos caminantes* de Concolorcorvo; en los discursos político-sociales de los hombres de la Revolución de Mayo y de la Independencia; en las primeras producciones teatrales del Río de la Plata, a fines del siglo XVIII, y en la poesía patriótica de comienzos del XIX. Paralelamente, llama también la atención la presencia del tema del sueño en textos anónimos de dos ámbitos casi opuestos, el académico y el del canto popular: los fragmentos del Códice J-III-9 relativos a los concursos literarios en Córdoba, por un lado, y los cantos populares del noroeste argentino, por el otro.

En cuanto a las huellas de la cultura clásica grecolatina, la referencia a ciertos escritores y filósofos de la antigüedad como Homero, Platón, Aristóteles, Cicerón, Ovidio, Virgilio y Horacio, es una constante en toda la literatura argentina, y los textos examinados no son una excepción, aunque todavía no existiera la Argentina como país cuando fueron escritos.

Bibliografía

- Avendaño, R. 1869. *Apuntes históricos sobre el Partido de San Isidro* Buenos Aires: El Porvenir.
- Azaustre Galiana, A. 1999. “La invención de conceptos burlescos en las sátiras literarias de Quevedo”. *La perinola*. Revista de investigación quevediana. Nº 3, p. 23-58. Madrid: Universidad de Navarra.
- Barcia, P. L. (ed.) 1982. *La lira argentina, o colección de las piezas poéticas dadas a luz en Buenos Aires durante la guerra de su independencia*. Buenos Aires, Academia Argentina de Letras.
- Benito Moya, S. 2002. *Catálogo de la Colección Documental “Mons. Pablo Cabrera”*. Siglos XVI-XX. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.
- Cabrera, P. 1930. “La antigua biblioteca jesuítica de Córdoba.” Córdoba: *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, XVII, 5/6.
- Campos y Fernández de Sevilla, F. J. 1995. *Catálogo del fondo manuscrito americano de la Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial*. Madrid: Estudios Superiores del Escorial.
- Carrizo, J. A. 1933. *Cancionero popular de Salta*. Buenos Aires: A. Baiocco y Cia.
- Carrizo, J. A. 1937. *Cancionero popular de Tucumán*. Buenos Aires, México: Espasa – Calpe.
- Carrizo, J. A. (s/f). *Cancionero popular de La Rioja*. Buenos Aires, México: Espasa – Calpe.
- Caturelli, A. 1991. *Historia de la Filosofía en Córdoba (1610 – 1983)*. Córdoba: Conicet.
- De Angelis, P. (ed.) 2003. *Derroteros y viajes a la Ciudad Encantada, o de los Césares, que se creía existiese en la cordillera, al sud de Valdivia* (siglos XVI-XVII; versión de 1836). Alicante: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes.
- De Araujo, J. J. 1803. *Guía de Forasteros para el Virreynato del Río de la Plata para 1803*. Buenos Ayres: Real Imprenta de los Niños Expósitos.
- Del Barco Centenera, M. 2001. *La Argentina o La conquista del Río de la Plata: poema histórico*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Del Llano Roza De Ampudia, A. 1977. *Esfoyaza de cantares asturianos*. Oviedo: Biblioteca Popular Asturiana.
- Fraschini, A. y Sánchez, L. 2005. *Index Librorum Bibliothecae Collegii Maximi Cordubensis Societatis Iesu. 1757*. Edición crítica filológica y biobibliográfica. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Fraschini, A.; Suárez, M., y Sánchez, L. 2009. *Literatura neolatina en el Río de la Plata*. Villa María: Eduvim.
- Fraschini, A. 2010. “La Librería Grande de Córdoba, un referente esencial sobre la educación jesuítica en el Río de la Plata”. *Latinidade da América Latina. Enfoques filosóficos e culturais*. Bombassaro, L. C. y Vidal, S. P. (coordinadores), Sao Paulo: Aderaldo e Rothschild, pp. 327-348.
- Fraschini, A. 2014. “Presencia de la cultura clásica en las bibliotecas rioplatenses (siglos XVII-XVIII).” *Classica Boliviana*. Revista de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos, Nº 6. La Paz (Bolivia): Plural editores, pp. 113-130.
- Furlong, G. 1946. *Bibliotecas argentinas durante la dominación hispánica*. Buenos Aires: Huarpes.
- Furlong, G. 1952. *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata (1536 – 1810)*. Buenos Aires: Guillermo Kraft.
- Menéndez Pidal, R. 1976. *Flor nueva de romances viejos*. Madrid: Colección Austral.
- Núñez Cabeza de Vaca, A. 2003. *Naufragios*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Olsen de Serrano Redonnet, M. L. y Serrano Redonnet, A. E. 1969. *Letras argentinas del siglo XVIII en un códice escurialense*. Buenos Aires: Editorial Sopena.
- Pagés, G. H. 1961. “Virgilio en las letras argentinas: de Lavardén a Juan Cruz Varela.” *Boletín de la Academia Argentina de Letras*, tomo 26. Nº 099. p. 105-165 y Nº. 100, p. 217-310.
- Quevedo y Villegas, F. de. 1995. *Los sueños*. Madrid: Cátedra.
- Quevedo y Villegas, F. de. 2006. *La vida del buscón llamado don Pablos*. Madrid: Cátedra.
- Rodríguez Marín, F. 1981. *Cantos populares españoles*. Madrid: Atlas.

Sánchez, L., Demaría de Lissandrello, F., y Kalinowski, J. (2012). *Retórica neolatina rioplatense. Las proluiones jesuíticas*. Córdoba, Ediciones del Copista.

Tejeda, L. de. 1916. *El peregrino en Babilonia*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
Telégrafo Mercantil, Rural, Político-Económico e Historiógrafo del Río de la Plata. (Reimpresión facsimilar, 2005). Buenos Aires: Editorial Docencia.

Torre Revello, J. 1940. *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Varela, J. C. 2004. *Dido*. Buenos Aires: Biblioteca Virtual Clarín.

Manuscritos

Códice Escorialense J-III-9. Madrid. Biblioteca del Monasterio de El Escorial.

Streiger, M. “Oración a la entrada del Sr. Dn. Miguel Bernardino de la Fuente Obispo de Sta. Cruz a visitar las Misiones de Chiquitos”. Documento N° 12162 del Archivo de Monseñor Pablo Cabrera (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

ERIGIR Y REFORMAR: LA CONFORMACIÓN DEL SEMINARIO Y LOS COLEGIOS TRIDENTINOS EN LA PUEBLA DE LOS ÁNGELES, SIGLOS XVI Y XVII

Amado Manuel Cortés
FFyL / BUAP - México
ammcortes21@yahoo.com.mx

Resumen

La Reforma protestante y la Contrarreforma fueron dos procesos históricos altamente significativos. Por un lado determinaron la ruptura de la cristiandad occidental y a su vez impulsaron la conformación de las monarquías europeas a partir de una política absolutista. De la misma forma, fue la nueva condición religiosa que se desprendió de un acto en el cual la Iglesia Católica se reconfiguró a partir un nuevo resurgimiento en lo religioso y espiritual. Por lo tanto, estos fenómenos religiosos de los siglos XVI y XVII estuvieron marcados por la ruptura entre la Iglesia Romana Católica y la Reforma Protestante.

Se podría pensar que estos hechos históricos solamente afectaron a Europa; sin embargo, incidieron enormemente en la América española y más específicamente en la Nueva España. En consecuencia, los investigadores del mundo colonial han prestado poca atención a los impactos que dejó la desgarradura del cristianismo en América. El siguiente artículo tiene por objetivo mostrar cómo a partir del Concilio de Trento se conformó un nuevo fervor religioso mediante la condición educativa, es decir, cómo mediante este pacto conciliar se determinó la nueva espiritualidad que se debía seguir. Este fenómeno se vio reflejado en la Nueva España y en concreto en la ciudad de Puebla de los Ángeles, lugar donde se le dio un gran impulso a las ideas educativas diseñadas por este pacto. De igual manera, tiene como propósito señalar cómo se conformó el Seminario Tridentino y sus diversos colegios en la ciudad de Puebla de los Ángeles, auspiciados por el obispo Juan de Palafox y Mendoza en el siglo XVII. A pesar de su relevancia, el seminario ha sido poco estudiado, ya que algunos estudiosos sólo se han detenido en el Colegio de San Juan, mientras que otros se han ceñido al Colegio de San Pedro. Sin embargo, no existen escritos que engloben la conformación de todos los colegios. Ahora bien, se debe destacar que esta investigación se sirvió de las fuentes documentales que se encuentran en los archivos de la Biblioteca Palafoxiana, desconocida por una gran mayoría de académicos.

Palabras clave: Contrarreforma, Colegios Tridentinos, Concilio de Trento, Palafox y Mendoza, Educación.

Abstract

The Protestant Reformation and the Counter-Reformation were two highly significant historical processes. On the one hand, there was the rupture of Western Christianity and, in turn, the formation of European monarchies based on an absolutist policy; in the same way, it was the new religious condition that resulted from an act in which the Catholic Church was reconfigured based on a new religious and spiritual revival. Therefore, these religious phenomena of the 16th and 17th centuries were marked by the break between the Roman Catholic Church and the Protestant Reformation.

One might think that these historical events only affected Europe; however, they had a great impact on Spanish America and more specifically on New Spain. Consequently, researchers in the colonial world have paid little attention to the impacts left by the rift in Christianity in America. Thus, the following article aims to show how, through the Council of Trent, a new religious fervor was shaped by the educational condition, that is, how through this conciliatory pact the new spirituality to be followed was determined. This phenomenon was reflected in the New Spain and specifically in the city of Puebla de los Angeles, where a great impulse was given to the educational ideas designed by this pact. Likewise, it has the purpose of pointing out how the Tridentine Seminary and its diverse schools were formed in the city of Puebla de los Angeles, sponsored by Bishop Juan de Palafox y Mendoza. In spite of its relevance, the seminary has been little studied, since some scholars have only studied the Colegio de San Juan, while others have stuck to the Colegio de San Pedro. However, there are no writings that encompass the formation of all the colleges.

However, it should be noted that this research made use of the documentary sources found in the archives of the Palafoxian Library and that many scholars are unfortunately unaware of their existence.

Keywords: Counterreformation, Tridentine Schools, Council of Trento, Palafox y Mendoza, Education.

Recibido: 25/06/2020

Aprobado: 01/09/2020

ERIGIR Y REFORMAR: LA CONFORMACIÓN DEL SEMINARIO Y LOS COLEGIOS TRIDENTINOS EN LA PUEBLA DE LOS ÁNGELES, SIGLOS XVI Y XVII

Precedentes europeos: El Concilio de Trento

Después del cisma que provocó la Reforma Protestante primero por Martín Lutero y después por Juan Calvino y Ulrico Zwinglio, la Iglesia Católica emprendió un plan para evitar un mayor resquebrajamiento dentro de su seno, por lo que convocó a un concilio que permitiera resolver de raíz los problemas que habían generado las ideas protestantes. Entre sus objetivos principales, el concilio intentaba formar buenos sacerdotes con altas capacidades para desarrollar una buena doctrina moral que alejara a las personas de las ideas reformadoras, como lo señala el historiador Michel de Certeau en cuanto a la necesidad de una reforma de los sacerdotes y los religiosos: “si el pueblo cristiano pierde el conocimiento y la práctica de los misterios es porque sus sacerdotes descuidan la cura animarum y los religiosos no le ofrecen ya el testimonio de una vida que predica el Evangelio” (2006, 149). Ante la pérdida de legitimidad, la Contrarreforma tomó su impulso decisivo para modificar la condición católica a través del Concilio de Trento.

El Concilio de Trento se realizó durante tres períodos diferentes. El primero fue de 1545 a 1549, durante el papado de Pablo III; el segundo se dio de 1551 a 1552, presidido por Julio III; y el último, de 1562 a 1563, ya con el papa Pío IV. El Concilio, como apunta Gerhard Winkler, fue prácticamente una representación de las naciones italianas y españolas, con muy poca participación de obispos de la región alemana. Durante el primer período de sesiones, los eclesiásticos se dieron a la tarea de acordar todo lo referente a la fe cristiana. En estas sesiones se planteó que las Sagradas Escrituras fueran el fundamento de toda discusión teológica. Para esto, también se estipuló que la *Vulgata latina* debía tomarse como la versión para su uso en las lecciones y sobre todo en las disputas teológicas ante la reforma sobre las *Sagradas escrituras* y la teología. De igual modo, se dispuso que los párrocos estuvieran obligados a predicar los domingos así como los días de fiesta, por lo que se imponía la residencia total de los obispos y párrocos en las diócesis (1989, 461).

El segundo período de sesiones se suscitó en un clima más caótico que el primero, ya que por las condiciones políticas de Alemania este tuvo que suspenderse repentinamente, debido a la alianza formada por los príncipes alemanes Alberto de Prusia, Guillermo de Hesse y Alberto de Brandeburgo, junto con la adhesión de Mauricio de Sajonia en contra de Carlos V, lo cual propició la dispersión de obispos alemanes y la huida del mismo emperador. Sin embargo, se lograron algunos acuerdos que fueron sustanciales sobre los sacramentos de la penitencia, que se dividía en tres partes: contrición, confesión y satisfacción. Además, se combatían las ideas reformistas, y se reforzaba la doctrina de la transustanciación, en la que se afirmaba la presencia de Jesús resucitado en el pan y el vino, porque para los católicos es “verdadera, real y substancial”.

Finalmente, el tercer período de sesiones trató acerca de la defensa del sacrificio de la misa, en oposición a las ideas de Lutero, quien negaba el carácter sacrificial de ésta. También se trató sobre los problemas dogmáticos que representaba el matrimonio al ser considerado como un sacramento más, aparte de que se declaró indisoluble y se reconoció a la Iglesia como la única institución autorizada para establecer los impedimentos del mismo. Por otro lado, se dio plena autorización para la realización de concilios provinciales en periodos trienales y anuales para los sínodos diocesanos (Vizuet 2000, 155-156).

Precisamente, fue en las últimas sesiones del Concilio donde se abordaron los aspectos de formación sacerdotal. Como señala Javier Vergara Ciordia, a pesar de la preocupación sobre la preparación de los clérigos, los padres conciliares se tardaron en redactar las soluciones para este problema. Pero a pesar de su tardanza, lograron hacer un buen frente para la nueva formación católica (1993, 48). De igual manera, este investigador señala que las ideas de los preladados no fueron tan originales:

Un primer análisis del canon pone de manifiesto que los preladados tridentinos no se propusieron ser originales al tratar un tema tan viejo como la regulación sacerdotal. La innovación consistió en que el seminario como institución docente diocesana, es genuinamente tridentina; no así su espíritu, pues si se repasa atentamente el canon, se observará que en él hay elementos tomados del Evangelio, de las escuelas episcopales y catedralicias, de los concilios toledanos y luteranenses, de los colegios universitarios, etc.

En una palabra, con la institución del seminario se hace universal y obligatorio lo que antes se venía haciendo como mera iniciativa particular. (Vergara 1993, 50)

En definitiva, la idea del Concilio de Trento con respecto a la educación de los futuros sacerdotes consistía, sobre todo, en ampliar y guiar la vocación sacerdotal. Así, en la Sesión XXIII Capítulo XVIII con el título de “Se da el método de erigir seminarios de clérigos, y educarlos en él”, queda determinado que:

[...] establece el Santo Concilio que todas las catedrales metropolitanas e iglesias mayores que estos tengan obligación de mantener, y educar religiosamente, e instruir en la disciplina eclesiástica, según las facultades y extensión de la diócesis, cierto número de jóvenes de la misma ciudad y diócesis, o a no haberlos en estas, de la misma provincia, en un colegio situado cerca de las mismas iglesias, o en otro lugar oportuno a elección del obispo. Los que se hayan de recibir en este colegio tengan por lo menos doce años, y sean de legítimo matrimonio; sepan completamente leer y escribir [...] Quiere también que se elijan con preferencia los hijos de los pobres, aunque no excluye los de los más ricos, siempre que estos se mantengan a sus propias expensas, y manifiesten deseo de servir a Dios y a la Iglesia (Biblioteca Electrónica Cristiana-BEC-VE).

En las sesiones referidas en la página anterior, los padres conciliares se preocuparon de reglamentar cuidadosamente cuáles debían ser los lineamientos para la instrucción y educación de los futuros sacerdotes, pues no se debe olvidar que las críticas más agudas que hizo Lutero a la Iglesia Católica apuntaban hacia la nula vocación que tenía un gran número de sacerdotes. Con las nuevas disposiciones se pretendía poner fin a los viejos vicios, que tantos contratiempos le habían ocasionado a la élite clerical, como lo demuestra el siguiente párrafo:

Y para que con más comodidad se instruyan en la disciplina eclesiástica, recibirán inmediatamente la tonsura, usarán siempre de hábito clerical; aprenderán gramáticas, canto, cómputo eclesiástico, homilias de los santos, y las fórmulas de administrar los Sacramentos, en especial lo que conduce a oír la confesiones, y las de los demás ritos y ceremonias (Biblioteca Electrónica Cristiana-BEC-VE).

Por lo tanto, el encargado de erigir los colegios y seminarios recayó en la autoridad del obispo. A él se le encomendaba la fundación y conservación del seminario. Además, se le atribuía el nombrar a las personas que debían administrar los colegios y nombrar a los maestros acreditados para enseñar en las facultades. Dentro de sus responsabilidades, estaba la de obligar a los prelados de las catedrales y de las iglesias mayores en la fundación de seminarios; si el obispo no lo hacía, las disposiciones del concilio imponían al arzobispo corregir la actitud de aquél y si esto no bastaba se recurría a los superiores del sínodo provincial.

Nueva España y la fundación del seminario tridentino en la ciudad de Puebla de los Ángeles

Los desafíos y cuestionamientos de la Reforma Protestante, dieron pie a nuevos aires de renovación que se estaban presentando en el seno de la Iglesia Católica y que se hicieron visibles con el Concilio de Trento para reorganizar las nuevas prácticas de la liturgia y las devociones, con el fin de recobrar la disciplina de jerarquía eclesiástica. A partir de ese espíritu renovado, la Iglesia novohispana también entró en una etapa de reconversión. Así en 1555, se dio el Primer Concilio Provincial Mexicano, convocado por el arzobispo de México Alonso de Montúfar, con el objetivo de mantener una conciencia renovada del ministerio eclesiástico y sobre todo tener la conducción de los misioneros en la enseñanza del evangelio a los indígenas. El interés de este concilio era determinar los cambios que permitieran reencauzar la vida cristiana de una sociedad que se transformaba a pasos agigantados.

Como ha señalado tanto Leticia Pérez Puente, Enrique González González y Rodolfo Aguirre Salvador, en este primer concilio provisional no se trató de llevar a la práctica lo del Concilio de Trento, pues en ese momento aún se seguían discutiendo las futuras directrices del mismo, cuyos decretos se prolongaron en 1563 (2015, 9). Para la importancia del tema que se aborda, la disposición en torno al obispo así como la autoridad que se le confiere, es importante que se entienda el posicionamiento de Juan de Palafox y Mendoza, como se evidencia en el siguiente párrafo:

Los conciliares, al reivindicar las facultades privativas de los obispos, consideraron insostenibles algunas de las ejercidas hasta entonces por los religiosos. De hecho se les impusieron claras limitaciones, como lo señalado de que los frailes ya no dictaminarían ningún caso de matrimonio de indios, sino debían remitirlos todos a los provisores y vicarios. Tampoco se les confiarían las nuevas doctrinas, que en adelante se adjudicarían en exclusiva a sacerdotes seculares. En las reuniones conciliares se insistió a cada paso en que las órdenes dejarían a los seculares la batuta de la evangelización (Pérez, González, Aguirre 2015a, 18).

El primer Concilio Provisional Mexicano puso las bases para que el clero secular tomara las riendas de la cristianización de la sociedad, pero es a partir del segundo Concilio Provisional Mexicano celebrado diez años después del primero en 1565, que se pone énfasis en homogenizar la doctrina cristiana, para lo cual se juró obedecer los acuerdos del Concilio de Trento; dentro de estos acuerdos, estaba el de formar mejores sacerdotes, con vocación y celo de su profesión. Destaca Leticia Pérez Puente, que en el segundo Concilio Provisional Mexicano, la asamblea determinó que los nuevos clérigos aprendieran las lenguas indígenas, esto en el capítulo diecinueve, en el anterior se les ordenaba tener biblias y algún libro sacramental (2015, 42). La lógica de las resoluciones que se tomaron en los concilios provinciales para someter a las órdenes religiosas al poder de la iglesia episcopal, iba en relación con las transformaciones de la misma sociedad novohispana; por un lado, el declive de la población indígena y por otra, el crecimiento de las ciudades españolas, además del constante aumento de la población criolla. Posteriormente a los concilios, Felipe II en 1574 emite la Real Cédula de Patronato, donde ordena las legislaciones para reorganizar la Iglesia en las Indias. Al respecto, Francisco Morales y Óscar Mazin exponen lo siguiente:

Las órdenes religiosas fueron las instituciones eclesiásticas más afectadas por esta Cédula. Estrictamente hablando, ninguno de los documentos pontificios sobre el patronato real consideraba la intervención del rey, el régimen y organización de estos institutos religiosos. Sin embargo, a partir de la Cédula de 1574, tanto los superiores como los doctrineros, a quienes en la Cédula se les llama y equipara a los “curas”, necesitaban la aprobación real para ejercer su oficio. Más aún, los frailes “curas” quedaban bajo la supervisión de los obispos en lo que se refería al cuidado pastoral de los indígenas. (2002, 139-140)

El segundo Concilio Provisional Mexicano recupera mucho del primero en acotar el poder de las órdenes regulares, ya que la idea de este era fortalecer a los sacerdotes seculares a través de la administración de parroquias, y sobre todo, meter en cintura a los gestionados por franciscanos, agustinos y dominicos, además de disponer los recursos que generaban en sus rentas y diezmos; con estas acciones se beneficiaba al obispo, por eso era importante secularizar las doctrinas. Obviamente los religiosos de las órdenes se rebelaron ante estas medidas e hicieron llegar su protesta hasta la misma autoridad del rey. Leticia Pérez Puente, Enrique González y Rodolfo Aguirre en este aspecto, destacan lo siguiente:

A lo largo de sus capítulos, el Concilio de Trento reafirmó la primada y la jurisdicción de la jerarquía eclesiástica, dotó a los prelados de múltiples instrumentos jurídicos para el control de la diócesis, incluidos los frailes, y en ese sentido, dispuso la organización del servicio parroquial en torno al clero secular [...] En el caso de las Indias, cada reforma eclesiástica debía ser negociada con el poder real [...] El fortalecimiento de la jerarquía secular y de su proyecto de iglesia que apoyará el Concilio general implicaba una transformación de la vida social y política novohispana, por lo que la aplicación de los decretos tridentinos debía ser sancionada por la corona (Pérez, González, Aguirre 2015b, 26).

Más allá de reconsiderar que las órdenes religiosas aceptarían estas disposiciones dócilmente, ocurrió lo contrario, las protestas fueron vigorosas al negarse a cumplir con tales ordenanzas, por lo que pronto dirigieron numerosas cartas al Consejo de Indias donde señalan al rey que los curas seculares presentaban limitaciones para enseñar la doctrina a los indígenas. Así, la secularización de las parroquias fue lenta, llevándose los dos siglos restantes para lograrlo. Muy pocos obispos lograron el objetivo de someter en lo inmediato a los religiosos; uno de ellos fue Juan de Palafox y Mendoza.

Si bien es cierto que los concilios provinciales se preocupaban por establecer el dominio de los sacerdotes seculares para encabezar las parroquias del obispado, el problema radicaba en la preparación de esos futuros clérigos, ya que en el pasado quienes estaban al frente de los colegios eran los religiosos de las órdenes.

Incluso, cuando se fundó la Universidad de México en 1550, quienes integraban las principales cátedras eran frailes. Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre señalan que desde 1553, Fray Pedro de la Peña, provincial de la orden de Santo Domingo, dominaba la cátedra de Teología, de la cual fue removido por el arzobispo Montúfar para poner al deán de la cátedra de México, esto en 1562 (2006, 35).

La disputa entre los frailes y el clero secular fueron constantes en las últimas décadas del siglo XVI. A pesar de las diversas ordenanzas que se establecieron en contra de las órdenes, éstas aún contaban con mucha fuerza dentro de la Nueva España y por supuesto en la sede papal en Roma. Ante este escenario, en 1584, el arzobispo de México Pedro Moya de Contreras, convocó al tercer Concilio Provincial Mexicano. En esta nueva asamblea se ratificó seguir los lineamientos del Concilio de Trento, además de los acuerdos tomados en los anteriores concilios provinciales. De este modo, se reafirmaba que las órdenes religiosas se supeditaban a la administración episcopal, así como para predicar tenían que presentar el examen de oposición y ser examinado por el ordinario. En cuanto a las medidas para preparar a los futuros sacerdotes, tanto María del Pilar López Cano, Elisa García Berumaen y Marcela Rocío García Hernández apuntan lo siguiente:

En cuanto a la formación del clero, en aras a elevar su preparación, se establecen algunos principios para acceder al orden clerical y se insiste, sobre todo, en la formación de los presbíteros, a los que se les exige el examen, aprobación y licencia del ordinario, tanto para la celebración de la eucaristía y penitencia como para la predicación del evangelio. También se insta a la fundación de seminarios, y, como medida provisional, hasta la fundación de éstos, el establecimiento de cátedras de ciencia moral y la obligación de asistir a ella todos los clérigos domiciliados en la diócesis, que no hayan obtenido grado de teología o en cánones [...] (López, García, García Hernández 2015, 8).

Con las disposiciones arriba señaladas por el Concilio de Trento, y ratificadas a su vez en los concilios provinciales, se iniciaron las fundaciones de los seminarios y colegios para la formación de los futuros sacerdotes de la Nueva España. El proceso fue lento, pero se movilizó por la llegada de la Compañía de Jesús, puesto que estos religiosos fundaron diversos colegios y seminarios en distintas ciudades del virreinato, donde muchos de ellos se dedicaron a los ministerios sacerdotales; el problema de las fundaciones de los jesuitas, fue que provocó que muchas rentas y diezmos fueran a sus arcas, esto gracias al aprecio que mucha población de origen español e indígenas ya convertidos sentían por ellos. Esto a la larga retrasó aún más el establecimiento de seminarios en las sedes episcopales, salvo el caso de ciudades como Guadalajara, Oaxaca y Puebla, pues en el resto del territorio fue un paso lento.

En el caso de la fundación del seminario y los colegios tridentinos que se fundaron en la Puebla de los Ángeles, fue un curso muy complejo, dado que el obispo Juan de Palafox y Mendoza, quien impulsó las ideas del Concilio de Trento y desarrolló su aplicación en el obispado, estaba enfrentado con los franciscanos, además de tener un pleito abierto en contra de la Compañía de Jesús en Puebla. Como se observará a continuación, a pesar de estas querellas, el impulso a estos centros de formación sacerdotal fue importante, pues rivalizó mucho con los centros educativos de los jesuitas. Ciertamente, hay que señalar que en la diócesis de Michoacán ya se había establecido el colegio de San Nicolás para la formación de futuros preladados, pero esto se dio mucho antes de las reuniones y de lo acordado por el Concilio de Trento, por lo que propiamente no se puede catalogar como un colegio formado a partir del pacto conciliar. No obstante, sí aprovechó su infraestructura para llevar a cabo las disposiciones del Concilio.

Es entendible lo tardío que fue el desarrollo para impulsar lo que establecía el Concilio de Trento en la Nueva España, ya que el impulso religioso que se dio durante las primeras etapas de la Conquista fue diseñado por las órdenes religiosas de la España medieval; religiosos como los franciscanos, agustinos y dominicos dominaban la escena, donde sus ideas principales fueron las de enseñar e imponer el evangelio en los diversos grupos indígenas, es decir, sus acciones estaban encaminadas a destruir las antiguas creencias de estos pueblos, por la vía pacífica o mediante la violencia. Para cristianizarlos, al disminuir la población de los grupos vencidos, la resistencia al cristianismo cedió poco a poco, y como atinadamente ha señalado Po-Chia-Hsia, los diferentes miembros de la Iglesia novohispana dejaron la evangelización para dar prioridad a la cobertura de las necesidades de una población colonial en continua expansión (Hsia 2010, 222).

A pesar de que el Concilio de Trento señalaba como una obligación la creación de seminarios para la formación de sacerdotes, en la Nueva España esto no se vio reflejado inmediatamente. Ante la apatía de las autoridades eclesiásticas fue necesaria la intervención de Felipe II, quien en el año de 1592 encomendó a los

virreyes y gobernadores la creación de los colegios seminarios en todas las Indias. Conforme a las disposiciones, el primer colegio que se fundó en la diócesis Puebla-Tlaxcala estuvo a cargo del clérigo beneficiario de Acatlán, Juan de Larios, quien fue el primero en establecer los parámetros de la fundación del primer colegio tridentino, tal y como lo demuestran los párrafos del siguiente documento encontrado en los archivos de la Biblioteca Palafoxiana:

[...] sepan cuantos esta carta vinieren como yo Juan Larios clérigo presbítero Beneficiado del Partido de Acatlan y Piastla... Digo que por cuanto de muchos días a esta parte tengo deceso, y voluntad debolver y restituir a Dios Nuestro Señor la mayor parte de los bienes temporales y Haciendas que ha sido servido de darme haciendo con ellos alguna obra pia a gloria y honra suya de que resulta servicio a su Santa Iglesia aumento el culto Divino y utilidad y provecho a lo fieles christianos mis proximos y considerando que de la fundación de los colegios que el Santo Universal Concilio de Trento llama seminarios que con tanto cuidado manda fundar [...] por esta carta otorgo y conozco que en aquella via y forma que aya lugar de derecho Ynstituyo, fundo y voto un colegio Eclesiastico Seminario en esta ciudad de los Angeles para el servicio de dicha Catedral...¹

La preocupación de las altas autoridades españolas por conformar un buen cuerpo de sacerdotes preparados en el terreno espiritual e intelectual que desarrollaran su labor convincentemente, fue la misma preocupación del presbítero Juan Larios², el cual tomó la iniciativa de fundar del primer colegio, ya que en la misma escritura de donación él destacaba que en las provincias de la Nueva España existía una enorme falta de clérigos bien preparados. Otro punto que se remarca es que hasta ese momento no se habían fundado seminarios como lo mandaba el Concilio, por los que estos motivos fueron los que lo movieron a otorgar dichos beneficios, y para que esto se llevara a cabo enfatizaba los lineamientos que se debían seguir en la conformación del colegio:

Primeramente, quiero y ordeno que el dicho colegio tenga por advocación y se llame el Colegio de San Juan Apóstol y Evangelista mi abogado particular y esta sea su advocación y nombre perpetuamente y para siempre jamas. Ytem. que el dicho Colegio se haya de fundar funde y edifique en dos solares que la dicha Sta. Iglesia Catedral y fabrica de ella tiene en la Calle Serrada de San Agustín [...] Ytem [...] por todos los días de mi vida he de ser patron y administrador del dicho Colegio y de sus bienes y como tal he de nombrar, recibir y admitir el Rector Visrector y colegiales del dicho Colegio y para después de mis días nombrar y señalar por patrón y administrador del dicho colegio segun, y como lo tengo de ser del dicho Don Diego Romano Obispo de este dichoso obispado y después de sus días suceda en el dicho patronazgo y administración los obispos que le sucedieron en este dicho obispado...³

Los primeros pasos de la fundación habían sido dados en el año de 1595 y a partir de 1596 los inicios de la construcción del citado colegio. Pero no se tiene conocimiento de la fecha de inauguración del edificio y las cátedras porque se carece de documentación, aunque Ernesto de la Torre Villar señala que Pedro Gutiérrez de Pisa y el canónigo Íñigo Carrillo Altamirano fueron quienes redactaron las constituciones del nuevo plantel, inspirándose en las del Real Colegio de Granada. Estas constituciones, señala el historiador, empezaron a regir a partir el año 1604 (De la Torre 2007, 23).

Es necesario detenerse un poco en el proceso histórico de la conformación del Colegio de San Juan para destacar las condiciones sociales de la llegada de Juan de Palafox y Mendoza, futuro renovador de este colegio.

1. Copia de la Carta de fundación y dotación hecha por el clérigo Juan de Larios del Colegio de San Juan, Traslado de los autos de fundación y dotación del Colegio de San Juan. Colección de Manuscritos de la Biblioteca Palafoxiana, volumen R-474, folio 104-115.

2. Sobre Juan Larios no hay datos que nos permitan dar cuenta de la fecha de su nacimiento. Según Ernesto de la Torre Villar, probablemente nació en Atlixco, de joven fue a estudiar a la Real y Pontificia Universidad de México. Se ordenó sacerdote, siendo beneficiado de Acatlán en 1578 hasta un año antes de su muerte. Su deceso ocurrió al parecer en el año de 1591. Tomado de Ernesto de la Torre Villar. *El Colegio de San Juan*. UDLAP, Centro de Formación de la Cultura Poblana. 2007, pp. 19-21.

3. Copia de la Carta de Fundación y Donación hecha por Juan Larios.

Este religioso y hombre de Estado fue enviado a la Nueva España por Felipe IV, por consejo de Gaspar de Guzmán Conde-Duque de Olivares como visitador general a estos territorios; para lo cual embarcó en 1640 junto al recién nombrado virrey Diego López Cabrera y Bobadilla. Con el cargo de visitador general depuso en 1642 al mismo virrey que lo había acompañado en el mismo viaje, por órdenes del monarca. Es así como el mismo Felipe IV lo nombró virrey interino y arzobispo de México. Su interinato no duró mucho, ya que en marzo de 1643 dejó el cargo de virrey para que lo ocupase el conde de Salvatierra García Sarmiento de Sotomayor. Aunque fue breve el gobierno de Palafox como virrey, este se caracterizó por apoyar a los criollos y beneficiar al clero secular por encima de las órdenes religiosas.

Tras su paso en el cargo de virrey, Palafox y Mendoza se convirtió en obispo de Puebla-Tlaxcala de 1640 a 1655. Su obispado estuvo marcado por varios cambios significativos como el enfrentamiento con las órdenes religiosas –sobre todo con los franciscanos–, la reorganización de las parroquias, el enfrentamiento contra los jesuitas, la formación de los seminarios y colegios tridentinos y la construcción de la catedral de Puebla. Palafox tenía amplios poderes, pues su nombramiento para la diócesis fue otorgado por Felipe IV y avalado por el Consejo de Indias, de ahí su postura de enfrentar a las órdenes mendicantes. Según Palafox, la retención de control de las parroquias por los mendicantes era una afrenta al orden divino de la Iglesia y una violación a los cánones del Concilio de Trento (Brading 2015, 262).

Palafox aplicó lo que se estipulaba en las ordenanzas respecto al pago de diezmos a las órdenes sobre sus posesiones, además de la ley sobre la prohibición de predicar sin contar con la licencia del obispo; todo esto también lo aplicó a los jesuitas. Sobre este punto, David Brading apunta, “En este caso, los jesuitas se negaron a atender las demandas del vicario general, declarando que la Santa Sede había concedido a la Compañía de Jesús un privilegio mundial para ejercer su ministerio sin necesidad de autorización episcopal” (2015, 271). El pleito con los jesuitas desgastó la figura del obispo y prácticamente obligó su salida de la Nueva España. Se enfrentó a un enemigo sumamente poderoso, pues la renovación católica no se puede entender sin la presencia de estos religiosos, ya que ellos fueron la respuesta al desafío protestante gracias a la nueva predicación por medio de la educación. Por lo mismo, son elocuentes las palabras de Michel de Certeau al describirlos: “En medio siglo, los jesuitas duplicaron sus miembros [...] multiplicaron sus fundaciones, diversificaron sus ocupaciones, extendieron sus influencias y acrecentaron sus bienes. Se les respeta y se les teme, se les admira y se les critica” (2004, 286-287).

El enfrentamiento entre Palafox y los jesuitas reflejó dos visiones del poder, una apegada al poder regio delimitado por la monarquía, y la otra ceñida a las decisiones papales. Hay que agregar, que Palafox no sólo disputó sus beneficios relacionados a los diezmos y posesiones del obispado de Puebla. También confrontó lo que la Compañía tenía bien definida dentro de sus virtudes, que fue la educación. La creación del seminario tridentino por parte de Palafox formaba parte de esa contienda. Como apunta Jonathan Irving Israel, los jesuitas habían monopolizado la educación superior en Puebla y la Nueva España, “la educación era una de las llaves de su influencia y poder, pues los clérigos, abogados y nobles más insignes habían sido educados por ellos” (2000, 169). En este terreno, Palafox compitió bien e hizo del seminario un centro formativo de sacerdotes, que influyó en demasía a la Nueva España.

Con el obispo Juan de Palafox y Mendoza, el clero secular tomó la estafeta en la preparación de los futuros sacerdotes; las órdenes religiosas, principalmente la de los jesuitas, debían estar insertas en la vida conventual y dejar la labor pastoral a los párrocos seculares, por lo que en 1644 inició la reestructuración del Colegio de San Juan, a través de nuevas constituciones que le permitieron actuar como ejemplo para las demás diócesis. La primera ordenanza trata sobre la ratificación del nombre el Colegio: “La invocación de este colegio quiso dicho nuestro Beneficiado, que fuera de San Juan Evangelista, a quien condignamente escogió como patrón, para la buena educación de la Yglesia; conque también recomendo a los colegiales la devoción de la virgen...”⁴

Es necesario prestar mayor atención a esto, en el sentido de que Palafox y Mendoza pretendía llevar a cabo las reformas promovidas por el concilio, para conformar una nueva clase sacerdotal, pero al mismo tiempo

4. Libro donde se asientan algunos puntos de reformación, decretos y diligencias para este fin, mandado para formar por el Illmo. y Rmo. Sr. Don Juan de Palafox y Mendoza Obispo de la Puebla de los Angeles del Consejo de su Magestad y el Real de Yndias Visitador General de esta Nueva España mi señor año de 1649. Colección de Manuscritos de la Biblioteca Palafoxiana, volumen R-525, f. 66.r.

quería restarles el poder político y económico a las órdenes religiosas instaladas en la Nueva España. Como lo puntualiza Cayetana Álvarez de Toledo, Palafox era un religioso y al mismo tiempo era un hombre de Estado aliado a los criollos, en virtud de abrir las comunidades cerradas, incrustadas tanto en el poder político como en las órdenes religiosas (2011, 119).

En lo que respecta a la conformación del Colegio de San Juan, el segundo punto marcó las directrices para el ingreso y permanencia de los colegiales, así como el número de los alumnos elegidos, pues hay que considerar que el funcionamiento del colegio se hizo de forma modesta, mientras que con Palafox y Mendoza se contaba con todo el poder que el rey le otorgaba, por lo que el Colegio de San Juan se pudo abastecer con una cantidad mayor de alumnos que pudieron ser becados. Así, las siguientes ordenanzas tratan sobre las disposiciones del alumnado:

Mandamos, que fuera del Rector (de cuyo oficio se hablará en su lugar) no aya en nuestro colegio de San Juan más colegiales que veinte y cuatro ni menos que doze... No sean elegidos por colegiales, los que tuvieren menos de diez y siete años, ni más de veinte y quatro... Ordenamos, que en caso de igualdad, prefiera el sugeto mas pobre, al que fuere menos; el mas virtuoso, al mas letrado, y el mas principal, o descendiente de conquistadores, al que no lo fuere, siendo pobres entre ambos...⁵

Dentro de estas disposiciones se encontraba la negativa de admisión al colegio para aquellos cuyos padres tuvieran problemas con la justicia o fueran descendientes de moriscos y judíos conversos. También se les prohibía la incorporación a aquellos que hubiesen nacido en el extranjero, en lugares como Francia, Alemania, Portugal y la zona flamenca; es decir, el proceso de admisión comprendía necesariamente probar la llamada “limpieza de sangre”, para lo cual se contaba con un expediente. Si bien era importante la admisión de los alumnos, también lo era su vestimenta, por lo que en la tercera ordenanza se dieron disposiciones sobre este aspecto: “Los colegiales han de ser vestidos con una ropa parda, y veca azul, cuello blanco y limpio, mangas negras, de cosa que no sea seda”.⁶

Cabe destacar, que en los primeros puntos se ratifica el nombre que debe llevar el Colegio y los aspectos concernientes al número de estudiantes que debería tener. De igual modo, se especifica todo lo referente a la admisión y cualidades que debía tener el colegial que fuera admitido. Posteriormente, Juan de Palafox y Mendoza se dio a la tarea de señalar la forma en que se debía elegir la autoridad máxima del colegio, el rector, así como sus cualidades y obligaciones. Para esto, el obispo dejó anotado lo siguiente:

Primeramente ordenamos, que al que hubiese de ser nombrado por Rector de este Colegio, por nosotros, o por nuestros sucesores, a quien pertenece, sea sacerdote de virtud conocida, y de buena edad ni tan anciano, que sea inútil para exercer con todo cuidado su oficio; ni tan mozo, que se aventure a sus pocos años el gobierno; y que assi juntamente con esto, sea letrado, en las facultades de Theologia, ó canones, ó bien instruido en las cosas Eclesiasticas, debe ser preferido a otros. Y el rector sirva oficio de Mayordomo, pues basta una persona para entreambos cuidados, y de ninguna manera ser persona seglar...⁷

Estas disposiciones establecidas por Palafox y Mendoza fueron vitales para la consolidación del Colegio de San Juan, además de que este modelo impulsó nuevos proyectos educativos. Evidentemente, la refundación de este seminario fue importante porque ayudó a que muchos jóvenes tuvieran una formación sacerdotal. Sin embargo, esto no fue suficiente para cubrir la demanda de prelados aptos para ejercer su profesión, pues como ya se ha destacado, muy poco caso se hizo a las disposiciones del Concilio de Trento; ante esta apatía, nuevamente, Juan de Palafox dio su anuencia para la creación de un nuevo colegio que, junto con el de San Juan, pudiera compartir la responsabilidad en la formación de jóvenes y abarcar así un amplio sector de la sociedad angelopolitana. De esta forma, al usar la facultad que le confería el mismo Concilio y el poder depositado en él por el rey, emitió la ordenanza siguiente, que permitió la edificación del Colegio de San Pedro:

5. *Ibid.*, f. 27v.

6. *Ibid.*, f. 28v.

7. *Ibid.*, f. 33v.

Por el presente erezimos y formamos y establecemos en esta ciudad de Puebla de los Angeles un colegio y seminario de los que ordena y manda el Sancto Concilio juzgando por aora que este solo sea bastante para todo este dicho obispado debajo de la Inbocacion del gloriosso Principe de los Apostoles San Pedro; y para ello señalamos las cassas que están sitas junto a la dicha Santa Iglesia Cathedral entre nuestro Palacio Episcopal y el Colegio de San Juan para que en la forma que abajo ya declarado se crien y vaian criando el numero de colegiales que heste a sustentar dice mill pesos de Renta en cada un año que es la cantidad que ha parecido que comodamente puede tolerar las ventas eclessiasticas y comunidades deste dicho obispado sobre que el Santo Concilio mande se haga el repartimiento como con efecto se echo para sustentar treinta colegiales mas o menos...⁸

En esta ordenanza también se manifiestan las condiciones que deben tener los alumnos elegidos; dentro de las cuales se destaca la legitimidad de sangre, y sobre todo, la demostración de pobreza, aunque no se excluye a quienes tengan recursos y puedan pagar su manutención. Es notoria la preferencia por aquellos que hablaran alguna lengua indígena, como el otomí, totonaco, mixteco o tlapaneca. De igual manera, la edad de admisión era de entre los once a doce años, y se extendía a los diecisiete años. Así, una vez terminados los estudios en el Colegio de San Pedro y con la edad suficiente, los colegiales pasarían al Colegio de San Juan:

Deven de asistir y assistan a la Iglesia solamente los dias festivos en que no tienen licion (sic) acudiendo a sus estudios todos los demas dias y a los otros ejercicios que les seran señalados ocupandose en ellos y en la música y canto eclesiastico los unos y los otros desde los doce hasta los diezissiete o diez y ocho años que ayan aprendido por lo menos la gramatica Retorica y canto llano y passen entonces al dicho Colegio de San Juan que esta al lado donde assisten los acolitos y alli sirven los colegiales de la situación del de San Pedro en este ministerio todos los dias festivos y los demas acuden al estudio de la facultad mayor conforme la inclinación que cada uno tuviere precediendo nuestro exsamen y aprobación o el de la persona a quien lo cometieramos aprendiendo asimismo el computo eclesiástico de los tiempos y exercitandose en las ceremonias canto teología moral y todo lo demas que se contiene en nuestras constituciones dadas para el Colegio de San Juan y con el mismo manto y veca de que han usado en el dicho colegio.⁹

Con la refundación del Colegio de San Juan y la fundación del Colegio de San Pedro, prácticamente se sellaba el problema que representaba la falta de sacerdotes bien acreditados en la diócesis, además de cumplir con lo estipulado por el Concilio de Trento, donde se señalaba como obligación que el obispo fuese el promotor de la fundación de los colegios seminarios. En efecto, esto significó para Palafox y Mendoza restarle a la Compañía de Jesús autoridad en la formación de futuros preladados. Es necesario hacer hincapié en que los jesuitas eran especialistas en Teología Moral, fundamento básico para que el sacerdote pudiera guiar a los feligreses a través de la predicación y la confesión. Con esta especialidad, los jesuitas eran a quienes se recurría para la instrucción de clérigos. Pero a diferencia de las demás autoridades eclesiásticas, para Palafox y Mendoza los jesuitas no cumplían con lo establecido por el concilio, como se pone de relieve en la siguiente carta:

Dijo (Palafox y Mendoza) que por quanto habiendo allado en este dicho obispado y de falta en la educación de la juventud y direccion de sus costumbres en especial los puestos eclesiasticos y en quanto combiene obrar y promover santa y buena disciplina, que su Ilustrissima ha conocido que no hay seminario alguno en todo lo dispuesto en forma que lo ordena el Santo Concilio de Trento... que los colegios que ay de los padres de la Compañía de Jesús no suplen lo que mande dicho Santo Concilio por estarse pagando en ellos y no tener muchos pobres comodidad para poderlo hacer...¹⁰

8. La fundación original de estos Reales Colegios y Cedula de aprovacion Sr. Don Phelipe Quarto. Colección de Manuscritos de la Biblioteca Palafoxiana, volumen 425, f. 9v.

9. *Ibid.*, f. 10v.

10. *Ibid.*, f. 9r.

Con la iniciativa de erigir el Colegio de San Pedro, Palafox y Mendoza también destacó la necesidad de fomentar un nuevo colegio que debería llevar el nombre de San Pablo, donde estudiarían los colegiales más avanzados y que contaran con veinticuatro años de edad. Al igual que los colegios de San Juan y San Pedro, los recursos se administraron de acuerdo con lo establecido por el obispo de cada época. Así, tras la declaratoria de la fundación de los colegios por Juan de Palafox y Mendoza, éstos fueron formalmente oficializados por el rey con cédulas en 1647 y se confirmaron con cédulas reales en 1649.

En el mismo orden de ideas, en los colegios de San Juan y San Pedro se daban oficialmente las cátedras de Gramática, tres de Artes y cuatro de Teología Moral y Escolástica. Estas cátedras eran dictadas, es decir, el catedrático a través de la *lectio* o explicación de un texto, realizaba primero un comentario redactado por él mismo; luego ese comentario era expuesto oralmente hacia los alumnos, y finalmente éstos tomaban notas de lo que se les exponía. Este método pedagógico, de acuerdo con Águeda Rodríguez Cruz, fue innovado en Salamanca, no sin ciertas restricciones:

El dictado en las aulas, o costumbre de anotar las explicaciones del profesor, fue una de las innovaciones didácticas del maestro Francisco de Vitoria en Salamanca. Fue muy combatida tanto por la legislación universitaria como por la corona. Pero a pesar de todas las prohibiciones y amenazas, la práctica del dictado se fue extendiendo hasta convertirse en una verdadera institución exigida por los estudiantes (Rodríguez 1993, 227).

Es por eso que en muchas disposiciones de los colegios tridentinos y en general de los existentes en el mundo novohispano, se designaba *lectura* de cátedra a la materia que el profesor enseñaría. Con los sucesores de Palafox y Mendoza en el obispado Puebla-Tlaxcala no se dieron grandes cambios en la administración de los colegios. No es sino con la llegada del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz a la diócesis en 1765 que se les da un cambio importante. Primeramente, el Colegio de San Pablo que era, de acuerdo con Palafox y Mendoza, el “collexio de pasantes”, quedó separado de los de San Juan y San Pedro, con el fin de que los alumnos se especializaran en Teología Moral. Sólo eran susceptibles de impartir las cátedras mayores aquellos que fueran alumnos del Colegio de San Pedro, y no podían ser más de ocho elementos.

Esta fue una decisión muy importante, aunque lo que le dio realmente notoriedad al colegio fue el haber solicitado al rey que los estudiantes del Seminario Tridentino se pudieran graduar con suficiencia en las facultades de Artes y de Teología, títulos que solamente expedía la Real Universidad de México. La petición del obispo fue aceptada por el rey, pero lo que hay que destacar es que la resolución fue favorable por encima de las peticiones del Convento de Santo Domingo de la Habana y del de San Francisco de Caracas, que habían hecho una solicitud similar. De esta forma, el decreto se dio en octubre de 1692:

[...] por la presente ordeno y mando que a los colegiales actuales de Manto y veca de los Seminarios de la ciudad de la Puebla que aora esten y estubieren asistiendo en adelante a la Yglesia Cathedral de ella cursando en dichos Colegios Reales de San Pedro y San Juan [...] se les pasen los cursos en la Real Universidad de México para que se puedan graduar por ella en las facultades de Artes y Teología, y que los demas estudiantes que no sean colegiales solo ganen en dicha Universidad de México cursos en la facultad de artes cursando en dichos colegios seminarios, y que con ellos les puedan graduar en dicha facultad entendiendose que esto no sea de entender ni entienda a la facultad de Teología porque para graduarse en ella los estudiantes han de cursar en la Real Universidad de México, y en esta conformidad ordeno y mando el Rector y Claustro de dicha Universidad, observe y execute lo referido de aquí adelante sin hacer en ello ynovación alguna...¹¹

Sin duda, lo anterior representó un gran logro para Manuel Fernández de Santa Cruz, ya que a partir de entonces los colegiales podían graduarse en Artes y Teología y revalidar sus estudios en la Universidad de México. Es necesario recordar que al inicio de los seminarios los principales maestros con los que contaban los colegios eran de la orden de la Compañía de Jesús, hasta que se suscitaron las desavenencias entre Palafox y Mendoza y la orden; por esta causa los maestros fueron obligados a dejar las cátedras.

11. Cédula Real donde se ordena al rector de la Universidad de México que los colegiales de los Colegios de Puebla se puedan graduar en la Universidad. Libro R-425, fol. 12, 2r.

Así, a partir del Decreto Real de 1682, se permitió que los estudiantes se pudieran graduar en Artes y Teología, situación que se mantuvo hasta bien entrado el siglo XVIII. Pero a partir de la llegada del nuevo obispo a la diócesis, Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu, se erigieron dos cátedras más para los colegios: la de Cánones y la de Leyes. La cátedra de Cánones ya se había solicitado en la petición que hizo Palafox y Mendoza al rey en 1647, pero nunca se pudo fundar por falta de recursos económicos.

El obispo Álvarez de Abreu nuevamente revivió este proyecto y no sólo eso, sino que solicitó al rey que además de que las dos cátedras fueran creadas, los estudiantes pudieran graduarse por estas disciplinas en la Universidad de México. Esta última idea fue rechazada tajantemente por el rector de la Universidad. Ante esta situación, Álvarez de Abreu mandó una nueva carta al rey, señalándole que era necesaria la fundación y el reconocimiento por parte de la Universidad de estas cátedras. Finalmente el rey accedió, dejándolo de manifiesto en la siguiente cédula:

[...] por la presente mi Real Cedula doy y concedo licencia a los expresados Colegios, Seminarios de San Juan y San Pedro de la ciudad de la Puebla de los Angeles, para que se erijan y establezcan en ellos las enunciadas cátedras de canones y leyes; y es mi voluntad que en estas facultades se graduen por la Universidad de Mexico de grados menores y mayores, los estudiantes que la cursaran [...] y ruego y encargo al muy Reverendo Arzobispo, Obispo actual de la Iglesia Cathedral de la Puebla de los Angeles, á los reverendos Obispos sus sucesores, y el Cabildo eclesiastico de la propia Iglesia, y prevengo tambien al rector y Claustro de la Real Universidad de Mexico, que cada uno en la parte que respectivamente le perteneciere, guarde, cumpla y execute, y haga guardar, cumplir y ejecutar esta mi Real determinación [...] y que en su execucion y cumplimiento no ponga, ni consienta poner, con pretexto, ni motivo alguno, duda, embarazo, ni impedimento sino que den y hagan.¹²

De esta manera, el obispo Álvarez Abreu consagró para los colegios las cátedras de Cánones y Leyes, y así impulsó en mayor medida el prestigio que ya tenían los colegios fuera de la capital del virreinato. No obstante, los nuevos tiempos propiciaron una reforma en los métodos pedagógicos, que terminaron por modificar la enseñanza de las cátedras en los colegios. El impulsor de estos cambios fue el renombrado obispo Francisco Fabián y Fuero.

Es pertinente señalar que con la conformación de los colegios, inicialmente una de las constantes preocupaciones fue la de dotar de libros a estos centros para cubrir las necesidades de los colegiales. Ante tal situación, el obispo Juan de Palafox y Mendoza donó aproximadamente la cantidad de cinco mil libros, pertenecientes al obispado. Dentro de las temáticas de los libros, estaban los establecidos por el Concilio de Trento. Así se podía consultar la Biblia *Vulgata latina*, *Breviario Romano*, *Misal Romano*, *Manual de la Doctrina Cristiana*, *Manual de Párrocos*, *Tratados de Teología Moral*, *Teología Dogmática*, *Teología Eclesiástica*, *Sermones*, *Catecismos*, cartillas para leer y escribir, entre muchos otros.

Consideraciones finales

La Reforma Protestante provocó la división y fragmentación de la Iglesia cristiana, pues las normas que le daban cohesión fueron duramente cuestionadas, por lo que tuvieron que pasar varias décadas antes de dar respuesta a las ideas de los reformistas. Por ello, el Concilio de Trento fue la alternativa para reorganizar el catolicismo, donde surgieron las normas para dar pauta a nuevas prácticas y devociones. Bajo esta idea de renovación, la Iglesia en la Nueva España también se reestructuró bajo los preceptos tridentinos; sin embargo, la cristianización en las Indias tenía su propia lógica. Así, la comunidad eclesíástica se reunió y estableció sus propios pactos mediante la celebración de concilios provinciales.

En estos concilios se determinó establecer una nueva lógica de cristianización, de acuerdo con los cambios que se estaban presentando en la Nueva España. Primero, había que acotar el trabajo de las órdenes religiosas y ponerlas bajo la dirección del obispado. Además, había que transformar el sacerdocio, cuestión que había sido duramente criticada por los reformistas, por lo que al tener un nuevo “cura de almas” se implicaba una mejor preparación y, por supuesto, dedicación, de ahí la necesidad de edificar seminarios para lograr este

12. Cédula Real en la que el rey concede licencia para la fundación y erección de cátedras de Leyes y Cánones... R-425, fol. 19, f. 10r.

objetivo. Precisamente, tanto el seminario y los colegios tridentinos que se conformaron en la sede del obispado en la Puebla de los Ángeles tenían este objetivo. Su promotor, Juan de Palafox y Mendoza tuvo que someter a las órdenes religiosas y enfrentar a la Compañía de Jesús, por lo que su proyecto formativo rivalizó con los seminarios y colegios jesuitas; sin embargo, logró consolidarlos. El Colegio de San Juan, el de San Pedro y el de San Pablo fueron una alternativa para consolidar el poder de los sacerdotes laicos.

Fondos documentales. Archivo de la Biblioteca Palafoxiana, Puebla.

- Carta de donación que hizo al Colegio el Ve. Sor. Dn. Juan de Larios... f.5r.
- Cédula Real donde se ordena al rector de la Universidad de México que los colegiales de los Colegios de Puebla se puedan graduar en la Universidad. Libro R-425, fol. 12, 2r.
- Cédula Real en la que el rey concede licencia para la fundación y erección de cátedras de Leyes y Cánones... R425, fol. 19, f.10.r.
- Copia de la Carta de fundación y dotación hecha por el clérigo Juan de Larios del Colegio de San Juan, Traslado de los autos de fundación y dotación del Colegio de San Juan. Colección de Manuscritos de la Biblioteca Palafoxiana, volumen R-474, folio 104-115.
- La fundación original de estos Reales Colegios y Cedula de aprovacion Sr. Don Phelipe Quarto. Colección de Manuscritos de la Biblioteca Palafoxiana, volumen 425, f.10.v.
- La fundación original de estos Reales Colegios y Cedula de aprovacion Sr. Don Phelipe Quarto. Colección de Manuscritos de la Biblioteca Palafoxiana, volumen 425, f.9.v.
- Libro donde se assientan algunos puntos de reformación, decretos y diligencias para este fin, mandado para formar por el Illmo. y Rmo. Sr. Don Juan de Palafox y Mendoza Obispo de la Puebla de los Angeles del Consejo de su Magestad y el Real de Yndias Visitador General de esta Nueva España mi señor año de 1649. Colección de Manuscritos de la Biblioteca Palafoxiana, volumen R-525, f. 66.r.
- Libro donde se assientan algunos puntos de reformación, decretos y diligencias para este fin, mandado para formar por el Illmo. y Rmo. Sr. Don Juan de Palafox y Mendoza Obispo de la Puebla de los Angeles del Consejo de su Magestad y el Real de Yndias Visitador General de esta Nueva España mi señor año de 1649. Colección de Manuscritos de la Biblioteca Palafoxiana, volumen R-525, f. 27 v.
- Libro donde se assientan algunos puntos de reformación, decretos y diligencias para este fin, mandado para formar por el Illmo. y Rmo. Sr. Don Juan de Palafox y Mendoza Obispo de la Puebla de los Angeles del Consejo de su Magestad y el Real de Yndias Visitador General de esta Nueva España mi señor año de 1649. Colección de Manuscritos de la Biblioteca Palafoxiana, volumen R-525, f.28 v.
- Libro donde se assientan algunos puntos de reformación, decretos y diligencias para este fin, mandado para formar por el Illmo. y Rmo. Sr. Don Juan de Palafox y Mendoza Obispo de la Puebla de los Angeles del Consejo de su Magestad y el Real de Yndias Visitador General de esta Nueva España mi señor año de 1649. Colección de Manuscritos de la Biblioteca Palafoxiana, volumen R-525, f. 33 v.

Bibliografía

- Álvarez de Toledo, C. 2011. *Juan de Palafox obispo y Virrey*. Madrid: Marcial Pons.
- Biblioteca Electrónica Cristiana-BEC-VE. Concilio de Trento, Sesión XXIII Capítulo XVIII. Biblioteca Electrónica Cristiana-BEC-VE. <http://www.multimedios.org/docs2/d000436/index.html>.
- Brading, D. 2015. *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica.
- De Certeau, M. 2004. *La fábula mística. Siglos XVI, XVIII*. México: Universidad Iberoamericana.
- De Certeau, M. 2007. *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz Editores.
- De la Torre Villar, E. 2007. *El Colegio de San Juan*. Puebla: UDLAP, Centro de Formación de la Cultura Poblana.
- Hsia, R. P. 2010. *El mundo de la renovación católica 1540-1770*. Madrid: Ediciones Akal.
- Israel, J. 2000. Juan de Palafox en Puebla de los Ángeles (México). *El virrey Palafox*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Secretaría de Estado de Cultura. Caja Duero.

- Martínez López-Cano, M.; García Berumen, E.; García Hernández, M. 2015. Estudio introductorio. Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585). *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*. 4: 1-27. http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/concilios_index.html
- Menegus, M.; Aguirre, R. 2006. *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España. Siglos XVI-XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Plaza y Valdéz.
- Morales, F.; Mazin, O. 2002. La Iglesia en la Nueva España: los modelos fundacionales. *Gran historia de México ilustrada*. México: Planeta de Agustini.
- Pérez Puente, L.; González González, E.; Aguirre Salvador, R. 2015. Estudio introductorio. Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo. *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, 4: 1-36. http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/docs/1er2do_001.pdf
- Pérez Puente, L. 2017. *Los cimientos de la Iglesia en la América Española. Los seminarios conciliares, siglo XVI*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rodríguez Cruz, A. 1993. La educación institucional. *Historia de la Educación en España y América. La educación Moderna (siglos XVI-XVIII)*. Madrid: Ediciones Morata. pp. 217-235.
- Vergara Ciordia, J. 1993. La aportación del Concilio de Trento. *Historia de la Educación en España y América. La educación Moderna (siglos XVI- XVIII)*. Madrid: Ediciones Morata. pp. 47-56.
- Vizueté Mendoza, J. 2000. *La Iglesia en la Edad Moderna*. Madrid: Síntesis.
- Winkler, G. 1989. La Reforma Católica. *Historia de la Iglesia Católica*, J. Lenzerweger P. Stockeier, K. Amon, R. Zinnhobler (eds.), Barcelona: Editorial Herder, pp. 410-433.

ESTAMPAS DE PAPEL EN *MEMORIA Y TESTAMENTO DE THEREZA, INDIA* (MENDOZA, 1721) ENSAYO SOBRE CONTEXTO, USO Y FUNCIÓN

Margarita E. Gentile
Museo de La Plata / UNA - Argentina
Academia Nacional de la Historia - Perú
margagentile@yahoo.com.ar

Resumen

Este ensayo trata acerca del testamento de una india de la región de Cuyo; su austero legado incluye unas estampas de papel cuyo uso y función se pudo dilucidar contrastando ese dato con otros de arqueología y etnografía, los cuales marcaron las continuidades y cambios de ciertas costumbres prehispánicas y europeas. La documentación coetánea aclaró la actitud del *encomendero*, parte del entorno familiar y social, interesado en recuperar unas chacras. Este documento, al igual que otros testamentos de indios del área andina argentina, permite un atisbo al día a día en un espacio acotado.

Palabras clave: Testamentos de indios, encomiendas, Mendoza, *pobleros*, estampas de papel.

Abstract

This essay is about the will of an Indian woman from the Cuyo region; her austere legacy includes some paper stamps whose use and function could be elucidated by contrasting that data with others from Archeology and Ethnography, which marked the continuities and changes of certain pre-Hispanic customs. The contemporary documentation clarified the attitude of the *encomendero*, part of the family and social environment, interested in recovering some *chacras*. This document, like other wills of Indians of the Argentinean Andean area, allows a glimpse day by day in a limited space.

Keywords: Wills of indians, encomiendas, Mendoza, *pobleros*, paper stamps.

Recibido: 24/04/2020
Aprobado: 18/06/2020

ESTAMPAS DE PAPEL EN *MEMORIA Y TESTAMENTO DE THEREZA, INDIA* (MENDOZA, 1721) ENSAYO SOBRE CONTEXTO, USO Y FUNCIÓN

Antecedentes del tema y su interés

Entre la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVIII, algunos indios del área andina argentina legaron diversidad de bienes mediante sus testamentos que, contextualizados, permiten discernir algo más de lo que decía cada uno de esos textos acerca de sus otorgantes y su entorno inmediato.

Así, el foco de la historia regional se hizo sobre asuntos mucho más puntuales de los que nos suelen informar documentos más abarcativos en cuanto a cantidad y calidad de protagonistas, espacio y tiempo, tales como probanzas de méritos, testamentos de españoles, pleitos por tierras y aguas, etcétera. Es decir, por estar el grupo indígena poco documentado fue en este tipo de documento, el testamento, en el que se plasmó parte del día a día regional, facilitando la comprensión de ciertos hechos que estaban por fuera de la circunstancia que justificaba el tener que testar, como las relaciones entre determinadas personas o la incidencia en el medio ambiente social de alguna decisión de las autoridades de turno, por ejemplo; también, la ubicación de quien testaba en el entramado prehispánico, notable en los legados aunque no se lo explicitara en su verdadero uso y función.

Al tener los indios acceso limitado a la justicia ordinaria resaltan la calidad del albacea, siempre parte interesada en que se teste, y también el uso del testamento como forma de legitimar hacia el futuro al grupo familiar indígena, los débitos y créditos del otorgante, la propiedad de bienes inmuebles, la trasmisión de bienes de prestigio y la sucesión en el cargo de *cacique* o *curaca*.

Al sur de la audiencia de Charcas (actual Sucre), en la gobernación de Tucumán no hubo escribano de indios, de manera que sus testamentos están dispersos entre medio de los protocolos en las escribanías regionales, donde los hallé buscando otro tipo de datos (Gentile 1997, 1998b, 2002, 2008, 2012, 2018, 2019).

La ciudad de Mendoza, en la región de Cuyo y hasta 1776 parte del *reyno de Chile*, estuvo fuera de mi interés inmediato, circunscrito a la gobernación de Tucumán. Excepcionalmente transcribí el testamento de Thereza¹ en la década de 1990 a través de su fotocopia en la biblioteca del Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho; allí estaba como parte de un muestreo documental realizado veinte años antes en el Archivo Histórico de la provincia de Mendoza. Al tanto de mi interés en los testamentos de indios, la abogada Nélide Liparoti, a cargo de la biblioteca de la institución, me dio noticia de su existencia y facilitó mi consulta.

En el conjunto que venía reuniendo, este testamento era tardío y, como dije, caía fuera de la gobernación de Tucumán; de manera que di preferencia al estudio de otros más tempranos directamente relacionados con el tema de la organización sociopolítica indígena de dicha gobernación colonial.

*

Del testamento de Thereza, fuera del notorio interés del encomendero Santiago de Puebla por recuperar unas chacras, me llamaron la atención desde la primera lectura las “estampas de papel”, objetos que podrían ser reproducciones de obras de pintores famosos que se grababan sobre planchas de madera o cobre y se imprimían sobre papel; se traían vía España y circulaban entre religiosos para ilustrar sus sermones, o eran del uso de pintores y escultores como motivo de inspiración (Stastny Mosberg 2013).

Dado su valor, de haber sido éste el tipo de estampas legadas por Thereza, se las hubiese escabullido entre la memoria testamental y el testamento, como sucedió con una de las cuadras, como se verá más adelante. Pero no pasó así, sino que hasta se las describió a medias: “seys estampas de papel viejas y mas veintiquatro pequeñitas viejas” (f. 56v). Además de parecer un tanto fuera de lugar en esa casa, eran muchas en comparación con las que solían disponer curas o artistas.

Tras haber cruzado datos regionales de arqueología tardía, documentos coloniales y etnografía, espero haber alcanzado las características, uso y función de estos objetos, y su ubicación en el contexto familiar y social en el que la india Thereza testó.

*

1. Mantengo la grafía *Thereza* por la suspicacia de que esté indicando una pronunciación.

Como las fotocopias en el INHIDE tenían partes ilegibles le pregunté al ingeniero Ernesto O. Palacios, mendocino estudioso de la historia de su provincia, si entre sus búsquedas en el Archivo Histórico había encontrado el testamento de Thereza, y le di la ficha del mismo. Me envió, con la generosidad que lo caracteriza, las fotografías de dos documentos procedentes de dos compaginaciones distintas: la *memoria testamental*, que estaba en el protocolo del alcalde de segundo voto, y el testamento (cuya fotocopia yo había transcripto en el INHIDE), que era un traslado de la *memoria testamental* (ya convertida en testamento) y que estaba encuadernado en otro legajo.



Figura 1. AHM, Protocolo 36, f. 57v. *Memoria Testamental de Thereza yndia*, 18-11-1721. Foto de E. O. Palacios.

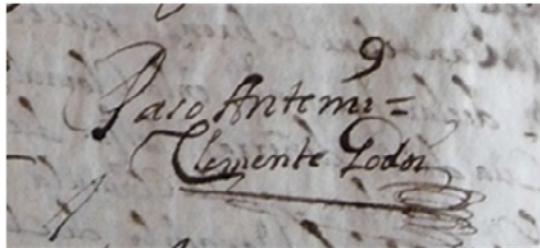


Figura 2. AHM, Protocolo 36, f. 57v. *Memoria Testamental de Thereza yndia*, 18-11-1721. Foto de E. O. Palacios. Sobre la firma de Clemente Godoi, una tilde aparatosa.



Figura 3. AHM, Protocolo 37, f. 12v. *Testamento de Thereza yndia*, 22-11-1721. Los bordes del folio fueron reforzados recubriéndolos con tiras de papel opaco. Foto de E. O. Palacios.

A los pocos días, Palacios me envió también unos apuntes y un plano inéditos con la posible ubicación de la cuadra donde estaba la casa de Thereza, más dos libros de Luis C. Caballero sobre las genealogías de algunos mendocinos. Este último autor también me envió las fichas familiares de la otorgante, y ambos autores me autorizaron a agregar a mi trabajo sus respectivos envíos.

Excepto el comentario de Liparoti, este testamento había pasado casi inadvertido. En su artículo acerca de los testamentos mendocinos relevados por el proyecto del INHIDE, Alberto David Leiva no incluyó el de Thereza (1976); por su parte, Alicia V. Gabbi y Elvira Codoni publicaron solo la ficha de la memoria testamentaria (1996, 179). Luis C. Caballero tampoco lo registró (2011, 2012) y Ernesto O. Palacios, que lo conocía desde que relevó documentación para la historia de Mendoza, no le dedicó atención (2018).

El trámite

La *memoria testamental* de la india Thereza se realizó en la ciudad de Mendoza —en ese momento parte de la capitanía de Chile—, el 18-11-1721. Se caracteriza, como dije, por el poco valor pecuniario de los bienes legados,² lo que se mantuvo en el testamento, fechado en 22-11-1721. Thereza había sido enterrada con entierro menor en la Iglesia de San Francisco dos días antes, el 20-11-1721.³

El interés del encomendero y albacea se concretó en la prolijidad del trámite (papel sellado, alcalde de segundo voto a falta de escribano, testigos, base en el formulario de testamentos usual, por ejemplo ver Luque Colombres 1979) y en la solicitud inmediata de una copia de esa memoria testamental, que cuatro días más tarde quedó convertida en testamento. Antes de pasar a los comentarios veamos esos textos.

Memoria testamental de Thereza, yndia

Ubicación: AHM, República Argentina.

Fotos de E. O. Palacios, agosto 2019.

Ficha de L. C. Caballero: “Protocolo N° 36, escribano Manuel Antonio de Santander, años 1721/1722, folios 56 a 57v. Mendoza, 18 de Noviembre de 1721, Memoria testamental de Teresa, india. A[rchivo] g[eneral] p[rovincia] m[endoza]”.

Descripción: los folios se encuentran en buen estado de conservación, la letra es clara y casi sin abreviaturas. El papel no tiene marcas de agua o filigrana.

Transcripción de MEGL según Normas (<http://vhaj.tripod.com/PrimeraReunion.htm>).

[f. 56r]

[ángulo superior izquierdo: 18 1721]

[impreso un sello redondo; al medio una cruz; Un quartillo; Sello quarto, vn quartillo, años de mil set, cientos y om e, y doze, y treze, y setecientos y catorze.]-----

En el nombre de Dios todo poderoso amen =

Sean quantos esta Memoria testamental vieren como yo Thereza Yndia Natural de hesta Ciudad de Mendoza yja lexitima de Antonio Yndio y de Esperanza Yndia a simismo naturales de hesta dicha Ciudad hestando enferma de el Cuerpo y Sana de la boluntad y en mis sinco sentidos de la enfermedad. que Dios nuestro Señor a sido seruido de me querer dar y creyendo como firme y berdaderamente creo en el misterio altisimo de la Santisima Trinidad Padre hyjo y Espiritu Santo y en nuestra Santa Madre Yglesia Catholica Romana Rejada y governada por el Espiritu Santo debajo de cuya fee y creensia ê vivido y protesto vivir y morir como Catolica y fiel Christiana y temiendome de la Muerte por ser coza natural a toda vmana Criatura ordeno y ago esta memoria por mi final voluntad y es en la forma y manera siguiente =

2. Según precios de almoneda de bienes similares en la gobernación de Tucumán luego que el albacea se hacía cargo de la administración de los bienes legados.

3. Libro de defunciones Matriz Mendoza N° 3 B, 1702/1746, folio 199. Arzobispado de Mendoza. No se encontró la defunción de Marcos Puebla / Carrillo. (Cita en base a fichas comunicadas por L. C. Caballero).

Primeramente encomiendo mi alma a Dios nuestro Señor que la crio y redimio con el presio ynfinito de su presiosa Sangre y el cuerpo a la tierra de que fue formado =
 Ytt. es mi boluntad que si Dios nuestro Señor fuere seruido de llebarme de hesta presente vida â la ôtra mi cuerpo sea sepultado en el Conbento de el Señor San Francisco y amortajado con el avito de dicha relijion esto es en caso que se pueda y de no lo dejo a la disposi [f. 56v] sion de mi Albacea como tambien la forma de mi [en] tierro =
 Ytt. a las mandas forsosas no les doy nada respecto de ser vna pobre y no tener conque declarolo asi para que conste =
 Ytt. declaro que soy casada y belada segun ôrden de nuestra Santa Madre Yglesia con Marcos Puebla quien â tienpo de dies años que se ausento de mi compania de cuyo matrimonio durante el êmos tenido proqueado quatro yhijos vn baron y tres mujeres que son Francisco Francisca Maria y Josepha . los quales decl[aro] por mis lejitimos hijos . y de mi marido declarolo asi para que conste =
 Ytt. declaro que el Capitan Francisco de Puebla⁴ mi amo le hizo d[ona]sion de dos quadras de tierra⁵ a mi Marido Marcos de Puebla que son en el sitio que pozeo y tengo edificad[o de] cuya donasion no se hizo escritura y segun me parecen dos quadras de quenEstoy en esto sierta con decla[ra]sion de que de ancho es vna y dos de largo de oriente a poniente y de Sur â Norte su ancho declaralo asi para que conste y por vienes mios =
 Ytt. declaro asimismo que dicha donasion la hizo dicho Capitan Francisco de Puebla mi amo a dicho mi marido por su trabajo personal de que estoy sierta que fue equibale[n]te al balor de hellas declarolo asi para que conste =
 Ytt. declaro por vienes mios la caza de mi vivienda =
 Ytt. declaro por vienes mios dos mesas vna pequeña y otra de bara y quarta de largo baja =
 Ytt. declaro por vienes mios una cajuela sin tapa y una pet[a]ca de cuero ya vieja con sus yerros =
 Ytt. declaro por vienes mios vna Ymajensita de yezo de b[ul]to que hesta en su cajonsito =
 Ytt. declaro por vienes mios seys estampas de papel viejas y mas veintiquatro pequeñitas viejas = [f. 57r]
 Ytt. declaro por mis vienes unas balansas de mate con sinco ônzas de bronze⁶ y un sedaso negro de sernir ya uzado con mas unas arganas pequeñas ya vzadas como tambien dos barriles viejos aforrados en cuero y vna petaquilla pequeña de cuero vieja y dos azadones viejos y vn mortero de majar vien tratado y una paylilla de cobre de buque de vna quartilla⁷ vien tratada declarolo por vienes mios para que conste =
 Ytt. declaro una chacra de trigo de ocho almudes de sembradura⁸ =
 Ytt. declaro por vienes mios una pilita de loza =
 Ytt. un banco de sentarze y mas un peyne de tejer bayetilla y vn bidrito⁹ y mas vna piedra de moler a mano y mas vna batea chiquita vieja =
 Ytt. un marrano¹⁰ grande que esta en poder de el Negro Nicolas que asiste en el Molino de la Compania esclabo de dicho colejio

4. Encomendero de Mendoza, casado con Jacoba Moyano (Gabbi & Codoni 1996, entradas nro. 184, 185, 199, 234, 253. 258, 413, 414, 418, 738, 862, 865, 974).

5. Un poco más de una hectárea cada cuadra.

6. La onza era una unidad de medida que equivalía (siglos XV al XX) a 287 decigramos (Alonso 1958). Éstas de bronce se usarían en balanzas cuyos platos serían mates (*Cucurbita*, calabaza) para pesar semillas, por ejemplo.

7. Cobre reutilizado de un barco desguazado. La quartilla, medida de capacidad para áridos, era la cuarta parte de una fanega; como medida de capacidad para líquidos equivalía a 1,387 centilitros (Alonso 1958).

8. "Almud. 1. m. Medida de capacidad, generalmente para áridos, muy variable según las épocas y las regiones, entre los 1,75 | de Navarra y los 5,68 | de Canarias", DRAE. *Almud de sembradura* es la superficie que se puede sembrar con las semillas contenidas en un almud.

9. Vaso pequeño de vidrio.

10. Cerdo doméstico.

Ytt. un candelero de bronze¹¹ nuevo declarolo por vienes mios –
 Ytt. declaro que aunque en la clausula antezedente puse eran dos cuadras de tiêrras las que declare .
 digo solo es una cuadra en quadro . y que la clausula de arrîua no balga y que esta dicha
 solo balga que asi lo digo para el descargo de mi consiênsia =
 Ytt. Declaro no deuer a nadîe nada y sinenevargo si acazo alguna persona saliêre demandandome
 algo . mando se le pague asta tres pesos y que solo se este al simple juramento de el
 demandante que esta es mi voluntad, =
 Ytt. nombro por mi albacea testamentario y tenedor de mis vienes al Capitan Don Santiago de
 Puebla¹² para que dicho tenga en su poder todos los vienes de zuzo mencionados asta
 entanto que mi marido venga –
 Ytt. declaro por mis erederos lejitimos de todos mis vienes a mis hijos arriva declarados para que
 los gozen con la vendision de Dios y la mia que esta es mi voluntad –
 En cuio testimonio otorgo la presente memoria [f. 57v] ante el Theniente General Don Clemente
 Godoi Al[cal]de ordinario de segundo voto desta Ciudad de m[en]doza sus terminos y
 jurisdiccion por su majestad que Dios guarde e yo dicho juez que soi presente al
 otorgamiento de esta memoria testamental doi fe conosco a la otorgante que al pareser esta
 en su sano juizio y no supo firmar rogo a uno de los testîgos presentes lo ysiere por ella
 que lo firmo conmigo y testîgos por falta de escrîvano publico ni Real¹³ y es fecho en esta
 ciudad de mendoza en dîes y ocho dîas del mes de novienbre de mil setesientos y veînte y
 un años de que doî fee
 arruego y por testîgo
 de la otorgante
 [firmado y rubricado] Joseph de Molîna y Vasconzelos
 Paso antemi =
 [rubricado] Clemente Godoi
 Testigo [firmado y rubricado] Manuel de Salînas
 testigo [firmado y rubricado] Gregorio Morales Albornos

Testamento de Thereza, yndia

Ubicación: AHM, República Argentina.

Fotos de E.O. Palacios, agosto 2019.

Ficha de L. C. Caballero: “Protocolo N° 37, escribano Juan de Molina Vasconcelos, años 1721/1736, folios 12 a 13v. Mendoza, 22 de Noviembre de 1721, Traslado de la Memoria Testamental de Teresa, india. A[rchivo] g[eneral] p[rovincia] m[endoza]”.

Ficha INHIDE: “Fotocopias procedentes de un muestreo documental, ‘El testamento en el Derecho Argentino siglos XVI a XIX’, realizado bajo la dirección del Dr. Víctor Tau Anzoátegui, con el apoyo del CONICET. Archivo Histórico de Mendoza, Protocolo 37 fs. 12-13v”.

Descripción: El documento está mal conservado; sus bordes han sido reforzados con tiras de papel blanco, opaco, que tapan parte de lo escrito; en mi primera transcripción esas partes figuran “ilegibles” porque en la fotocopia no se distinguía ese refuerzo, el cual sí se nota con claridad en la foto adjunta. No considero “restauración” a esos pegotes.

La letra es clara, casi sin abreviaturas. En el f. 12v se nota una filigrana formada por tres círculos puestos verticalmente sin tocarse, similar en Briquet (1985, fig. 3236). Esta tenue marca no es visible a simple vista en el otro lado del folio por estar casi en el medio de la hoja donde coincide con la marca del dobléz y cae

11. Es decir, para una sola vela.

12. Hijo de Francisco de Puebla y Jacoba Moyano (Gabbi & Codoni 1996: entradas nro. 493, 604, 656, 682, 974, 989).

13. Según Gabbi & Codoni, en Mendoza los testamentos se realizaron, en su mayoría, ante el alcalde de primer o segundo voto. El notario público del Juzgado Eclesiástico, Joseph de Ubeda, actuó en algunos (1996, entradas nro. 352, 356-367, 369 a 376, 378 a 403, por ejemplo).

bajo una escritura moderna que, con lápiz azul grueso, dice “1725” cruzando lo escrito en f. 12r. Los folios que forman este testimonio tienen marcas de haber estado doblados en cuatro partes: un doblado del borde superior al inferior, y otro del borde izquierdo al derecho. Otros folios del mismo legajo, correspondientes a otros documentos, presentan la misma particularidad.

Transcripción de MEGL según normas; ambos textos, *memoria testamental* y *testamento*, coinciden, por lo que solo transcribo a continuación la última parte de dicha memoria ya transformada en testamento.

[f. 13r] Concuenda este traslado con su original que para [f. 13v] en mi registro de donde le mande sacar a pedimento de el Alférez Santiago de Puebla. Yo el Theniente General Clemente Godoy Alcalde ordinario de segundo boto de hesta ciudad de Mendoza sus terminos y jurisdizion por su magestad que Dios guarde ba sierto y berdadero a que es nezesario me refiero y ba por ante mi y testigos por falta de escribano público ni real y es fecho en bentidos días de el mes de nouiembre de mil setesientos y ventiu años en esta dicha ciudad de Mendoza de que doy fee.

Por ante mi [firmado y rubricado] Clemente Godoi

Testigo [firmado y rubricado] Manuel de Salinas

Testigo [firmado] Gregorio Morales Albornoz

Contextos

La austeridad de la vivienda de Thereza alienta la suspicacia de que podrían haberse apartado algunos bienes de este trámite. Por otra parte, una lectura pausada del orden de las mandas pone en primer término el interés del encomendero, albacea y tenedor de los bienes de Thereza, Santiago de Puebla,¹⁴ en la parcela donde estaba la casa de la vivienda, que se redujo de dos cuadras a una en el transcurso de un folio.

Ni siquiera hay una somera descripción del edificio (quincha, adobe, tipo de techo, horcones, vigas, puertas, etcétera), dejando la impresión al lector de que el sitio no era más que una tapera, pero en otra documentación se describió el lugar como “una casita y una arboleda” (nota 19).

El medio doméstico

Más que sencillo, carenciado; solo se registraron algunos enseres relacionados con la cocina y depósito (piedra de moler, mortero, pilita de loza, batea, barriles, petacas, banco); hay vajilla para cocinar (paililla), falta vajilla de mesa (plato, fuente, cuchara), pero hay un vaso de vidrio pequeño y, notoriamente, faltan cuchillo, hacha y tijeras, herramientas mínimas para la época y lugar, aunque sí hay azadones que sugieren la existencia de una huerta, de la limpieza de canales de la misma, etc. Y se destaca también el candelero de bronce, nuevo, aunque no haya velas.

El peine para tejer bayetilla, era (y es) el elemento principal de un telar, ya que el resto de dicho telar podía (y puede) armarse con cualesquiera palos dispuestos de cierta manera; la bayetilla era una tela de algodón o lana, de trama abierta, y un tanto ordinaria.

No hay cama, colchón, almohada, frazadas, ni siquiera un catre; pero un poyo podría haber formado parte de la estructura de la casa que, con cueros y mantas, reemplazara al mueble. No hay ropa personal que, de haberla, la hubiese legado a sus hijas o podría haberse vendido en almoneda, pero sí están las cajas y petacas donde guardarla.

Los diminutivos con que fueron nombrados algunos objetos (cajuela, ymajensita, cajonsito, petaquilla, bidrito, etc.), muestran afecto hacia ciertas cosas. Pero tanto el *bidrito* como el candelero de bronce se destacan en la pobreza del conjunto.¹⁵

14. Hijo de Francisco de Puebla, cuñado del primer encomendero de Thereza.

15. Sobre manufactura del vidrio, costos y distribución en el virreinato, para la época ver, entre otros, Ramos 1989.

El grupo familiar

A diferencia de los nombres de indios en la gobernación de Tucumán, ni Thereza ni sus padres (Antonio y Esperanza) tenían apellidos que hubiesen podido referir a sus nombres en alguna de las lenguas indígenas de la región de Cuyo, *allentiac* y *millcayac* (Valdivia [1607] 1940; Bárcena 2011). Lo mismo para sus hijos; de todo el grupo familiar se dice que era oriundo de la misma ciudad de Mendoza.¹⁶ Su esposo, el mulato libre Marcos Puebla era hijo natural de Francisco de Puebla y de Luciana Carrillo; se lo nombró indistintamente con alguno de esos apellidos, o ambos.

El grupo familiar formado por Thereza y Marcos se encuentra bastante bien documentado en los archivos provinciales, no así en el testamento donde se los nombra sin decir sus edades, condición ni dónde se encuentran.¹⁷

A la fecha del testamento, Thereza decía que Marcos se había ausentado hacía diez años, alrededor de 1711. Según Palacios, aunque no se halló su partida de defunción, Marcos podría haber muerto durante alguna rebelión de indios acompañando a su padre, o a las autoridades españolas.

Pero el 6-3-1714 se enterraron con entierro mayor los huesos de Francisco de Puebla en la Iglesia de San Francisco; en la partida de defunción decía que había muerto sin testamento ni sacramentos, en las pampas y a manos de los indios bárbaros.¹⁸ A primera vista no hay coincidencia entre la supuesta fecha de la muerte de Marcos (c. 1711) y la relativamente fechada de su padre (c. 1714).

Por otra parte, *ir confesado*, tener hecho testamento, haber dado poder a alguien para testar aunque sea de palabra, o por lo menos haber redactado una memoria testamentaria era, en la época, el prólogo de una salida a una guerra, y nada de eso había cuando Francisco de Puebla murió.

Es decir, parece que el ataque de los indios a Francisco de Puebla, si de ellos se trató, fue inesperado. Dos casos en la gobernación de Tucumán ilustran la posibilidad y avalan mi desconfianza: las muertes de Juan Ortiz de Urbina y su sobrino en el valle Calchaquí mientras trataban de abrir una acequia para desaguar una mina (Gentile 2019, 72). Y las de Juan Gregorio Bazán y su yerno cuando iban de Lima a Santiago del Estero (Gentile 2010). En ambas situaciones no quedó para nada claro que hubiesen sido los indios quienes los mataron.

El “trabajo personal” de Marcos Puebla

En los testamentos de Uzcollo y Quisma (Gentile 2002, 2008, 2012), algunos indios encomendados, además de ser lenguaraces, salían a *maloquear*, a caballo y con perros, a reunir de cualquier modo a otros indios (encomendados o no) para trabajar en las chacras, casas o minas de sus amos: eran los llamados “indios amigos” (Gentile 2011). También negros y mulatos desempeñaban esos roles, sobre los que asimismo hay infinidad de quejas por sus maltratos, de parte de obispos primero y de los mismos indios después, a partir de las visitas en las cuales los *caciques* podían presentar sus quejas al visitador. Tanto unos como otros eran llamados a veces “pobleros” (Mayo 1978).

16. Podría interesar al devenir de ciertas encomiendas, entre otros asuntos, el que Thereza, al nacer en 1680, fuese india de la encomienda de Angelo o Antonio Moyano; de la encomienda de Diego Gómez en 1701, cuando nació su hijo Francisco; y de Francisco de Puebla en 1721, según su memoria testamentaria y testamento. No obstante, Francisco de Puebla había fallecido c. 1711 y Santiago de Puebla administraba la encomienda de la que Thereza era parte.

17. Bautismo de Marcos Puebla Carrillo [...] Mulato libre [...] hijo natural de Lucia mulata libre Carrillo y de Padre no conocido [...] Libro de bautismos Matriz Mza nro. 1, 1665/1690, f. 107. ArzMza. Nacido: 7-10-1680. Bautismo de Teresa, india [...] Legítima de encomienda [...] de la encomienda del Alférez Antonio Moyano. Libro de bautismos Matriz Mza nro. 1, 1665/1690, folio 107, v. ArzMza. Nacida: 15-10-1680. Matrimonio de Marcos Puebla Carrillo, mulato libre con Teresa, india. 13-5-1699 [...] Marcos Puebla Mulato libre hijo natural de Francisco de Puebla y de Luciana Carrillo, con Teresa india de la encomienda de Ángel Moyano [...] Libro de matrimonios parroquia Matriz de Mendoza nro. 1, años 1690/1701, f. 147. ArzMza. Un resumen del asiento del matrimonio en Caballero 2012, 42. Bautismo. Francisco sambo legítimo, 6-3-1701, Libro de bautismos Matriz Mza nro. 2, 1690/1701, folio 136, v. ArzMza. Bautismo. Luis Bartolo sambo legítimo, 28-8-1704. Libro de bautismos Matriz Mza nro. 3, 1702/1723, fs. 168 y 168v. ArzMza. Bautismo. Francisca Samba legítima, 8-10-1708. Libro de bautismos Matriz Mza N° 3, 1702/1723, folios 194 y 195v. ArzMza. Bautismo. María legítima Mestiza, 6-10-1708. Libro de bautismos Matriz Mza N° 3, 1702/1723, f. 219. ArzMza. No se encontró el bautismo de Josefá. (Citas en base a fichas comunicadas por L. C. Caballero).

18. Libro de defunciones Matriz Mendoza N° 3 b, 1702/1746, folio 32. ArzMza. (Cita en base a fichas comunicadas por L. C. Caballero).

Por ser mulato libre, las posibilidades de ascenso social de Marcos eran muy pocas, de manera que el “trabajo personal” por el que su padre le dio esas cuadras junto a la acequia podría haber sido, entre otros, el de poblero de la encomienda paterna. En este entorno, una “rebelión indígena” carece, en mi opinión, de la épica necesaria. Dicho de otra manera, si Marcos fue un poblero de la encomienda de su padre y lo acompañó durante un ataque de los indios, es probable que haya muerto con él en 1711, pero solamente se rescataron y enterraron los huesos de Francisco de Puebla.

En el testamento figura como que Thereza solo sabía que Marcos se había ido de su casa. Como quiera que sea, Marcos era hijo de Francisco de Puebla y no hubiese sido adecuado poner por escrito su abandono del grupo familiar, si así hubiese sucedido, años antes de la muerte de su padre. Mediante el trámite de 1721, el encomendero solo trataba de recuperar la propiedad de las cuadras junto a la acequia.

Ubicación de la casa y chacras

La ubicación de la casa y las chacras interesaba a Santiago de Puebla, quien también tenía tierras junto a las dos cuadras que su padre, Francisco de Puebla, le había donado a su medio hermano Marcos como pago por su trabajo personal, lugar en el que se construyó la casa de la vivienda, sin agregar nada acerca de su cultivo. Pero de la otra chacra sí se dijo que allí se sembraba trigo sin precisar su ubicación.

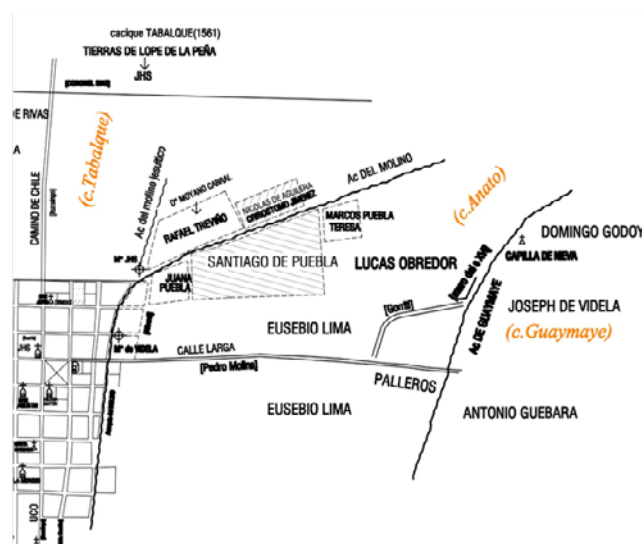


Figura 4. La cuadra de Thereza, según E. O. Palacios en base a escrituras y planos de sus vecinos, habría estado a continuación de las tierras de Santiago de Puebla y rodeada por tierras de los caciques Tabalque, Anato y Guaymaye.

Es interesante notar que hasta 1776, en la documentación acerca de las tierras en torno a la acequia, se nombraba a los hijos de Marcos como herederos que no se habían presentado a reclamar nada;¹⁹ recién en esa fecha la cuadra de Thereza pasó a ser propiedad de Pedro Obredor, ya sin cargo a decir las cinco misas anuales.

Resumiendo: Francisco de Puebla donó sin escritura a su hijo Marcos Puebla dos cuadras de tierra junto a la acequia, interesantes por los turnos de riego; las mismas se transformaron en una sola cuadra en el testamento

19. En el testamento de Santiago de Puebla él mismo declaró que “a los pies de dicha viña corre una cuadra de tierras que el dicho mi Padre donó a Marcos Carrillo y en ella está comprendida una casita y arboleda que pertenece hoy a los herederos del dicho Marcos”, Protocolo N° 83, escribano Francisco de Videla, año 1766, folios 18-25, v. Mendoza, 1° de marzo de 1766, AGPM. Luego de su codicilo, Santiago vendió esa cuadra a Lucas Obredor con cargo de decir cinco misas por año por las almas de los dichos. Pasado el tiempo, Obredor a su vez, dejó esa cuadra a sus herederos sin ningún cargo de misas dado el largo tiempo transcurrido sin que se presentasen los herederos de Marcos a reclamarla. Protocolo N° 90, escribano Francisco de Videla, año 1770, fs. 77-78, v. Mendoza, 2-6-1770, venta de Santiago Puebla a Lucas Obredor, AGPM. Protocolo N° 100, escribano Francisco de Videla, año 1776, fs. 115-121. Mendoza, 8-9-1776, testamento de Lucas Obredor, AGPM (Citas en base a fichas comunicadas por L. C. Caballero).

de Thereza. Su albacea, Santiago de Puebla, vendió esa cuadra por cien pesos a censo a Lucas Obredor con cargo de las cinco misas. Lucas, a su vez, traspasó esa cuadra a su hijo Pedro sin cargos respecto de sus anteriores propietarios.

Las estampas de papel

Por otros testamentos de indios se sabe que el orden de las mandas del formulario usual se solía alterar en beneficio de ciertos legados; es decir, primero iban los que el testador consideraba importantes, mostrando urgencia ante la posibilidad de no alcanzar a expresar su última voluntad.²⁰

En el testamento de Thereza, a continuación de las cuadras de tierra (que importaban a su encomendero) y las petacas y mesas (los muebles más visibles), precediendo la lista de los otros enseres están la imagen religiosa en su cajón y las estampas de papel (importantes para ella).



Figura 5. “La Crucifixión (trabajo en cajón), 15 x 11 cm”. Según Macera 1979, fig. 77.
A diferencia del retablo portátil, el cajón no tiene puertas.

Hasta donde pude indagar, no hay estampas de papel legadas en testamentos de indios del área andina argentina. Dado su costo, además de la falta de descripción de las escenas religiosas,²¹ dejo de lado la posibilidad de que hayan sido estampas religiosas importadas. Acerca de objetos que podrían haber existido en ese momento y lugar surgieron tres hipótesis; las expongo y comento antes de presentar la que me parece que resuelve este tema y ofrece respaldo en este aspecto tan puntual como novedoso.

Primera hipótesis: las cédulas

Las *estampas* podrían haber sido *cédulas*, unos rectángulos de papel en los que se escribían a mano un conjuro para proteger el ganado y los cultivos, y se las ponía en corral y chacra.

Las *cédulas* actuales del área andina argentina tienen un antecedente en la carta del jesuita Juan Darío, c. 1612, en la que relataba a su provincial la misión en el valle Calchaquí: “= demas de lo dicho nos traian sus hijuelos, (y los) enfermos para que los curasemos y con el agua del Caliz y tierra de San Pablo y con el dicho, Sanet te Christus filius dei viui escrito en una zedula la qual todos pedian y se la ponian en la Caeza se seruia dios nuestro señor darles salud” (Darío [1612-1613] 1927).

A las *zedulas* de Darío seguirían las *cédulas* de Thereza, el registro etnográfico en Salta de las que, dentro de un frasquito de vidrio, se enterraban en una esquina del corral,²² y continuaron por lo menos hasta 1986.

20. La urgencia fue patente en los testamentos de María Mexía, Quisma y Choque (Gentile Lafaille 2008, 186; 2012; 2019).

21. Tampoco se dice cuál era el santo del cajón.

22. INAPL, Encuesta al Magisterio, Salta, leg. 29 B, f. 11, y M. G., obs. pers.

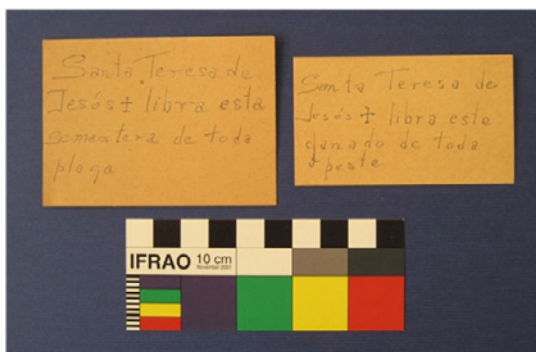


Figura 6. Cédulas (v. *células*) de cartulina amarilla, escritas con bolígrafo azul. Adquiridas a las monjas de clausura del Convento de San Bernardo, Salta, marzo 1986. Foto: MEGL.

Pero de todas las halladas en casa de Thereza se dice que eran “viejas”; es decir, no se trataba de cédulas porque estas, una vez puestas en el sitio a proteger, ya no se sacaban de allí. Tampoco fueron cédulas escritas sobre pedazos de papeles ajados y listas para vender, porque en ese caso no se hubiesen descripto como “estampas de papel”.

Segunda hipótesis: las placas de cobre

Regresemos a la posibilidad de que las estampas de papel del testamento de Thereza fuesen cédulas para sanar personas y proteger ganado y chacras, escritas sobre papeles ajados, de ahí su apariencia de viejas, y que nuestra otorgante podía haberlas tenido para vender por dinero o cambiar por algo que necesitara. O sea, no eran de su uso.

En este caso, los antecedentes prehispánicos de dichas cédulas serían unas placas de cobre de las que el jesuita Pedro Lozano decía que sirvieron para lo mismo.

Lozano relató la entrada del gobernador Juan Ramírez de Velasco, c. 1586, al valle Calchaquí, acompañado por los jesuitas Alonso Barzana y Francisco de Angulo; la hueste iba en plan de conquista y extirpación de idolatrías socapa de evangelización:

Descripción del valle Calchaquí y costumbres de sus naturales [...] rendian culto tambien en ellos a otros Idolos, que llamaban Caylles, cuyas Imagenes labradas en laminas de cobre traian consigo, y eran las joyas de su mayor aprecio: y assi dichas laminas, como las varitas emplumadas, las ponian con grandes supersticiones en sus casas, en sus sementeras, y en sus Pueblos, creyendo firmemente, que con estos intrumentos vinculaban á aquellos sitios la felicidad, sobre que decian notables desvarios, y que era imposible se acercase por allí la piedra, la langosta, la epidemia, ni otra alguna cosa, que les pudiese dañar (Lozano 1754, I: XVII, 425).

Las placas de cobre de Lozano ¿proceden de una cita de alguna carta de Barzana o de Angulo?, y ¿pasaron a ser las *zedulas* de papel de Darío? De ser así, el cambio de un soporte a otro estaría entre la noticia de Barzana y Angulo (1586) y la carta de Darío, c. 1612, en algún momento de un lapso de veintiséis años, y en el Valle de Calchaquí y sus alrededores inmediatos.

Pero en esa región y años se sucedieron rápida y definitivamente muchos eventos que afectaron a las poblaciones indígenas y su organización prehispánica: después de muchas idas y venidas recién se pudieron fundar Todos Santos de Nueva Rioja, Madrid de las Juntas y Jujuy, con el traslado de contingentes que eso implicó. Al gobierno de Ramírez de Velasco, a partir de 1594, se sucedieron en Tucumán los desiguales gobiernos de Pedro de Mercado de Peñalosa, Francisco de Barraza y Alonso de Ribera; la fuga de soldados de las ciudades buscando sitios fabulosos y minas de oro; la instalación del noviciado de los jesuitas en Córdoba de la Nueva Andalucía junto con el reclamo de que se pagara a los indios por su trabajo según reales cédulas, y sus consecuencias; el fallido intento del gobernador Ribera de establecer un ejército profesional para atajar las rebeliones de los calchaquíes y sus aliados, y su refundación del N. S. de Talavera y Madrid de las Juntas en Talavera de Madrid; el oidor Francisco de Alfaro dio unas ordenanzas que no se llegaron a cumplir, etcétera.

Que durante esos años los indios del Valle de Calchaquí cambiasen las placas de cobre que materializaban sus ruegos a las divinidades andinas por las cédulas de papel para lo mismo respecto de las “*huacas de los españoles*” traza una continuidad, porque la necesidad de proteger los bienes agropecuarios seguía presente. Pero, hasta donde pude indagar, no se hallaron en la región placas prehispánicas de cobre con imágenes que pudiesen sugerir alguna relación con los ídolos *caylles* que decía Lozano. Hay otra hipótesis, con la que no acuerdo, pero como la misma y sus implicancias han sido muy difundidas me pareció darle espacio antes de pasar a mi propuesta.

Tercera hipótesis: el *caille* o Disco Lafone

Entroncando con lo que vengo de decir tenemos que, al mismo tiempo de los concilios limenses y el descubrimiento de idolatrías en la sierra peruana, se realizó una campaña de extirpación de idolatrías en el Valle de Calchaquí durante el gobierno de Ramírez de Velasco. La oposición de los calchaquíes, liderados por Juan Calchaquí, y sus aliados, productores de bienes y servicios para las recién fundadas ciudades del Tucumán, frenó la continuación de estas pesquisas, y Barzana se fue al Paraguay. En el gobierno de Ribera hubo otra campaña de extirpación de idolatrías durante la cual el jesuita Darío encontró y quemó idolillos de varillas y plumas; y dejó el antecedente de las *zedulas* sanadoras escritas en papel, como vimos antes.

De la carta de Darío me interesa destacar: “en el Valle [Calchaqui], quemamosles algunos Ydolyllos, de Varyllas, y Plumas [...] y con el mochadero quemamos muchisimas Varillas con sus plumas, y tengo guardados unos ydolillos para mostrarlos [a los] señores Obispo, y Gouvernador”. O sea, nada acerca de imágenes labradas en láminas de cobre, ni del nombre *caylles* según Lozano y repetido por Lafone. Hasta donde sé, ninguna otra carta anual habló de esos objetos ni de dónde Lozano podría haber obtenido su dato; el hallazgo de cartas de Barzana o Angulo podría despejar esta incógnita.

*

En 1890, Samuel A. Lafone Quevedo publicó un disco o placa de bronce que había comprado c. 1880 a un arriero. Años después, en su *Tesoro*, lo incorporó al grupo de “ídolos de los indios Calchaquinos”, a los que llamó *caille*, siguiendo a Lozano pero sin precisar a cuál de sus obras se refería (Lafone 1890; 1898, 61). El químico Friedrich Schickendantz trabajaba para Lafone en sus emprendimientos mineros de manera que se supo desde el primer momento que el disco comprado por este último era de bronce. No obstante, Lafone lo asoció con los *caylles* de cobre de Lozano.

También un análisis metalográfico más moderno dice que se trata de “verdadero bronce” (Biloni et. al 1990, 27). En comparación con los conocidos hasta ahora, este disco o placa de bronce es de manufactura excepcional; fue descripta e interpretada en sus diseños varias veces (Ambrosetti 1904, 265; González 1975, 1992; Raffino 1993, entre otros), pero es notable que Alberto R. González no haya retomado el nombre de *caylle* / *caille* en su exhaustivo trabajo sobre las placas de metal del noroeste argentino.



Figura 7. Disco o placa Lafone, bronce, alto de 16 cm y ancho de 10,7 cm, espesor de 0,3 cm, Museo de La Plata, nro. 4555. Técnica: cera perdida (Arena 2008, 42). En su descripción actual, y por aproximación tipológica, es una placa circular, cultura La Aguada, c. 650 a 850 d. C. (González 1975, 162-163).

En mi opinión, el que Lafone la haya comprado a un arriero de apellido Tarifa (Lafone 1890, 3) remite a los árabes migrantes al NOA dedicados a la venta a crédito pueblo por pueblo, o sea que dicho arriero podría haber conseguido ese disco en alguna parte; sabiendo que Lafone compraba piezas prehispánicas (si ésta lo fuese), se la ofreció (Gentile 2018).

Hasta aquí tenemos, entonces, un dato único por Lozano, cronista poco confiable, que no me permite pensar que ese disco de bronce tenga algo que ver con las láminas de cobre que decía el mismo Lozano, ni con su uso y función. No obstante, sintoniza con las inclinaciones de los coleccionistas de antigüedades el tratar de darle un respaldo arqueológico a sus compras.

Dada la intensa y selectiva huaquería del área andina argentina (por lo menos desde la segunda mitad del s. XIX hasta mediados del XX), incentivada por quienes coleccionaban piezas prehispánicas, es difícil que haya quedado algún material sin depredar, es decir, con asociaciones que hubiesen hecho posible la comparación con el disco de Lafone.

Propuesta acerca del uso y función de las estampas de papel

Volviendo a las legadas por Thereza en 1721, las tres hipótesis precedentes no reúnen, en mi opinión, condiciones que ayuden a definir ni siquiera la imagen de tales objetos.

Tomando en cuenta su cantidad, “seys estampas de papel viejas y mas veintiquatro pequeñitas viejas”, propongo que han sido naipes, barajas para juego y/o para adivinación.

Las cédulas eran escritas a mano en papel, o pergamino. Los naipes, en cambio, eran *estampas de papel* realizadas imprimiendo con una prensa un molde entintado del dibujo sobre una hoja de papel, de la que luego se las recortaba y pegaban ambos lados.



Figura 8. Matriz para imprimir veinticuatro cartas, siglo XVII. Museo Fournier de Naipes de Álava, catálogo: <https://apps.euskadi.eus/emsime/coleccion-online/museo-fournier-de-naipes-de-alava/museo-2>

Su registro a continuación de la imagen de yeso permite pensar que Thereza las usaba para adivinación ya que la invocación a un santo era (y es) común al iniciar una consulta oracular mediante cartas. Su cantidad, veinticuatro estampas pequeñas, podrían haber sido impresas con una matriz como la de la figura adjunta. En cuanto a las otras seis, no forman un mazo completo de ninguno de los más usuales en ese momento (baraja española, francesa y tarot), pero es sabido que quienes usaban (y usan) naipes para adivinar solían (y suelen) quitar o agregar cartas según el tema consultado; por ejemplo, agregar figuras con cada una de las cuatro estaciones, las virtudes cardinales, quitar los cinco y los seis, etcétera.²³ Es decir, esas seis estampas podrían haber sido parte de un grupo para un tipo particular de consulta.

23. Lic. G. Ariel Rivadero, com. pers.



Figura 9. Cartas de tarot del siglo XVII por Giuseppe Maria Mitelli (1632-1718).

<https://www.alamy.es/foto-tarot-del-siglo-xvii-por-giuseppe-maria-mitelli-1632-1718-originario-de-bolonia-104151485.html>
Imagen G1CE7

También, en un medio ambiente carenciado, como el descrito en este testamento, Thereza bien podría haber ofrecido, a cambio de un pago, un lugar de reunión para jugar a las cartas, ya que su casa estaba alejada de las miradas de las autoridades.

Si las *estampas de papel* fueron naipes, no venía al caso nombrarlos en este testamento diciendo que Thereza los tenía entre sus bienes legados, como tampoco lo fue registrar la posible fuga de Marcos del grupo familiar, como si el encomendero de Thereza, y medio hermano de Marcos, no supiese nada al respecto. Solo omisiones que no afectaban jurídicamente el trámite.

No hay contradicción entre lo que vengo de decir y el que ella pretendiese amortajarse con un hábito franciscano, aunque finalmente dejase esta decisión y la de la forma de entierro a su albacea.

*

A pesar de los cambios producidos en el modo de vida indígena durante la Colonia, en 1721 tratar de vislumbrar el futuro para atajar los malos pronósticos seguía siendo una inquietud común a indios y españoles, resistente a toda ordenanza. Pero en 1721, en el ámbito indígena, la *huaca* prehispánica se había transfigurado en un santo de cajón, y la *pichca* en barajas (Gentile 1998a).

Otro indicador de marginalidad social, además de ser india y vivir en la periferia de la ciudad de Mendoza, es que Thereza no dejó los cuatro reales consabidos a las mandas forzosas porque se declaró expresamente pobre,²⁴ pero decía que si alguien reclamaba alguna deuda podía, juramento por medio, cobrar hasta tres pesos de sus bienes. O sea, nada a las *huacas de los españoles*²⁵ y sí a mantener la cadena de reciprocidades al estilo andino.

Bibliografía

Documentos en archivos

AHM - Archivo Histórico de la Provincia de Mendoza

Protocolo 36, fs. 56r-57v. *Memoria Testamental de Thereza yndia, 18-11-1721.*

Protocolo 37, fs. 12r-13v. *Testamento de Thereza yndia, 22-11-1721.*

INAPL - Archivo del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Buenos Aires.
Encuesta al Magisterio, 1921. Carpetas correspondientes a las provincias de Salta y Jujuy.

24. En otros testamentos de indios tampoco se dejaron los cuatro reales a las mandas forzosas: Catalina de Morales y Augustín Filca (Gentile 2008), Andrés Choque (Gentile 2019). Catalina descendía de una *paya* que había cobrado sueldo del gobierno de Tucumán, tenía vajilla de plata y *yanaconas*, además de haberse casado con un funcionario español; y tanto Filca como Choque eran *caciques*. La pobreza no les tocaba, pero sí una resistencia a lo hispano continuada en ese gesto *mortis causa*.

25. Así llamaban los indios a las imágenes de los santos cristianos (Arriaga 1621, cap. XIII).

Publicaciones

- Alonso, M. 1958. *Enciclopedia del Idioma*. Madrid: Aguilar.
- Ambrosetti, J. B. 1904. El bronce en la región calchaquí. *Anales del Museo Nacional de Buenos Aires*, XI: 163-314. <https://archive.org/details/arqueologargen01ambrgoog/page/n5?q=anales+del+museo+nacional+de+buenos+aires+1904>
- Arena, M. D. 2008. Documentación e identidad de los materiales arqueológicos del Museo de La Plata. *Revista Museo*, 3 (22): 37-49. <https://www.bfa.fcnym.unlp.edu.ar/id/43841>
- Arriaga, P. J. de. 1621. *Extirpación de la idolatría del Pirv*. Lima: Gerónimo de Contreras Impresor de Libros. <https://archive.org/details/extirpaciondelai01arri/page/n6>
- Bárcena, J. R. 2011. *La lengua de los huarpes de Mendoza: el Millcayac del Padre Luis de Valdivia*. Mendoza: INCIHUSA-CONICET.
- Biloni, H., F. Kiss, T. Palacios y D. Vasallo. 1990. Análisis metalográfico de la placa de Lafone Quevedo. *Serie Difusión Comisión de Investigaciones Científicas*, 7: 1-27. https://www.bfa.fcnym.unlp.edu.ar/catalogo/doc_num.php?explnum_id=544
- Briquet, CH. M. 1985. *Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600*. New York: Hacker Art Books. <https://archive.org/details/BriquetLesFiligranes4/page/n6>
- Caballero, L. C. 2011. *Testamentos de Mendoza de los siglos XVI y XVII, su interés genealógico e histórico*. Mendoza: edición del autor.
- . 2012. *Algunas genealogías de originarios de Mendoza*. Mendoza: edición del autor.
- Darío, J. [1612-1613] 1927. Carta del padre Juan Darío al padre Diego de Torres. *Documentos para la Historia Argentina-Iglesia*, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires: UBA, Facultad de Filosofía y Letras, XIX: 199-201.
- Gabbi, A. V. y E. Martín de Codoni. 1996. *Mendoza en sus testamentos - Siglos XVI, XVII y XVIII*. Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Gentile Lafaille, M. E. 1997. Entre el derecho andino y el derecho español. La sucesión en el cacicazgo de los indios quilme reducidos en Buenos Aires. *Revista de Historia del Derecho*, 25: 305-364.
- . 1998a. La pichca: oráculo y juego de fortuna (su persistencia en el espacio y tiempo andinos). *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 27 (1): 75-131. <http://naturalis.fcnym.unlp.edu.ar>
- . 1998b. Testamentos de indios del noroeste argentino. *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, II: 344-354.
- . 2002. Las preocupaciones de un indio del Perú en Córdoba: el testamento de Baltazar Uzcollo. *Investigaciones y Ensayos*, 52: 199-252.
- . 2008. *Testamentos de indios de la Gobernación de Tucumán, 1579/1704*. Buenos Aires: edición del autor.
- . 2010. La muerte de Juan Gregorio Bazán. Trasfondo sociopolítico, económico y épico de la probanza (Gobernación de Tucumán, siglo XVI). *Bibliographica Americana*, 6: 1-16. <https://www.bn.gov.ar/micrositios/revistas/bibliographica/> <http://naturalis.fcnym.unlp.edu.ar>
- . 2011. El Alero de los Jinetes: Iconografía e historia de sus representaciones rupestres (Cerro Colorado, Córdoba, República Argentina). *Rupestreweb*, 1-62. <http://www.rupestreweb.info/alero.html> <http://naturalis.fcnym.unlp.edu.ar>
- . 2012. Objetos prehispánicos legados en testamentos de indios (gobernación de Tucumán, 1608 y 1619). *Revista Æquitas*, 2: 9-43. <http://revistaequitas.files.wordpress.com/2012/08/margarita-gentile1.pdf> <http://naturalis.fcnym.unlp.edu.ar>
- . 2018. Ceremonialismo incaico en testamentos de indios de la gobernación de Tucumán (1579-1619). *Revista Cruz del Sur*, 30: 65-89. http://www.revistacruzdelur.com.ar/Numeros_021-030/RHCZDS-03003-Margarita_Gentile-Ceremonialismo_incaico.pdf
- . 2018. Contexto y explicación en Folklore. Un poco más acerca de la muerte del zorro (Jujuy, 1986). *Revista de Folklore*, 442: 4-9. <https://funjdiaz.net/folklore/07ficha2.php?ID=4422>
- . 2019. Entorno sociopolítico y beligerante del testamento e inventario de bienes del cacique principal Andrés Choque (Humahuaca, 1632-1633). *Revista Æquitas*, 14: 65-116. <https://revistaequitas.wordpress.com/author/revistaequitas/> <http://naturalis.fcnym.unlp.edu.ar/id/20190909016012>
- González, A. R. 1975. Pre-Columbian Metallurgy of Northwest Argentina: Historical Development and Cultural Process. *Dumbarton Oaks Conference on Pre-Columbian Metallurgy of South America*, Washington: Dumbarton Oaks, 133-202.

- . 1992. *Las placas metálicas de los Andes del Sur - Contribución al estudio de las religiones precolombinas*. Maguncia: Editorial Philipp von Zabern.
- Lafone Quevedo, S. A. 1890. Notas arqueológicas. A propósito de un objeto de arte indígena. *Anales del Museo de La Plata*, 1: 3-13. https://www.bfa.fcnym.unlp.edu.ar/catalogo/doc_num.php?explnum_id=597
- . 1898. *Tesoro de Catamarqueñismos con etimologías de nombres de lugar y de persona en la antigua Provincia de Tucumán*. Buenos Aires: Imprenta y Casa Editora Coni. <https://archive.org/details/tesorodecatamar00quevgoog/page/n8>
- Leiva, A. D. 1976. Testamentos mendocinos de los siglos XVI a XVIII a través de un muestreo documental. *Revista del Archivo General de la Nación*, 5: 81-157. <http://agnargentina.gob.ar/revista/Revista%205.pdf>
- Lozano, P. 1754. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. Madrid: Imprenta de la viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición. https://books.google.com.ar/books/about/Historia_de_la_Compa%C3%B1a_de_Jesus_en_la.html?id=g9YTAAAYAAJ&redir_esc=y
- Luque Colombes, C. 1979. El formulario de testamentos del padre Gerónimo de Zevallos S. J. *Revista de Historia del Derecho*, 7: 347-433. <http://inhide.com.ar/portfolio/revista-de-historia-del-derecho-no-7-ano-1979/>
- Macera, P. 1979. *Pintores populares andinos*. Lima: Banco de los Andes.
- Mayo, C. 1978. Los pobleros del Tucumán colonial: contribución al estudio de los mayordomos y administradores de encomienda en América. *Revista de Historia de América*, 85: 25-57.
- Palacios, E. O. 2018. *Mendoza. La ciudad perdida. Génesis de una ciudad indiana. Organización urbana en el siglo XVI. Una aproximación respecto a la ubicación de su primera traza fundacional*. Buenos Aires: De los cuatro vientos Editorial.
- Raffino, R. A. 1993. El caylle Lafone Quevedo. *Revista del Museo de La Plata*, 1: 14-17. http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/47197/Documento_completo_.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Ramos, G. 1989. Las manufacturas en el Perú colonial. Los obrajes de vidrio en los siglos XVII y XVIII. *Revista Histórica*, XII (1): 67-106. <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/7721/7968>
- Stastny Mosberg, F. 2013. *Estudios de arte colonial I*, Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Valdivia, L. de. [1607]1940. Doctrina cristiana y catecismo en la lengua allentiac que corre en la ciudad de San Juan de la Frontera, con un confesionario, arte y vocabulario breves. *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, 1: 19-94. https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/13214/analescompleto.pdf

Agradecimientos

Institucionales: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET); Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires; Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho (CONICET), Buenos Aires.

Personales: Luis C. Caballero, F. Javier Campos y Fernández de Sevilla, Juan José Cano, Alicia V. Gabbi, Alberto David Leiva, Nélica Liparoti, Elvira Martín de Codoni, Beatriz Montoya Valenzuela, Ernesto O. Palacios, G. Ariel Rivadero y Carlota Sempé.

POLÍTICAS SOBRE LOS CASADOS ULTRAMARINOS EN LA VENEZUELA DEL SIGLO XVIII: DE LA LEGALIDAD A LAS SENSIBILIDADES DE LA VIDA COLONIAL (1717-1721)

Aura Elena Rojas Guillén
UCV / UCAB / UBV - Venezuela
auraelenarojasg@gmail.com/auelero@hotmail.com

Resumen

Los casados ultramarinos en la provincia de Venezuela fueron objeto de gran atención por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas, quienes aupaban por el orden de las buenas costumbres morales implantadas en toda la América colonial. En este artículo tomamos una muestra significativa y circunscrita a un espacio de cinco años, sobre los casos en los que hombres venidos desde la península española y de localidades cercanas, enfrentaron las vicisitudes de la legalidad en contraposición a sus alegatos sobre la búsqueda de la vida, del matrimonio, y las cargas impuestas sobre esta institución. Constituye apenas un primer acercamiento al relacionamiento social de seres que marcharon a contrapelo de las imposiciones anidadas en las dinámicas sociales concretas de la provincia colonial venezolana del siglo XVIII.

Palabras clave: casados ultramarinos, matrimonio, provincia de Venezuela, siglo XVIII.

Abstract

Married overseas in the province of Venezuela, were the object of great attention by the civil and ecclesiastical authorities, who supported by the order of good moral customs implanted throughout colonial America. In this article, we take a significant sample, limited to a space of five years, on the cases in which men who came from the Spanish peninsula and from nearby towns, faced the vicissitudes of legality as opposed to their allegations on the search of life, marriage, and the burdens imposed on this institution. It constitutes only a first approach to the social relationship of men who marched against the grain of nested impositions in the concrete social dynamics of the 18th century Venezuelan colonial Province.

Key Word: Married overseas, Marriage, Venezuelan colonial Province, 18th century.

Recibido: 20/04/2020

Aprobado: 09/06/2020

Las ovejas descarriadas en el Nuevo Mundo: políticas alrededor del sacrosanto matrimonio

Desde el inicio mismo de la colonización española en el Nuevo Mundo, el tránsito de hombres ligados a esta empresa fue siempre constante: colonizadores, aventureros, marineros, trabajadores en artes y oficios, agricultores, emprendedores; muchos fueron atraídos por las reseñas, reales o ficticias, de las bondades económicas o sociales que podía ofrecer esta América a la vida material y cotidiana que, en la España de los siglos XVI al XVIII, no les habían sido satisfechas.

Tal como ha señalado el historiador José Ángel Rodríguez, “El asunto de los ‘casados ultramarinos’ es un problema recurrente en la documentación de la época y su solución nunca fue fácil” (1992, 17). Y lo fue, en todo el sentido que implicaron las políticas civiles y eclesiásticas en torno al matrimonio¹, a los roles de las parejas en el mismo y a las consideraciones sobre la vida maridable y moral social acopiadas en distintos instrumentos jurídicos que circularon en la época.

Con todo, se considera ‘casados ultramarinos’, a todos aquellos hombres, que alejándose de sus hogares, particularmente en la península ibérica, para establecerse en las áreas de costa y tierra firme americana, en general, abandonaron o dejaron en estado de orfandad sus lazos matrimoniales en detrimento de la ‘vida maridable’, económica y social, alegándose a esta falta, distintas motivaciones como “la búsqueda de una mejor calidad de vida, o hacer fortuna a secas [...] o por relaciones múltiples con otras mujeres que terminaban a menudo en concubinatos paralelos al matrimonio” (Rodríguez 1992, 17).

Es así que el tratamiento sobre casos de casados ultramarinos, no sólo compete a los ámbitos y/o impactos sobre la demografía colonial, las perspectivas de género y la moral sexual; pasaba también por las consideraciones jurídicas establecidas desde antiguo respecto del sacrosanto matrimonio, tal como se estableció en el Concilio de Trento; en las políticas de emigración desarrolladas por la corona española y las apreciaciones sobre el impacto en el género femenino y la sensibilidad masculina, en tantos actores inmersos en un mundo de relacionamientos marcados por las dinámicas sociales y estamentales de la época.

La Iglesia católica hizo gran hincapié en la institución del matrimonio, considerado formalmente sacramento desde 1438 cuando se institucionalizó en el Concilio de Florencia, y en la monogamia que el Concilio de Trento (1545-1563) había hecho prevalecer como ley en la comunidad cristiana². En efecto, el decreto *Tatmesi* de este Concilio, promulgó el 11 de noviembre de 1563, lo que la Iglesia llamó la “Doctrina sobre el sacramento del matrimonio”; en el canon XII se estableció que era a la autoridad eclesiástica a quien le competía conocer y juzgar en las causas matrimoniales, siendo entonces que la Iglesia tenía jurisdicción en los conflictos prematrimoniales y en los propiamente matrimoniales, como obligación no sólo moral, sino también jurídica³.

Por su parte, y tal como lo ha reseñado la investigadora María Ángeles Gálvez, en tiempos de Felipe II y Felipe III, las políticas de emigración fueron objeto de constante supervisión “ante la preocupante despoblación que sufrían los reinos de Castilla.” (Gálvez 2004, 69), debido justamente a que buena parte de los emigrados a América la constituyeron amplias porciones de campesinos, artesanos y agricultores, que se fueron perdiendo, a lo largo de tres siglos, en detrimento de la economía interna.

En lo que respecta al ámbito jurídico, las prohibiciones no sólo se referían a lo atinente a la emigración, especialmente tenía que ver con el matrimonio y sus formas de concretarlo y mantenerlo en el tiempo. *La Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias* trató el tema en el título 3, libro 7 como “De los casados y

2. Gaudemet, J. 1993, 79-80.

3. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 1860, 305. Por cédula real de Felipe II, se ordenó la observancia del Concilio (12.06.1564); por lo que se ordenó que a partir de los 30 días de ser publicado el decreto se exigiera su cumplimiento. Sin embargo, éste no llegó a la totalidad del mundo católico, pues en Normandía, por ejemplo, se le conoció en el siglo XVII; en Inglaterra hacia el siglo XIX y en España así como en las provincias hispanoamericanas se difundió a partir de las dos últimas décadas del siglo XVI. Sobre este tema, se puede consultar, entre otros autores, a Rodríguez, P. 1991 y Flandrin, J. L. 1984.

desposados en España e Indias, que están ausentes de sus mujeres y esposas”. En ella se estipulaba la necesidad de mantener las formas del matrimonio legítimo y también los lapsos permitidos para la emigración de hombres casados y los procedimientos que debían cumplirse ante la Casa de Contratación de Sevilla, por parte de las mujeres abandonadas para denunciar y hacer volver a estos casados ultramarinos⁴.

A las cavilaciones jurídicas de las instituciones civiles coloniales también se les unía la institución eclesial, que fue un agente activamente involucrado en los casos de los casados ultramarinos, pues su “misión capital [...] era unir el lazo matrimonial primario sin tomar en cuenta otro tipo de uniones, independientemente de si éstas habían dado origen a varios hijos; con ellos o sin ellos, esa unión contaba con la desaprobación absoluta de la Iglesia”⁵.

En el siglo XVIII fueron recurrentes los tratamientos por parte de la Iglesia católica en la provincia de Venezuela, de este tipo de casos; un recorrido por los expedientes judiciales que reposan en el Archivo Arquidiocesano de Caracas, dan cuenta de al menos unos treinta de ellos, atendidos por las máximas autoridades de la Iglesia en el corto período que abarca de 1717 a 1721⁶.

Es de nuestro interés mostrar las motivaciones de los emigrantes en territorio venezolano, más allá de las premisas y ordenanzas libradas por las autoridades, pues entendemos que las normativas por sí mismas no dan cabal cuenta de las dinámicas sociales presentes en estos contextos históricos y sociales, en particular de las sensibilidades puestas a la faz de la Iglesia en Venezuela por parte de los casados ultramarinos; sus motivaciones para quebrantar las leyes y resistirse al mandato sacrosanto que implicaba el matrimonio.

Hacia el 13 de enero de 1720, el obispo Juan Joseph Escalona y Calatayud, máximo representante eclesiástico en la sede radicada en Caracas, a partir de 1716⁷, dictó una carta pastoral sobre la situación, en la que estaban implicados hombres seglares así como también eclesiásticos regulares venidos a estos territorios con pretensiones “frívolas”. Las angustias plasmadas por Escalona y Calatayud se debían al relajamiento de la moral y buenas costumbres de esta parte del rebaño que había engrosado las listas de los considerados emigrantes o casados ultramarinos. El memorial se explica por sí solo:

Nos, el Dr. Don Juan Joseph Escalona y Calatayud, por la gracia de Dios [...] hemos reconocido las frívolas excusas, así de los eclesiásticos regulares que vienen a esta provincia de otras; como de los casados

4. Tal como apunta Gálvez R., en la Ley 1 de la *Recopilación*, quedaba preceptuado que: “los casados, o desposados en estos Reynos sean remitidos con sus bienes, y las justicias lo ejecuten.” (67-101). En tal sentido, las autoridades civiles, desde los virreyes hasta cualquier juez ordinario, estaba en la obligación de hacer volver a los casados ultramarinos que tuviesen sus permisos vencidos; en general estos permisos no excedían los dos años y eran facilitados por las Casas de Contratación, ante quienes los interesados en emigrar debían presentar el consentimiento de sus respectivas esposas.

5. Rodríguez 1992, 20.

6. Uno de los documentos eclesiásticos con eficacia jurídica para el período colonial en la provincia de Venezuela, lo constituyó el *Sínodo Diocesano de Santiago de León de Caracas. Valoración canónica del regio placet a las constituciones sinodales indianas*; editado hacia 1687 bajo la tutela del obispo Diego de Baños y Sotomayor, y reimpresso entre 1759-1769 por el obispo Diego Diez Madroño. En él se hallaron los fundamentos para el desenvolvimiento de la vida de todos los componentes de la sociedad; ambos obispos le imprimieron alta importancia al mantenimiento del orden en esta provincia; por ello: “se precisa un código mediante el cual se plantee en la medida de lo posible un estilo de existencia según los patrones metropolitanos. Por eso Baños y Sotomayor [...] reúne a sus diocesanos en la faena de redactar una cartilla que indique cómo vivir en derecho para ser la grey perfecta...” (Pino I., 1992, 16). Allí nos encontramos que en el Libro III, título V, Del sacramento de la penitencia, numeral III, De los casos reservados en Santo Sínodo, le habilitaba a atender: “21. Los que teniendo sus mujeres fuera de este obispado, no van a hacer vida maridable con ellas, habiendo más de tres años, que de ellas se apartaron” (167). Este texto fue compilado por Manuel Gutiérrez de Arce y publicado por la Academia Nacional de la Historia, en Caracas, 1975.

7. Sobre este prelado, reseñamos lo anotado en el *Diccionario de Historia de Venezuela*, 1997, tomo 2, 233-234: “Decimoséptimo obispo de Caracas. Fundador de la Universidad de esta ciudad [...] egresó de la Universidad de Salamanca con el grado de doctor en teología. Canónigo penitenciario de Calahorra (España) y capellán mayor de la Encarnación en la Corte de Madrid. Electo obispo de Caracas por bulas del papa Inocencio XIII, el 27 de junio de 1717; el 15 de septiembre de 1718 tomó posesión del cargo su apoderado, el chanfre Nicolás de Herrera y Ascanio, ya que él sólo llegó a Caracas el 6 de diciembre de 1719 [...] El período de su obispado estuvo lleno de actividades e incidencias tanto civiles como eclesiásticas: conflictos contra la Compañía Guipuzcoana; enfrentamiento del Cabildo con el gobernador Diego Portales y Meneses; en lo eclesiástico tuvo que tomar medidas eficaces para reformar el clero [...] auspició la fundación del convento de las carmelitas descalzas; realizó visitas episcopales; organizó acción misionera de los capuchinos y proveyó los curas de doctrina para los pueblos misionales transferidos a la jurisdicción diocesana. El 28 de julio de 1729 fue promovido al obispado de Michoacán (México)”.

ultramarinos y los de nuestro obispado; de que tantas ofensas de Dios se sigue, y con que lastimosamente miramos muchas conciencias enredadoras; para cuyo remedio debemos aplicar las diligencias más convenientes, lo que nos lo encarga como nuestra primera obligación el Santo Concilio de Trento en varios lugares; y el apóstol San Pablo, y para que se logre remediar, así en nuestras ovejas encomendadas como en los que se nos introducen en nuestro obispado y rebaño, con pretextos frívolos y aparentes contra las leyes divinas y humanas: y estando bastantemente informado de los inconvenientes que resultan de semejantes personas y la facilidad con que algunos eclesiásticos seculares y regulares y de los Reinos de España e Islas Canarias y otras partes confinantes a nuestro obispado se pasan a este, y divertidos en él por mucho tiempo con el supuesto de pedir limosna los regulares; y los seculares de buscar la vida, se internan en nuestra provincia, se detienen y andan como prófugos de sus obispados, conventos, provincias y patrias, causando muchos escándalos por la licenciosa vida que tienen y ningún recogimiento...⁸

Habida cuenta de que tanto sacerdotes como los casados ultramarinos venían abusando de las licencias que a éstos se les habían concedido, fulmina su ordenanza en el sentido de prohibir las actuaciones de los sacerdotes en la recolección de dinero, el pedir limosnas, predicar o dar misas. En el caso de los casados ultramarinos, tomó el obispo en cuenta, lo vasto del territorio de la provincia y de las triquiñuelas que quizás alguno de estos hombres podrían cometer para evitar ser enviados de nuevo a casa; tal como mudarse a otra jurisdicción fuera de la provincia; de forma tal que instruye no sólo que éstos fuesen a hacer vida maridable sino también ordena que todo el aparato de sacerdotes y autoridades civiles, aún en los poblados más pequeños o remotos, estuviesen atentos al embarco de estas ovejas descarriadas:

... amonestamos a los casados ultramarinos que no cumplen con su obligación, transmutándose o trasplantándose a otros reinos fuera de esta provincia, y que es error entender que por pasarse a otras provincias o reinos, pueden tener otros tres años de residencia en ellas; como asimismo, de que las censuras que se les ha impuesto en ésta, no les ligue en saliendo de ella; y lo mismo amonestamos y advertimos a todos los casados de nuestro Obispado: vayan a hacer maridable cumpliendo con las cargas del Santo Matrimonio; y que se persuadan, no les sufraga la ley en ningún tiempo que sea notable, porque esto lo deben ejecutar cuanto antes, todo lo que lo cumplan en virtud de Santa obediencia; teniendo cuidado los Señores Vicarios foráneos, curas rectores, capellanes (Ibídem, f. 2-vto.).

Cuando se dio rienda publicitaria a esta carta pastoral, se inició en la provincia la búsqueda de todo aquel que no había justificado las razones por las cuales había permanecido tres años y muchísimos más, sin atender sus cargas matrimoniales en sus lugares de orígenes, tal como lo apuntó el obispo. Vemos entonces casos como el del sargento mayor Juan Domingo de Goiri y Cadabzo, radicado en la localidad de Barquisimeto y casado en España pero al servicio del Consejo de Indias; preso en virtud de la carta pastoral, no obstante contar con la licencia de estadía. Era natural de Bilbao, Catalayud; en este caso, se ordenó el 15 de febrero de 1720 que no se moleste al español, su liberación y desembarco de sus bienes.⁹

Otro casado ultramarino fue Thomas Francisco Hermoso, natural del Realijo, isla de Tenerife, residente en Caracas, casado con Juliana Francisca Barroso. Su fiador fue don Gabriel Remigio de Ibarra, quien se comprometió a pagar 500 pesos de a 8 reales de plata, si Hermoso no cumplía la orden de irse en la primera embarcación a su lugar de origen [21 de febrero de 1720]. Finalmente, se expidió la licencia de embarque el 3 de noviembre del mismo año.¹⁰

En la localidad de Nuestra Señora de la Limpia Concepción del Tocuyo, el 16 de octubre de 1720 el licenciado don Francisco de Mendoza Gómez, relató que pasó una notificación remitida por el obispo Catalayud, sobre que “se notifique a todos los casados ultramarinos, presentarse en su tribunal a embarcarse; para principio del mes de noviembre del presente año...” (Ibídem, f.71). Por tanto, dejó constancia sobre Cristóbal Hernández Crespo de los Reyes, natural de La Laguna, isla de Tenerife y casado allá; la notificación fue hecha

8. “Carta pastoral del 13 de enero de 1720”, Archivo Arquidiocesano de Caracas (en adelante AAC), sección Matrimoniales, tomo M10, 1720, Caracas, fs. 1 – 1/vto.

9. AAC, tomo M10, 1720. f. 66.

10. Ibídem, f. 68.

al interesado el 17 de octubre de 1720 y a su vez Hernández le prometió presentar la fianza establecida para estos casos, lo cual se hizo efectivo el 18 de octubre de 1720, ofreciendo 200 pesos de plata de a 8 reales. Nos interesa rescatar que más allá de los preceptos morales contenidos en la carta pastoral, todo un andamiaje jurídico y policial se desarrolló prontamente alrededor de los casados ultramarinos; éstos fueron buscados, solicitados y requeridos en toda la provincia de Venezuela; se les obligaba a ser puestos tras las rejas mientras se levantaban las sumarias y las averiguaciones incluyendo la presentación de testigos; se les solicitaba la presentación de fiadores que no sólo los respaldaran económicamente sino como garantes de las partidas, así como el embargo de los bienes de todo tipo, cuando los tenían.

En búsqueda de la vida

De la revisión hecha de los expedientes levantados en el período, vemos que el argumento que generalmente presentaron los casados ultramarinos sobre las largas estadías, estaba relacionado con motivaciones económicas, el buscarse la vida, en alcanzar mejoras para sí mismos y para sus entornos matrimoniales.

Hay que denotar que toda la provincia de Venezuela fue alcanzada por este mandato pastoral respecto de los casados ultramarinos; en las localidades de Santiago de León de Caracas, así como en San Sebastián de los Reyes, Nueva Valencia del Rey, San Juan Bautista del Portillo de Carora, la Villa de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza de Araure, La Victoria en los Valles de Aragua, villa de San Carlos de Austrias, los Valles del Tuy y en muchas más, se levantaron causas en las que en general los casados se aferraron a sus bienes, cobranzas y deudas, habidas en las largas estadías.

Del tomo identificado como M10 del AAC, en su sección Matrimoniales, a lo largo de 1720¹¹, las justificaciones de mayor peso de los ultramarinos detenidos para cumplir con la norma estaban referidas a este aspecto de la vida material, tal como se reseña en el siguiente cuadro:

Nombres y Apellidos/ Folios	Lugar de Origen	Años de Estadía/Lugares de asentamiento	Causales
Antonio Henríquez de Almay fs. 1-3	Islas Canarias	San Sebastián de los Reyes	Solicitó permiso, antes de embarcarse definitivamente, para ir a San Sebastián a recoger sus bienes, cobrar y pagar algunas deudas pendientes; ofreció un fiador a tal efecto, lo cual se aceptó; se fijó la fianza en 500 pesos; la misma se presentó el 18 de noviembre de 1720; su fiador fue don Juan Henríquez de Almeida; y ese mismo día le otorgan su libertad.
Don Gaspar Pérez Pacheco fs. 6-10	Ciudad de Ayamonte (reinos de España)	Ocho años en la provincia. Valles del Tuy. Viajero desde 1713	Estaba reuniendo y trabajando para irse a España; se había instalado en los Valles del Tuy, trabajando con fanegas de cacao; un total de 40 fanegas. Era ayudado por el castellano don Miguel García del Castillo Anietto; tenía mercancía repartida y fiada, con plazos de pago por la cosecha del momento

11. AAC, tomo M10, 1717-1721; este legajo contiene un número aproximado de once expedientes, según lo estudiado y organizado por las investigadoras Carmen Alida Soto Castellanos y María Luisa Herrera de Weisnaar en la obra *Guía al Archivo Arquidiocesano de Caracas* 1996.

Juan Rodríguez Flamo fs. 11-14	Isla de Tenerife	Nueva Valencia del Rey	Explicó que estaba listo para irse; sin embargo presentó un escrito ante la imposibilidad de viajar pues no había podido recaudar los diezmos ni cobrar lo adeudado.
Juan de Morales Spino fs. 15-19	Islas Canarias	Cuatro años en la provincia. Puerto de La Guaira	Trabajaba como administrador de la hacienda de don Fernández Lozano, a quien: "...aún no le había dado cuenta..."; esto es, no le habían cancelado sus sueldos (1000 pesos más o menos)
Joseph Miguel Rivero fs. 20-23	Islas Canarias	Valles de Aragua	Alegó que quería, libre y espontáneamente marcharse; solicitó se le permitiera pasar a los Valles de Aragua a finalizar sus "dependencias y revalidando algunos pesos que están debiendo..."
Félix Hernández Betancourt fs. 24-28	Tenerife	Puerto de La Guaira	El ultramarino se entregó para que cesara la persecución del obispo y le entregó sus bienes con el compromiso de volver lo más pronto a Tenerife.
José Alberto Delgado fs.29-33	Islas Canarias	San Juan Bautista del Portillo de Carora	Refirió que estaba en la provincia "buscando la vida". En virtud de la carta pastoral, le pidió a su mujer que se viniera, solo que el hombre la esperaba hacia ocho a nueve meses desde que le envió una misiva a Canarias. Introdujo una fianza para evitar la cárcel; insistiendo que había mandado a buscar a su esposa hacia el 9 de enero de 1720 y le envió también recursos para costear el viaje.
Lucas Hernández fs. 34-39	Guimar, isla de Tenerife	Nueve años en la provincia. San Carlos de Austria	Solicitó le permitieran volver a San Carlos, porque: "... donde tengo mis bienes [y] a disponer de ellos, para estar prontos para cuando llegue el caso de [...] embarcarme para dicha mi vecindad..."

Juan Rodríguez Camejo fs. 40-44-vto.	La Laguna, islas Canarias	Santiago de León de Caracas	La embarcación que se hallaba en La Guaira no podía zarpar sino dentro de cuatro a seis meses, por lo que temía: "... que estando todo este tiempo preso, puedo experimentar mucho quebranto en mi caudal, por tener diferentes cantidades de pesos repartidos en diferentes sujetos y otras dependencias que necesitan de la asistencia de mi persona [...] [pido] se sirva mandar se me de soltura de esta prisión porque de lo contrario dimanará el no poder ir a mi casa con las conveniencias que puedo, hallándome libre para hacer mis diligencias; mayormente cuando nunca [me he] opuesto a pasar a hacer vida maridable con mi mujer..."
Juan Simón de Sosa fs. 45-48	Las Palmas, islas Canarias	Seis años en la provincia. Santiago de León de Caracas	Alegó que había venido a buscar la vida lícitamente en esta provincia y que además le debían dinero en algunas ciudades, que necesitaba cobrar.
Bernardo González del Castillo fs. 50-53-vto.	S/I	Nueva Valencia del Rey	Pidió el desembargo para irse con su mujer; así como también su libertad para ir a buscar sus bienes ya que en Caracas "... no tengo más bienes que un Negro, mi esclavo, nombrado Juan Tarí; y tres mulas..."

A las búsquedas de la vida material, también se les sumaban las de salud de algunos de estos hombres; así como también pleitos por cuestiones de negocios o de administración de justicia en el fuero civil. Así, la impronta económica signó a don Juan Antonio González de Figuera, natural de Lugo, Galicia; al verse preso en la cárcel real en Caracas, expuso:

... mi estancia o residencia en esta dicha ciudad no ha sido ni es voluntaria sino precisa, porque habiendo sido llamado por el licenciado don Antonio Barba de Figueroa, mi tío, que falleció en esta ciudad; con el motivo de dejarme sus bienes, como a tal su sobrino; solicitado para el por interposición y ruego del Dr. Don Pedro Rubinos, Canónigo de la Santa Iglesia Catedral de dicha ciudad de Lugo; habiendo llegado yo a ésta, al tiempo del fallecimiento de dicho mi tío, no hubo efecto lo prometido por el susodicho, no obstante de haberle estado asistiendo y sirviendo en sus negocios; por cuya razón me precisó a poner demanda a sus bienes, la cual seguí en esta ciudad y en el Tribunal superior del Señor Juez Metropolitano que reside en la ciudad de Santo Domingo, en donde habiéndose revocado la sentencia dada en primera instancia por el señor Provisor y Vicario General [...] señor don Nicolás de Herrera; y se me mandaron dar los bienes de dicho mi tío [...] tres mil doscientos y cincuenta pesos y que de todos los dichos bienes devenidos de ellos lo que pareciese su deuda del dicho mi tío, costo de su funeral, entierro y misas; de su testamento se saque el quinto de ellos y que su monto se me entregare, para que en cumplimiento de la recíproca promisión pasase a la dicha ciudad de Lugo a remedar las necesidades de las hermanas y sobrinos de dicho mi tío [...] en cuya forma se me despachó ejecutorial al cual se le ha dado cumplimiento en lo tocante a los [3.250,00] pesos de mi trabajo y asistencia personal, quedando

pendiente el del dicho quinto y alimentos que se me están debiendo, en conformidad de lo mandado por el dicho mi tío; y sobre que actualmente se ha estado y está entendiendo en virtud de la ejecución sobre-cartado, despacho por dicho Tribunal Superior [...] para que [...] se sirva mandarme soltar de la prisión en que se hallo hasta que fenezca y concluya dicho litigio y se me entregue el importe de dicho quinto y alimentos... (AAC, tomo 10, fs. 3-3-vto)

Cuando las autoridades recibieron esta justificación el 8 de enero de 1720, que implicaba no sólo cuestiones económicas sino también jurídicas, decidieron suspender el embarque y le impusieron una fianza y fiadores; para lo cual presentaron al capitán de caballos, don Blas Joseph de Landaeta y don Andrés de Armas, el 13 de marzo de 1720; se fijaron 1000 pesos por la misma. Sin embargo, el 5 de noviembre de 1720 se le notificó a los fiadores sobre la licencia de embarque para España.

Otra vez en Caracas, Fernando Pacheco, natural de Cádiz, casado con doña María Marquez Barrosa; solicitó y ofreció fianza de 1000 pesos de a 8 reales para evitar la cárcel. El 13 de enero de 1720 se aceptó todo y se recibió el compromiso por parte de Pacheco de irse en la primera embarcación a Veracruz, Canarias o España. Con todo, luego presentó otra solicitud en donde abunda sobre sus condiciones de salud y económicas:

Fernando Pacheco [...] vecino de la de Ayamontes [España] [...] ante el presente Notario, por orden de su señoría Ilustrísima, me ha requerido para que siga mi viaje a los reinos de España, en la embarcación que se halla en el Puerto de La Guaira, de próximo para salir para las Islas de Canarias; y aunque en obediencia del justo mando de Su Señoría Ilustrísima, vendí la tienda de mercadería y he procurado redondear mis dependencias, con ánimo de ejecutarlo; por cuanto al presentarme, me hallo actualmente con graves achaques, de cuya verdad constará a Vuestra Señoría Ilustrísima, sirviéndose de mandar que los médicos de esta ciudad los reconozcan y testifiquen, sí son de legítimo impedimento, para poder seguir dicho viaje. Y porque me hallo en esta ciudad con un hijo mozo, hombre ya de veinte años poco más o menos; a quien remitiré a dicha ciudad de Ayamonte en dicho navío, que está justo en dicho Puerto de La Guaira, para seguir viaje a las dichas Islas Canarias, en este presente año; con orden y los medios necesarios para que conduzca y acompañe a su legítima madre y mi esposa; y la traiga a esta ciudad, de modo como está la susodicha, mi mujer; pronta a venirse por no tener en aquella ciudad conveniencias algunas que dejar y lograr en esta las que mi industria ha solicitado, como me lo insinúa por sus cartas y por dicho mi hijo (AAC, tomo 10, fs. 14-14-vto.)

Ante el impedimento de salud y la disposición de hacer vida maridable pero en la provincia de Venezuela, las autoridades aceptaron lo pedido sobre la verificación médica; sí resultare positivo lo expresado por Pacheco, debía presentar nueva fianza de 500 pesos [14 de junio de 1620]; lo cual hizo inmediatamente. Este otro caso quedó sin evidencia de resolución.

En la Villa de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza de Araure, un reticente español mostró poca disposición ante los anatemas del obispo respecto de los casados ultramarinos; es así como el 20 de febrero de 1720 se presentó una solicitud ante el juez cartulario, Nicolás de Flores Maldonado, por varios testigos, sobre Miguel Rico, natural de Cádiz, quien debía presentarse en Caracas por petición del obispo Catalayud, para embarcarse a España; pero él tenía “diferentes dependencias y cobranzas” que debía finiquitar antes de cumplir con la orden de salida, las cuales se habían atrasado, agregando que:

... estoy exento de poderlo hacer por derecho; pues es de público y notorio que puedo correr riesgo a una vida en pasar a dicha ciudad [Caracas] por una dependencia que se me ofreció con el Capitán don Francisco Estevan de las Mariñas y Nevares; en los valles de Barquisimeto; quien asiste en dicha ciudad de Caracas [...] y que no discurra que con estos pretextos me excuso de pasar a hacer vida maridable con mi mujer... (AAC, tomo 10, f. 56).

Se ordenó que Rico presentara fianza de 2000 pesos y asegurarla el 26 de febrero de 1720; lo cual ejecutó el 3 de marzo de 1720. Ya en Caracas, el 15 de junio del mismo año, Catalayud ordenó que se localizara a Rico en Araure o donde estuviese, pues una embarcación lo esperaba en La Guaira; asimismo, se ordenó la notificación a los fiadores para que ejecutasen el traslado a España.

Don Pedro de Mendieta, natural de Santa Cruz en la Isla de Tenerife; casado con doña Catarina María de Verona; había salido de su Isla hacía 6 años para "...solicitar en ella algunos medios para llevar las cargas del matrimonio...". Se había establecido en los Valles del Tuy; amén de su situación de salud, apeló, como los otros casos, al condicionamiento económico: "... me hallo con diferentes penalidades de achaques [debido a la] edad de más de [50] años y diferentes dependencias que no podrán quedar cuajadas ni convenidas..." (AAC, tomo 10, f. 60).

Prometió marcharse una vez que finiquitase sus negocios y mejorado su salud; para lo cual ofreció una fianza por 500 pesos, lo cual se aceptó el 3 de febrero de 1720, y se le exigió dar la mitad de los pesos por adelantado para cancelar las costas generales, por hallarse en la cárcel eclesiástica. El mismo día se recibió el escrito del fiador, capitán Pedro Faría de Jaureguí. El 2 de noviembre de 1720 se expidió la licencia correspondiente de embarque y tres días más tarde, el notario eclesiástico se la trató de hacer llegar al fiador, pero no pudo entregársela pues no había nadie en su casa: tocó las puertas tres veces y nadie le abrió.

Francisco Herrera de La Cruz, natural de La Habana, venido hacía dos años a la provincia y establecido en la localidad de Carora, detalló las peripecias de su venida: desembarcó en el puerto de Coro, pasó tierra adentro "...a negocios de utilidad y convenimiento, y recaudado el corto caudal que me acompaña, el cual el día de hoy tengo puesto en la ciudad de Coro, para volverme a mi casa, en donde tengo a mi mujer..." (AAC, tomo 10, f. 64).

A Herrera lo mandaron presentar ante el obispo pero alegó que era muy oneroso irse desde Caracas y que además no quería dejar lo que tenía en Coro; señaló que era "hombre de bien y marítimo"; dispuesto a marcharse pero que debía recoger antes lo que le debían, especialmente en Coro. Ofreció testigos para avalar sus dichos [2 de octubre de 1720], cinco en total, quienes agregaron que éste tenía planeado, hacia el año de 1719, traerse a su esposa, pero como no lo pudo hacer, tenía planes de ir a buscar; incluso había tratado de vender sus bestias para embarcarse. Solicitó luego la licencia de ocho a diez meses para irse; le aprobaron cuatro meses en noviembre de 1720; aunque no hay escrito de presentación de fiador, se le advirtió que si no cumplía con el embarque, se procedería contra los fiadores.

En San Carlos de Austria, el originario de Cádiz, España, don Juan de Monsalve Soriano, suplicó ante las autoridades su libertad para "cobrar y coger una labor de tabaco y disponer mis dependencias por estar pronto para que llegue el caso necesario, volver a dicha villa de San Carlos y de que es seguro de que así lo cumpliere" (AAC, tomo 12, f. 12). Según escrito de los fiadores, el 8 de mayo se le otorgó la licencia para ir a San Carlos; pero el 19 del mismo mes de 1721 el obispo Catalayud mandó ejecutar la fianza, visto que Monsalve no se fue en ninguna de las embarcaciones que estaban ancladas en La Guaira. Para finales de junio se declaró que Sebastián de Ponte debía asumir la ejecución de la fianza, pues como él era el que estaba en Caracas, se supuso que le cargaron el peso; al fiador de San Carlos lo habían tratado de localizar en Caracas pero éste se había marchado mucho antes de la ejecución de la fianza. El obispo solicitó ayuda al alcalde visitador entre Castilla y las Indias, don Antonio Joseph Álvarez de Abreu, para que embargara los bienes de Ponte. El 28 de junio de 1721 se comisionó al juez de vara a cobrar lo afianzado y Ponte adujo no tener los 500 pesos, por tanto se procedió al embargo de los bienes muebles. Ponte introdujo una petición para que no se afectasen los bienes, alegando lo siguiente:

... lo primero, porque habiendo yo hecho la fianza movido de caridad, por las necesidades y trabajos que me manifestó el dicho Monsalve, con palabra fija de pasar a la villa de San Carlos a recoger sus bienes, a embarcarse como parece lo deseaba, según sus palabras; y habiendo ejecutado así a mi entender, parece que con la buena fe con que obré, sin discurrir engaños y acto de caridad que ejecuté no me puede resultar el grave perjuicio que de la ejecución resulta; y porque considerando que el dicho Monsalve faltaba al cumplimiento de tan precisa obligación, hice propio al Cura y Vicario de dicha villa de San Carlos, quien me respondió que consta de esta carta firmada de su mano, su fecha de [28] de octubre próximo pasado [...] y constando en ella la grave enfermedad que padecía [Monsalve], parece un impedimento legítimo. Y aunque repetí cartas con el ardiente deseo de librarme de la obligación [...] tuve noticias, se confirmó la enfermedad; y porque habiéndome obligado con las instancias que llevo expresadas, obligándome la caridad y que se daba dicho fiador de suficiente caudal; y ése es vecino de dicha villa, quien debió ejecutar todas las diligencias conducentes para que viniese a embarcarse el dicho Monsalve; hallándose presente, parece, hablando con la modestia que creo, se debe proceder contra él. Y porque no siendo suficientes las razones positivas alegadas, es más que suficiente ser yo tutor de cuatro hijos; y por derecho no poder ser

admitida la fianza, como así aparece el dicho don J. de Monsalve, presente; el Notario Joseph de Salas, ante quien otorgó la escritura, sin embargo de no ser Escribano Público ni real; y no obstante, estar pronto a solicitar a mi costa, se conduzca a esta ciudad al dicho Monsalve... (Ibídem, fs. 15-16-vto.).

Este caso fue una pesadilla para los fiadores, más que para el casado ultramarino que se negaba a zarpar. Para el mes de julio de 1721 fue clara la imposibilidad de embargar los bienes muebles o raíces a Ponte. El obispo Calatayud ordenó el embarque y la puesta en depósito de tres esclavos de los que tenía Ponte en su hacienda de los Valles de Aragua. El depósito tenía que ser en Caracas de modo que se trató de extraer los esclavos pero el hijo de Ponte, Pedro de Ponte, insultó antes al alcalde ordinario, comisionado para ejecutar el embargo. Ponte hizo el amague de entregarlos pero no lo ejecutó al principio, sino que se opuso e insultó al funcionario. Luego cedió sólo uno de los esclavos así como varios animales; y otro de los funcionarios presentes, le dijo al alcalde que al día siguiente tendría a los otros dos esclavos; cosa que sucedió pues Ponte finalmente los entregó.

El fiador de este ultramarino, Sebastián de Ponte, hace su denuncia el 15 de julio de 1721 por la ejecución de la fianza:

... ayer lunes, que se contaba catorce del presente mes de Julio, tuve nota que el Doctor don Pedro Díaz Cienfuegos, Cura de Indios del pueblo de Cagua, pasó al Valle de Tocarón [...] donde tengo una hacienda de trapiche; y entrándose en ella con veinte hombres armados, con el notorio escándalo y ruido, expresó iba a aprehender algunos esclavos por una ejecución que contra mis bienes, se estaba siguiendo en el tribunal de VSI, por cantidad de quinientos pesos, en que movido de caridad fue a don J. de Monsalve, vecino de Sevilla y residente en la Villa de San Carlos de Austria, por escritura otorgada ante el presente Notario; en que juntamente se obligó un fulano de Orosco, vecino de dicha villa; y terciándole los esclavos que en dicha hacienda tengo, y viendo que un sacerdote iba (ileg.) discurrió su ignorancia, lo que quizá no imaginaria; y por esa causa hicieron fuga todos; y luego requirió a un hijo mío que se halló allí, le entregase algunos esclavos, para dar cumplimiento a un mandamiento que supuso ser de VSI, para satisfacción y paga de los referidos quinientos pesos, como todo consta de carta original [...] de dicho mi hijo; quien por respeto y veneración del nombre de VSI, hizo exactas diligencias por los esclavos y solo halló cuatro, de que por no quedar solo, le entregó tres que consigo llevo presos; y habiendo luego pasado al palacio episcopal [...] me dijo que solo era theologo y que ocurriera a su provincia como lo ejecuté [...] y hallándome en ésta gravemente ofendido [...] el dicho doctor don Pedro Díaz Cienfuegos, y de su modo exabrupto de proceder, contra quien protesto dar querrela... (Ibídem, fs. 22-22-vto.).

El 5 de agosto se había puesto en venta la casa de Ponte en Caracas; y el día 13, el Notario hizo el segundo pregón correspondiente pero no se apareció ningún oferente interesado en adquirirla. El fiscal promotor nuevamente mejoró la ejecución del embargo, sobre un hatillo de ganado que tenía Ponte en Dividive, valle de Tocarón: “respecto a su beneficio [del ganado] [...] como asimismo, la mejora en los esclavos de dicho trapiche que fueren hasta edad de siete a ocho años...” (Ibídem, f.33).

Tanto la casa en Caracas, el ganado y los esclavos se debían poner en pregón para su venta y/o remate. El 23 de agosto de 1721 se hizo el tercer pregón y no apareció nadie. El 16 de septiembre Cienfuego se presentó en el trapiche de Ponte a ejecutar lo mandado, respecto de los esclavos-niños; dijo que: “por estar el dicho mandador prevenido, escondió los negros pequeños y solo puede haber tres, nombrados María Francisca, Juan Lucas y Juan Esteban; por valor de cinco años poco más o menos”. Los que tomó y dio en calidad de depósito a Antonio Navas; luego se mandó depositar con Jacinto Muñoz y a proceder a la venta de veinte vacas. El 22 de septiembre, Ponte entrega 250 pesos, mitad de la fianza; por tanto, se ordenó el inmediato desembargo de los bienes, así como también se ordenó localizar al otro fiador en San Carlos. Ponte introdujo una solicitud reclamando le fuesen devueltos: “los frutos y efectos que sacó de mis haciendas [Cienfuegos]; o los maravedíes que de ello se hubieren hecho” (Ibídem, f. 51).

Se hizo la sumatoria de las costas procesales, que también debía pagar Ponte, por 150 reales y 18 pesos. Finalmente se presenta Juan de Monsalve Soriano, exponiendo:

... habiendo solicitado en algunos lugares recoger algunas cartas [ileg.] como lo principie en dicha Villa de San Carlos, que hubiera logrado, a no haberme sobrevenido un achaque grave que padecí a mas

tiempo de nueve meses; que de la una vengo padeciendo hasta ahora. Y hallándome actualmente en cama, llegó carta del Capitán don Sebastián Ponte, mi fiador [...] y estando impedido como llevo dicho; e imposibilitado de poder montar a caballo; y dado esta noticia, se repitieron cartas y poder para que se me compeliere; y viéndome en tanta aflicción y aprietos, con sumos trabajos, pase con ellos a la ciudad de Valencia, con ánimo de proseguir mi viaje hasta ésta, intento que no pude conseguir por haberseme reagrado el achaque y serme precisa la curación que allí se me hizo. Y no obstante, no tener íntegra salud, pasé a esta ciudad donde llegué el jueves [2 de octubre de 1721] [...] y luego solicité se diese notificar a VSI, en cuya presencia logré verme ayer, sábado cuatro; y postrado a sus pies, expresé algunas razones que no pude continuar por mi mucha debilidad... (Ibídem, f.51).

Para el 10 de octubre entregó las constancias de los “doctores” que lo recetaron; ahora sí estaba dispuesto a irse; mientras tanto, en San Carlos se ordenó pasar a la casa de Orozco [el otro fiador], a embargarle los bienes (Ibídem, f.62). De este caso no quedó constancia de la ida del ultramarino ni la suerte económica de los fiadores.

Escapar del deshonor

Amén de los alegatos esgrimidos por los casados ultramarinos en la provincia de Caracas en cuanto a la búsqueda de una nueva o mejor vida económica para soliviantar las cargas del matrimonio, los referidos al honor¹², tuvieron su peso específico. En los Valles de Aragua, Juan Suárez de Quintana, casado con Manuela Hernández del Porlo, en la ciudad de La Habana en 1701, alegó que aunque se casó por su voluntad, nunca se consumó dicho matrimonio ya que:

... habiendo experimentado y visto desde la noche primera de dicho desposorio, corrupción de partes en la susodicha, salí pidiendo ante el Juez Eclesiástico lo que convenía [...] a mi favor, por consejo de personas peritas, de lo cual no alcanzó a decir expresamente por no tener inteligencia en papeles y solo ser y haber sido toda mi vida labrador, ejercitado en haciendas [...] solo podré decir como con verdad lo dice, que dicha causa de nulidad de divorcio se siguió declarándonos por divorciados y apartado el año de [1708]... (AAC, tomo M 12, 1721-1724, f. 68).

Por esa razón se vino a esta provincia ese mismo año; consideraba lo sucedido una tragedia, así que solicitó tiempo para presentar la constancia del divorcio que tenía que mandar a buscar a La Habana; ofreció presentar testigos, en especial a Joseph Díaz Padrón, que trabajaba como mayordomo en la hacienda del Sr. don Antonio Blanco, en el Valle de Cata, pues no contaba con otras personas y/o testigos. El hombre estaba preso y no le habían dado respuesta ya que el obispo, notario y otros funcionarios se hallaban ocupados en la visita que realizaban en la Iglesia San Pablo, donde estaban inventariando los bienes. El escrito era del 14 de noviembre; Suárez supuso que lo obligarían a irse a La Habana por lo que remarcó:

... los hermanos o deudos de la dicha mi mujer que son muchos, han intentado en diferentes viajes, quitarme la vida y con efecto lo ejecutarán en caso de ir y ejecutar dicho viaje [...] y el otro [motivo] que antes que saliere de dicha ciudad [...] me dieron veneno (Ibídem, f.69).

No fue entonces sólo su honor, sino también las amenazas que pendían sobre su vida. El 21 de noviembre, el obispo Calatayud considera que no eran suficientes pruebas [testigos] presentadas; así que asigna una fianza de 1.000 pesos, con el compromiso de que en ocho meses Quintana fuese a La Habana a buscar los comprobantes de divorcio y sobre el riesgo de vida que debía presentarse ante él. Quintana responde pidiéndole más

12. Seguimos a María Pía di Bella, quien en su trabajo “El nombre, la sangre y los milagros. Derecho al renombre en la Sicilia tradicional”, nos acerca al concepto del honor en estos términos: “los actos de honor tienen su origen en los no visibles y [...] todos proceden de dos conceptos fundamentales responsables de su funcionamiento exclusivamente, a saber, sangre y nombre, que podemos definir como los dos polos entre los cuales se equilibran las políticas del honor. Pero el honor es también el medio de unión que conecta el mundo ‘interior’ femenino con el mundo ‘exterior’ masculino. Sin embargo, su función más esencial es la de conectar el pasado de una sociedad con su futuro, ya que el honor es la primera expresión visible de la conciencia de sí misma de una sociedad en el tiempo y de su determinación de participar en la historia” (Pitt Rivers y Peristiany 1993, 201-202).

tiempo, pues los 8 meses no iban a ser suficientes: “se ha de servir VSI tener presente el que muchas veces acontece venir embarcaciones de dicho Reino de la Nueva España sin tocar en el Puerto de La Habana, concediendo más termino que el de ocho meses, que me parece no ser bastante”.

Ofrece como fiador a don Alejandro Blanco que, dice, es persona acaudalada y quien era alcalde metropolitano, provincial de la Santa Hermandad. El 22 de noviembre de 1720 se ordenó la libertad de Quintana, se aceptó la fianza y el fiador, pero no quedó asentado nada sobre el tiempo extra.

Joseph González Urelan, natural de la ciudad de Telde, islas Canarias, residente en los Valles de Aragua y administrador de la hacienda del teniente general don Juan de Bolívar Villegas, estaba casado con Catharina Hernández pero había venido a la provincia en 1700; como muchos, su intención era llevar algún caudal a su casa en España. Alegó que siempre había estado pendiente de socorrer a su mujer, enviando en tres ocasiones distintas dinero para su manutención; incluso él había tratado de irse en 1709 pero sólo llegó a Veracruz por demoras que sufrió la embarcación; su problema sin embargo era más grave:

... la dicha mi mujer, poco temerosa de Dios nuestro señor; y faltando a la ley que me debía tener por no haber dado lugar yo, con mis honrados procederes, a tal falsedad y maldad; rompió los velos de la honestidad, punto y honra con que se había portado, teniendo tratos ilícitos con un caballero, vecino y natural de la ciudad de Canaria nombrado don Pedro Thello y Botello, que ya es difunto, causando notable escandalo, siguiendo con el susodicho concubinato público y escandaloso [...] y con el motivo de hacerlo con mas desapego y libertad, por temerse de mis hermanos y deudos, se la llevó [...] a la ciudad de Canarias que dista de dicha ciudad de Selde como dos leguas [...] la puso a vivir en una calle comúnmente llamada de Los Canónicos, con una tienda de mercería, en cuyo tiempo llegué a la Isla de Tenerife [...] y habiendo tenido noticia de dicha mi llegada, como se hallaba agravada de esta culpa, determinó el dicho don Pedro Botello y demás sus deudos, como personas poderosas, ocultarlo así a la susodicha [...] como a una hija habida de él [...] en el referido tiempo, causando en esto notable escándalos [...] al mismo tiempo escondieron un hijo mío, habido en dicho matrimonio, nombrado Luis; el cual refugiaron en el Convento de Santo Domingo, en donde el susodicho tiene un hermano religioso, regente de dicho convento [...] me mantuve tiempo de cinco meses indagando sobre la ausencia de la susodicha y de ningún modo tuve [noticia] de la parte dónde estaba; y siendo los motivos suficientes que llevo expresados [...] resolví, al cabo de dicho tiempo [...] volver a esta provincia; y habiéndolo conseguido desde el año de diez; y mantengo en ella [...] servirá decretar por su auto no sea yo obligado a buscar tal mujer ni hacer vida maridable con ella... (AAC, tomo M12, fs.74-75).

Vistos los veinte años de estadía en la provincia de Venezuela, que este ultramarino desengañado y mancillado en su honor, al tenor de su declaración, ofrece presentar testigos, por cuya representación del 21 de septiembre de 1720, se ordenaron los respectivos interrogatorios bajo la rectoría de don Nicolás de Herrera y Ascanio. A favor del ultramarino, un testigo aseguró que en 1708, Catharina había tenido una hija de su concubino. Así pues, los interrogatorios culminaron el 14 de febrero de 1720 siendo remitidos a las manos de Escalona y Calatayud sin evidencia de resolución.

Los no tan sacrosantos matrimonios

Si de ovejas descarriadas podemos caracterizar a algunos casados ultramarinos, nos hemos topado con el caso de un hombre que estuvo escapando de la justicia secular y de los rigores matrimoniales. Acá nos situamos en la localidad de San Sebastián de Los Reyes hacia 1717; es decir, tres años antes de la emisión de la carta pastoral del obispo Escalona y Calatayud.

Uno de los curas rectores más antiguos en Caracas, licenciado don Juan Serrano Altamirano, nos pone en contexto hacia el 21 de junio de 1717, sobre Antonio García:

... vecino de la Nueva Barcelona y San Cristóbal de los Cumanagotos, provincia de Cumaná, como en donde es casado y tiene a su mujer; y que a tiempo de dos años [...] anda libremente, huyendo y permaneciendo por estas partes [...] ordeno y mando por última ficción al dicho Antonio García, el

que dentro de seis días y de nueve, que por último y perentorio término le asigno, salga de esta dicha ciudad [...] y sobre que asimismo, lo contrario, haciendo en la conformación susodicha, se dé y halla por declarado por excomulgado; y so la misma pena lo serán todas aquellas personas, vecinos y moradores, estantes y habitantes de cualquier estado, calidad y condición que sean que le dieren por sí o interpósitas personas, fomentos, favor, ayuda y alojamiento en sus casas; porque en otra forma no ha de sentir el dicho efecto que se pretende; y con los que se vaya por los presentes, sabedores dando voz y noticia de este contenido [...] y para que secretamente y apartadamente a su merced de cualquier novedad que se ofreciera, parezcan en su tribunal a dar cuenta, sin perder hora ni tiempo y para con él se ponga el medio y remedio más conveniente y hasta pedir [ayuda] del Real auxilio para que dicho Antonio García y otros que a su imitación han andado y andan, sean presos y asegurados y remitidos con toda guardia y custodia [...] a la ciudad de Santiago de Leon de Caracas [...] para que de allí sean puestos en el puerto de La Guaira [...] y por la vía de ultramar embarcados [...] en la seguridad de que no hagan fuga para las dichas partes [donde] se han casado [...] el presente Notario Público, en casa en donde se hayase morando el dicho Antonio García, a sus dueños. También le notificará y hará saber y a las demás personas que en el distrito de su contorno morasen, para que llegue; y con dicha voz y noticia vaya llegando a los que quisieron pretender ignorancia; y dejando como deja su merced reservada la absolución de dichas penas al señor Juez Provisor y Vicario General [...] de Venezuela y Caracas; y so las mismas penas. Asimismo ordeno y mando al dicho Antonio García que por ante mí, el dicho presente Notario [...] haga exhibición de un papel que a su instancia y pedimento verbal le dio su merced [...] para que mediante las causas, motivos y razones que le expresó y representó con él, hiciese ocurrencia ante el dicho señor Juez [...] y de él trajese resulta [...] y que de faltar a hacer exhibición del dicho papel, so las mismas dichas penas, no use ni pueda usar del papel en su valimento y aprovechamiento [...] a oponerse y perturbar expresas órdenes y mandatos... (AAC, tomo M11, 1715-1717, fs. 14-16-vto.).

Los anatemas de persecución, detención y excomunión de Antonio García venían dados por las recurrentes huidas desde Cumaná y hasta San Sebastián de Los Reyes, en donde quedó sembrada la impronta del infractor. De tal forma, el notario fue a la casa de Francisco de Villasana, donde vivía García; allí le informaron que éste se había marchado a los Llanos el 11 de junio del año 1717. Sin dejar de atender el caso, el 1 de febrero de 1718 el cura Altamirano emitió un auto, debido a que tuvo noticias de “personas cristianas”, que García:

... en contravención de repetidos despachos [...] y publicado en las santas Iglesias parroquiales de toda esta provincia de Venezuela; y en esta y en las demás Iglesias de las feligresías que hay en los términos y jurisdicción del distrito y contorno de esta dicha ciudad [...] con poco temor de Dios [...] y de la Magistratura Católica; y en menosprecio de sus ministros, tanto del brazo eclesiástico como secular, sí ha estado y está con contumacia y rebeldía y con desgano y desahogo, a menosprecio de dichos mandatos [...] y sobre que atento a este escandaloso y mal ejemplo, ya que no sean comprendidos y sindicados en las penas de [roto] impuestas y en que ha incurrido el susodicho y los demás que con pretención de ignorancia lo han recogido y dado alojamiento [...] su merced los declara ya por declarados, por públicos excomulgados en la forma acostumbrada y para que por tales sean tenidos [ileg.] y en la tablilla [...] sea leído y promulgado este auto al ofertorio de la Misa Mayor [...] el día de mañana de Nuestra Señora de la Candelaria [...] y debajo de la reservación debida, a pedir el compartimiento del Real auxilio y como desde luego lo hace [...] y de parte de su merced, pedir y suplicar, rogar y encargar el que se conceda para la busca y prisión del dicho Antonio García y embargo y arresto de sus bienes; y contraerlo a la cárcel pública de esta dicha ciudad de [...] Caracas; y con la intervención del señor Gobernador y Capitán General de esta provincia de Venezuela [...] (Ibídem, fs. 20-21-vto.)

La excomunión fulminante recaía severamente sobre todos los que escondían a Antonio García, pues esta acción, al decir del cura, contribuía en mucho al desorden y poco temor de Dios en el que vivía este ultramarino local. La mujer de García se llamaba Clemencia Gómez y facilitó unas cartas que escribió el cura rector de la Nueva Barcelona, licenciado don Joseph Romualdo Leal, con fechas 13 de octubre de 1713 y

5 de mayo de 1717. En la primera relata que García, como oveja descarriada, tenía seis años de ido de su casa y se hallaba en San Juan, localidad de San Sebastián de los Reyes; además señaló que García no se devolvería voluntariamente. Así que le pide a don Amaro Sarmiento que lo haga regresar a su casa, pues la mujer “es una pobre honrada que no le ha dado ocasión a la ausencia y si no la hubieran recojido sus padres (debajo de cuya obediencia vive), padeciera mil necesidades” (Ibídem, f. 23).¹³

La segunda carta, al mismo destinatario, reafirmaba que: “a más de seis años que no ve a su mujer ni le remedia en sus necesidades”. En vistas de que no tenía noticias de García, además de que “como las necesidades de la mujer claman más con su mayor ausencia y dicho hombre voluntariamente [entiendo] no vendrá” solicita haga regresar a García a hacer vida maridable con su mujer “como Dios manda”; recalando que “esta pobre mujer tendrá el consuelo que desea de tener consigo a su marido [...] y por sí acaso el dicho, por malos informes, dijere a vuestra merced alguna cosa contra la fidelidad de su esposa, no le oiga porque es falso, cuanto en esta parte emitiere calumniarle” (Ibídem, f. 26).

El 1° de febrero de 1718, por orden del alcalde ordinario, se inició la búsqueda para la captura de García así como la ejecución del embargo de sus bienes. El capitán encargado era Diego Ignacio Rendón, pero García, como se apuntó, no se hallaba en su casa de San Juan sino en los Llanos buscando ganado vacuno. En otro auto del 10 de abril de 1719, se mandó interrogar a un pariente de García, llamado Marcos Ramos Billasa, quien estaba casado y cuya mujer moraba en el Valle de Orituco; Ramos vivía con una parda que era su “manceba”, llamada Phelipa; por tanto, ordenó la presentación de Ramos y a la manceba le ordenó que se fuera a vivir con sus hijos; le asignó tres días a Ramos para que fuera a Orituco; igualmente le advirtió sobre la excomunión si no cumplía lo ordenado.

Ya corría el año de 1719, cuando se presentó Ramos ante el cura, para exponerle:

... como el año pasado de [17], por haber cogido en adulterio a la dicha Estefanía de la Plata con Pascual Barroso, le dí un trabucaso de donde resultó que la dicha Estefanía se corrió a la casa de don Cipriano Sotomayor, donde por el presente la deje y no la seguí por hallarme enfermo; y después, reconociendo el notorio daño que de vivir con la dicha se me seguía, volví los ojos a Dios y me retuve de su compañía, dejando mi casa y hacienda a la disposición de la dicha; y me retuve a los Valles de Aragua y de las Costas; y al sitio de San Juan, donde he estado viviendo con los trabajos que se deja considerar. Pues así el Señor que lo dispone; y habrá tiempo de dos años que me ausenté por lo referido, cuyo tiempo lo he gastado siempre caminando; y aunque es verdad que en algunas ocasiones me ha sido preciso el venir a esta ciudad, ha sido por corto tiempo y en él no se me ha amonestado, tanto por vuestra merced como por el señor Cura, don Amaro Juan Sarmiento; el estar en mal estado en esta ciudad y solo en la ocasión presente [...] siendo como es mi honrado proceder, mayormente siendo nulo por cuyo motivo se ha de servir vuestra merced, de suspender su auto de excomunión mayor... (Ibídem, f. 30).

Salpicado por su pariente ultramarino, este hombre pidió además que no lo obligasen a vivir con Estefanía, su esposa; el 12 de diciembre se convocaron dos testigos y se le pasó la citación a Phelipa de Santiago, la manceba; pero Barrios refuta la citación de testigos porque:

... dicha información es fuera de tiempo respecto a que mediante haberse hecho antes, se había de haber despachado dicho auto y habiendo sido fuera del tiempo proveído, no tengo que en dicha información serán personas apasionadas, que me tengan odio y mala voluntad... (Ibídem, f. 34).

A pesar de este petitorio se ordena que “inviolablemente se cumpla lo mandado”. La primera en declarar fue Ana de San Juan, quien crió a Phelipa, la casó y al enviudar empezó la relación con Barrios; ésta trató de separarlos, pero no lo logró hasta que la echó a palos de su casa; Phelipa se refugió en la casa de un matrimonio

13. Respecto a la excomunión, esta constituía, quizás, una de las más severas medidas disciplinarias con que la Iglesia católica, en el mundo colonial americano, separaba a los individuos, no sólo del recinto religioso, sino también de la sociedad toda; en general, a los excomulgados se les prohibía el acceso a los bienes espirituales de la Iglesia, la participación en los ceremoniales y el trato con sus correligionarios. La costumbre, al establecerse un decreto de excomunión, era que las sentencias fuesen puestas en las puertas de las iglesias y se doblaran las campanas, con el objeto de que se conociera públicamente que los excomulgados no pertenecían más a ese núcleo social.

y luego se proporcionó una casa a costa de Ramos. Se presentaron más de dos testigos que aseguraron que la pareja sí tenía una relación ilícita. Ya para el 11 de febrero de 1719 el cura Altamirano no tenía duda alguna del amancebamiento y ordenó que ambos fuesen puestos presos, embargados los bienes y que fuesen remitidos a Caracas, a la presencia del obispo Calatayud; sin embargo, Ramos se había ido a los Valles de Aragua con la intención de pasar a Caracas, según un testigo. También fue notificada Phelipa; sin embargo, para el 20 de marzo de 1719, se hizo saber en persona a Ramos la orden y éste entregó un escrito que firmaba don Nicolás de Herrera y Ascanio. El 10 de abril de 1719, Altamirano decidió remitir el expediente de Ramos y de Antonio García, pues según el cura, ambos se hallaban juntos, huyendo y burlando el “brazo eclesiástico y secular”. Como corolario sobre estos primos descarriados, el cura Ascanio le concedió a Barrios mayor tiempo para que volviera a Orituco; no quedando evidencia de resolución.

En otra situación dada en la población de Nirgua, específicamente en el pueblo del Espíritu Santo de Guanaguanare, Luis Francisco Matamoros fue requerido en 1720 como casado ultramarino, pues estaba casado en otra población llanera, Guanare, con Luisa Francisca de Rojas. Hacía tres años que se hallaba en Nirgua y alegaba no poder volverse por “que me hallo imposibilitado de volver a dicha ciudad de Guanare de donde salí huyendo por una muerte que hice [...] mi delito de que me puede resultar el perder la vida, no ofrezco justificarlo” (AAC, tomo M10, f. 74).

La recepción de este caso fue el 20 de noviembre de 1720 por el obispo Calatayud, quien ordenó las investigaciones pertinentes. Se cumplió la orden el 3 de enero de 1721 por el cura rector del sitio, don Leonardo de Reinoso; el 14 de enero se iniciaron los interrogatorios con don Joseh de Oramas Oviedo, asegurando que hacía el año 1717, Matamoros:

... ejecutó una muerte en la persona de Francisco de la Concepción, pardo libre, natural de las Islas Canarias, por cuyo delito salió huyendo y no ha vuelto desde entonces [...] y que es cierto que si vuelve es muy evidente el peligro de que le quiten la vida [...] y que el testigo vio herido y muerto al dicho Francisco de la Concepción, el cual murió, a las diez o doce horas de haberlo herido el dicho [...] Matamoros... (Ibídem, f. 76).

Otro testigo aseguró que el asesinato fue “de celos que tenía de su mujer, la cual es natural de esta dicha ciudad; y que tiene por cierto que si volviese a ella [...] le quitaran la vida por su delito y la dicha su mujer tiene el mismo riesgo, por la causa de los celos” (Ibídem, f. 82).

Aunque sin constancia de resolución vemos cómo el estar comprendido en esta clase de individuos, el amor, el desamor y los celos pesaron en el accionar de este ultramarino que más de que eso calzaba en la condición de prófugo para no pagar el precio del delito y para no perder la vida.

Como cierre de esta muestra sobre las sensibilidades de los casados ultramarinos en la provincia de Venezuela, queremos acercarnos a una situación que recrea las previsiones tenidas respecto de la celebración del rito matrimonial dado entre una pareja de viajeros que, aunque no fueron considerados como tales ultramarinos, nos permite apreciar las dinámicas de los que aspiraban y consentían la vida maridable.

En Santiago de León de Caracas, una información de soltería en 1720, presentada por Miguel Díaz, quien era oriundo de la isla de Tenerife y de 25 años, señaló las sendas que lo llevaron a decidirse por la unión conyugal. Éste conoció en Saint Thomas a Barbara Catharina, natural de Bruselas, estado de Flandes, se presentó ante el obispo Herrera y Ascanio para probar la soltería de ambos y poder casarse por lo que se ordena interrogar a la novia con la ayuda de un traductor. El 26 de agosto interrogaron al novio: tenía dos años en el curso del capitán Joseph de Orella en principio y luego en otros varios; había navegado por La Habana, Martinica y Saint Thomas; cuando llegó a dicho punto se alojó en la casa de Barbara donde le dio de comer, le asistió y contó su historia:

... por medio de Thomas, indio que entiende la lengua extranjera (el cual está en el puerto de La Guaira), de ser cristiana, cathólica, apostólica, romana; e informándole que sí y lo mismo Silvestre, cristiano, que también se halló en el puerto de La Guaira; deliberó dicho casamiento porque la dicha Barbara Catharina rogó al declarante la sacara de allí porque deseaba venir dentro de los cathólicos, y que para traerla [...] pidió licencia a su capitán Joseph de Orella, quien dijo al declarante no la podría traer sin la licencia del Gobernador de aquella isla; con lo que el declarante pasó a pedir dicha licencia [...] respondió que no era necesario fuera por escrito, que se fuera con O.S., lo cual participó a su Capitán; que

en esta inteligencia permitió viniese la dicha Barbara Catharina en su embarcación en traje y vestido de mujer con solo la ropa que tenía puesta porque el inglés a quien hacía de comer la [negó] [...] le quitó la ropa y se ocultó para no darla y que en la embarcación como la susodicha no tenía otra ropa fue preciso vestirse de hombre, hasta estar en el puerto de La Guaira, donde saltó en tierra a tres días después [...] vestida de mujer (AAC, tomo M10, fs. 85-85vto.).

Agregó a todo esto que: “por las expresiones que la susodicha hizo al declarante repetidas veces de venirse a estar dentro de los cathólicos y la especial estimación que tenía a los Españoles y otras acciones cristianas, se persuadió el declarante que la dicha Barbara Catharina era católica” (Ídem).

En el interrogatorio a Bárbara, se manda llamar a Pedro Juan Borjes como intérprete de la lengua inglesa; en su declaración dice ser de Bruselas, huérfana; aseguró que su familia y ella eran católicos, además relató las peripecias de su salida de Santo Domingo:

... la declarante trajo su Fe de Bautismo y la dejó entre sus otras alhajas por haberse venido con el disgusto que tomaron los de aquella isla y el mismo Gobernador, por venganza porque se venía a estar entre los españoles y cathólicos y que para venirse pidió licencia a dicho Gobernador quien le preguntó con quién se venía y habiéndole dicho que un hombre español para casarse, le dijo que pues bajase a los Infiernos y que con licencia de dicho Gobernador y lo más de aquel puerto se embarcó en su propio traje de mujer, y [cuando] abordó mudo traje de hombre por no tener ropa que mudarse; y que cuando trató de embarcarse le ofrecían las alhajas que le habían quitado porque no se viniera con los Españoles, pero no las quiso porque su deseo era buscar tierra de Cathólicos [...] aunque el moso es español, con quien se pretendía casar, bien conoce que es pobre, se deliberó a venir en su compañía [...] (Ibídem, fs. 87-87vto.).

Dijo que tenía 21 años y que había salido de Bruselas cuando tenía entre ocho y nueve años; fue a Londres donde murieron sus padres; ella quedó allí con su abuela, donde “se casó con Thomas Nicolás, de nación inglesa, natural de la ciudad de Londres, Cathólico, apostólico, romano; quien murió acá en la América, en Filadelfia, junto a la Florida, en la cual se halló presente la declarante al tiempo que murió dicho su marido” (Ibídem, f. 88).

Luego se trasladó a Saint Thomas, donde: “viéndose sin caudal se aplicó a lavar y cocinar a los forasteros”. El romance entre el español y la bruselina se inició por un rosario:

... viéndole al dicho Miguel Díaz el Rosario, le dijo que le diera un rosario porque también ella era Cathólica, apostólica, romana; con lo cual y habiéndole propuesto el dicho Miguel Díaz sí se quería venir entre los cathólicos y siendo cathólica [...] se casaría con ella; y viendo que el susodicho se había portado como hombre honrado, delante de un intérprete, por cuyo medio se hablaron, se dieron las manos y contrataron dicho casamiento... (Ibídem, f. 90).

Este rito es conocido como esponsales, en los cuales las parejas se manifestaban el mutuo consentimiento de matrimonio; se trataba entonces de una promesa matrimonial a futuro. Por su parte, el vicario de La Guaira mandó interrogar a testigos que corroboraron las historias de los viajeros, hacia el 29 de agosto. Uno de ellos dijo que los novios se vinieron a La Guaira porque en Saint Thomas no había ni iglesia ni sacerdote que los casara; además que allí habitaban herejes o era tierra de herejes. Fue un mes de interrogatorios presentándose diez personas que conocían a Bárbara desde Saint Thomas; todos marineros o empleados de corso. Luego se solicitó interrogar al capitán don Joseph Ignacio de Orella, dueño de la balandra que trajo a la novia y jefe del novio; él era de Vizcaya, su balandra se llamaba La Única y aunque no aportó grandes detalles, todos los demás testigos aseguraron que ella era irlandesa y no de Bruselas, por tanto, Nicolás de Herrera y Ascanio solicitó interrogar al capitán don Thomas Croquer de los Caseros, para indagar nuevamente la nacionalidad de la novia y los motivos que tuvo para venirse.

El 18 de septiembre, Croquer se entrevistó con Bárbara y ella le reafirmó que era de Bruselas, que se “casó en un lugar llamado Filadelfia y que tuvo dos hijos o hijas que murieron”. Sobre su catolicismo dijo “que sabía el Padre Nuestro, Avemaría, Credo; y las otras oraciones se le habían olvidado por haber salido tierna de su casa y que con facilidad las traería a través de la memoria” (Ibídem, f. 92).

Para el mes de octubre, Ascanio insistió en la indagación sobre la catolicidad de Bárbara, para lo cual ordenó al prior general de la Orden de Predicadores, Fray Gregorio Campusano, que le diera permiso a uno de sus frailes para que interrogase a la novia. El 17 de octubre el fraile hizo su interrogatorio, hablando con Bárbara en su idioma y la puso también a rezar de rodillas. El fraile concluyó que “haya en su conciencia que es cristiana, católica, apostólica romana; y que sabe los misterios de la fe” (Ibídem, f. 95).

Camero aseguró lo mismo al igual que Pedro de Borges. Finalmente, Ascanio, apoyándose en lo dictado por Inocencio III, Villalobos, Zuarés, Torrecillas y el sínodo sobre el bautismo, aceptó a Bárbara como cristiana. Suponemos que también el consentimiento de celebración del matrimonio de los amantes viajeros.

Aproximación a una conclusión

Motivaciones como resolver los avatares de las economías matrimoniales, alejarse de los peligros de convivencias familiares peligrosas, reticencias sobre asentarse para hacer vida maridable; movilidades e impactos demográficos; búsqueda de parejas en el espacio del matrimonio o fuera de él han sido los argumentos que generalmente los casados ultramarinos hubieron de esgrimir para mantenerse como tales o para tener que retornar a sus espacios de origen. En todos los casos se destaca que éstos fuesen hombres cuyos deseos se pusieron en juego fuera por consideraciones de la vida material, la vida cotidiana o las posibilidades, muchas veces inciertas, de consolidar proyectos personales.

En realidad, estas sensibilidades en el espectro masculino no están expresadas de forma directa ante las autoridades eclesiásticas, que presionan al ultramarino para que se apegue a los dictados morales y a los de la ley impuesta por esa misma moralidad. En general estos hombres van detallando los intereses que los ligan a las “tierras lejanas”, tales como negocios, tierras, administración de bienes, etc.; como puntas de lanzas contrapuestas al peso de los deseos de estar en estadios que les generaban seguridad económica, quizás emocional, quizás social.

Es en este sentido que las resistencias manifestadas, se establecieron desde discursos que rozaban las solicitudes de la vida diaria, las de salud y las de un sinfín de impedimentos que estaban reñidos con los dictados del sacrosanto matrimonio. La Venezuela colonial fue un hervidero en el que confluyeron las consideraciones particulares sobre el ir y venir de los casados ultramarinos y el de una mentalidad que vigilaba celosamente estas dinámicas en tanto seguía pensando en la “culpa” católica del pecado y en el antiquísimo “libre albedrío”, que no tiene, al final, el camino libre en espera del suplicio infernal o el premio de la vida eterna, al decir de la moralidad dieciochesca.

Una revisión más extensa sobre las políticas y dinámicas de los casados ultramarinos en el siglo XVIII venezolano nos puede contextualizar sobre la responsabilidad vertida en la figura masculina, en especial, sobre la visión patriarcal del mundo, que les ha sido muy propia y que ha devenido en estadios de dominación pero también de control sobre su rol en el todo social. El camino hacia el tratamiento de las dinámicas de los casados ultramarinos, la responsabilidad individual ante el ejercicio como cabezas de familia, sus sexualidades, la protección de los núcleos familiares, etc., se ponen en tensión ante los “censores públicos”, esto es los testigos y las autoridades, de sus proceder, que a la postre, se erigieron como factores relevantes en las consideraciones de todo ese mundo en relación.

Los casos que hemos mostrado en este artículo dan cuenta de posibles causas y consecuencias respecto de los casados ultramarinos, más allá de las políticas institucionales implantadas, las cuales han sido señaladas por los mismos actores, en tanto los siempre presentes conflictos conyugales, dados a partir de las diferencias que el matrimonio traía consigo en términos de las responsabilidades de género. Se trataría entonces de un tema aún mayor como lo puede significar el valor sobre el compromiso matrimonial, las cuestiones derivadas de la dominación patriarcal que pendularon entre lo económico y la moralidad. Y en este punto estaríamos soliviantando las consideraciones sobre el honor, sus políticas y sus correspondencias en tanto género.

En este estadio diremos que entre el Honor como fórmula genérica y el honor femenino, operaron ópticas de sumisión a los dictados patriarcales, pero que en definitiva no dejaron de lado los de la responsabilidad individual del universo masculino, que aunque dueño del poder matrimonial, encontró en el éjido ultramarino una rendija para alejarse, al menos, del peso cotidiano, moral y público de la institución matrimonial.

Fuentes y bibliografía consultadas

- Archivo Arquidiocesano de Caracas, sección Matrimoniales, tomos M10, M11, M12, años 1717 a 1721; 1715 a 1717; y 1721 a 1724.
- Bella, M. P. (dir.). "El nombre, la sangre y los milagros. Derecho al renombre en la Sicilia tradicional". En: Pitt Rivers, J. y Peristiany, J.G. *Honor y gracia*. 1993, Madrid: Alianza Editorial.
- Diccionario de Historia de Venezuela*. 1997. Caracas: Fundación Polar, tomo 2.
- El Sacrosanto Y Ecuménico Concilio De Trento*. 1860, Traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala. Paris: Librería de Rosa y Bouret
- Escrache, J. 1840. *Diccionario razonado de legislación civil, penal, comercial y forense*. Caracas: Imprenta de Valentín Espinal.
- Flandrin, J. L. 1984. *La moral sexual en Occidente*. Barcelona: Granica.
- Gálvez R., M. "Las parejas imperfectas. Viajes a ultramar y ausencias de la vida maridable, siglo XVII". En: Dávila M., D. (Coord.) 2004. *Historia, género y familia en Iberoamérica: siglos XVI a XX*. Caracas: Fundación Konrad Adenauer/Universidad Católica Andrés Bello.
- Gaudemet, J. 1993. *El matrimonio en Occidente*. Madrid: Taurus.
- Gutiérrez de Arce, M. 1975. *Apéndices a El Sínodo Diocesano de Santiago de León de Caracas de 1687. Valoración canónica del regio placet a las constituciones sinodales indianas*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, N° 125, tomo II.
- Leclercq, J. 1979. *La familia según el derecho natural*. Barcelona: Herder.
- Maravall, J. A. 1992, *Poder, honor y elites en el siglo XVII*. Madrid: Siglo Veintiuno de España.
- Pino I., E. 1992. *Contra lujuria, castidad. Historias de pecado en el siglo XVIII venezolano*. Caracas: Alfadil.
- Rodríguez, J. A. 1992. *Amor y pasión en la Venezuela del siglo XVIII*. Bordeaux: Université Michel de Montaigne.
- Rodríguez, P. 1991, *Sentimientos y vida familiar en el Nuevo reino de Granada*. Santa Fe de Bogotá: Fundación Lora Guberek, colección Historia N° 2.
- Soto C., Carmen A. y María L. Herrera de W. 1996. *Guía al Archivo Arquidiocesano de Caracas*. Caracas: Fundación Polar/Universidad Central de Venezuela/Archivo Arquidiocesano de Caracas.
- Vives, J. L. 1944. *La mujer cristiana. De los deberes del marido. Pedagogía Pueril*. Madrid: M. Aguilar.

PRESUPUESTOS DE LA NOCIÓN DE “PODER” EN LA OBRA *INTITUTIONUM THEOLOGICARUM* (INSTITUCIONES TEOLÓGICAS) DE FRANCISCO XAVIER ALEGRE

Paulina Monjaraz Fuentes
UASLP - México
pmonjarazf@gmail.com

Élida María Tedesco
UASLP - México
elidatedesco@gmail.com

Resumen

En este artículo se pretende realizar una aproximación a los presupuestos que configuran la noción de “poder” que expone Francisco Javier Alegre en su obra *Intitutionum Theologiarum*, encuadrando dicho concepto en la disputa propia de su época sobre la separación o no separación del derecho natural y el derecho positivo. Para ello, primeramente, esbozaremos una breve semblanza de nuestro autor, mencionando el contexto de la Ilustración en el cual se produjo la obra y realizando una descripción general de la misma y de su relevancia, para luego centrarnos en el análisis de las propuestas relativas al contexto que proporciona el Libro VI “Sobre el hombre y sus dones naturales”, proposición IV, para comprender el rechazo de Alegre a tal separación.

Palabras clave: Francisco Javier Alegre, Jesuitas, Poder, derecho natural, derecho positivo.

Abstract

This article aims to approach the previous assumptions that make up the notion of “power” that Francisco Javier Alegre explains in his work: *Intitutionum Theologiarum*, framing such concept in the dispute, typical of his time, about the separation or non-separation of natural right and positive right. To do this, first of all, we will outline a brief semblance of our author, mentioning the context of the Enlightenment in which the work was produced and making a general description of it and its relevance, to then focus on the analysis of the proposals related to the context provided by Book VI “Sobre el hombre y sus dones naturales” (On man and his natural gifts), proposition IV, to understand Alegre’s rejection of such separation.

Keywords: Francisco Javier Alegre, Jesuits, Power, natural right and positive right.

Recibido: 11/05/2020

Aprobado: 09/06/2020

Introducción

La abundante producción literaria de los jesuitas novohispanos expulsos ha sido vista de manera privilegiada en relación con la conformación de una conciencia nacional mexicana, por la añoranza de la “patria” presente en sus escritos, descuidándose las obras que aportaron sobre aspectos diferentes. Este es el caso de *Intitutionum Theologiarum*, la obra de Francisco Xavier Alegre, escrita en el destierro italiano, y en la cual ofrece un recorrido por la teología del momento, en diálogo con las ideas filosóficas ilustradas (Alva Rodríguez 2003, 31). En este artículo se pretende realizar una aproximación a un aspecto de dicha obra: los presupuestos que configuran la noción de “poder” expuestos por Alegre, encuadrando dicho concepto en la disputa propia de su época sobre la separación o no separación del derecho natural y el derecho positivo. Para ello, primeramente, esbozaremos una breve semblanza de nuestro autor, mencionando el contexto de la Ilustración en el cual se produjo la obra y realizando una descripción general de la misma y de su relevancia, para luego centrarnos en el análisis de las propuestas relativas al contexto que proporciona el Libro VI “Sobre el hombre y sus dones naturales”, proposición IV, para comprender el rechazo de Alegre a tal separación.

Sobre Francisco Xavier Alegre

Francisco Javier Alegre fue un hombre “nacido para dar esplendor a las ciencias”, como lo llamó el jesuita Manuel Fabri en la biografía que elaboró para que fuera incluida en la publicación de *Intitutionum Theologiarum* en 1789. Alegre perteneció a la generación de jesuitas mexicanos expulsados de su patria por decreto del rey Carlos III el 26 de junio de 1767, junto con Francisco Javier Clavijero, Andrés Cavo, Rafael Landívar, Diego José Abad, entre otros.

Nació en Veracruz en 1729 e ingresó a la Compañía de Jesús en 1747. Rápidamente destacó por sus prodigiosas capacidades intelectuales y su saber enciclopédico. Dedicó su vida al estudio de la teología, la filosofía, la historia, las lenguas y a la enseñanza en los Colegios de México, la Habana y Yucatán. Fue un representante del eclecticismo teológico-filosófico del siglo XVIII en México y posteriormente en Italia, destino de los padres de la Compañía tras la expulsión. Vivió en Bolonia hasta su muerte en 1789, dejando una abundante obra como *La Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia de Nueva España*, traducciones de obras clásicas o trabajos de física y geometría y la obra aquí revisada, *Intitutionum Theologiarum*, a la que dedicó los últimos dieciocho años de su vida (Alva Rodríguez 2011, 284; Pérez Silva 2015, 11).

Según Alicia Mayer, “Alegre recibió por su formación la devoción y el humanismo pleno y activo de los jesuitas, pero enfrentó también la creciente secularización de la piedad que acarreó la Ilustración”. La Ilustración o “era de la Razón” fue un movimiento intelectual que dominó a Europa durante casi todo el siglo XVIII, renovando especialmente las ciencias, la filosofía y la política, basado en supuestos del Racionalismo, el Empirismo y el Pragmatismo. Exaltó, por sobre todas las cosas, el papel que desempeñaba la razón humana y la importancia de buscar leyes para explicar los fenómenos de la naturaleza [...] Además, defendió la creencia en la capacidad ilimitada del hombre para progresar y mejorarse a sí mismo” (Meyer 2012, 95).

La Nueva España del siglo XVIII fue el heredero cultural de una Ilustración hispánica “más atenuada”, pues no rompió con la Iglesia católica, considerada en Europa como una institución que daba la espalda a la novedad, aunque algunos de sus defensores sí cuestionaron la teología tradicional o escolástica (Meyer 2012, 95-97). Así la recepción de la modernidad en los pensadores novohispanos, según Beuchot, se dio mediante “un intento decidido de muchos por integrar a la vertiente escolástica el pensamiento moderno, viéndolos no como dos cosas completamente incompatibles, sino concibiendo la filosofía escolástica como capaz de asimilar en su seno, de manera congruente y orgánica, una gran cantidad de ideas modernas” (1990,12). En este clima intelectual de finales de la colonia, florecieron la cultura y las ciencias: hubo

una imprenta pujante, una buena circulación de libros, colegios excelentes, la universidad y un grupo de científicos e intelectuales destacados –sobre todo los jesuitas (Meyer 2012, 95-97).

De este modo, acercarse al estudio de la obra de Alegre implica aproximarse al “ambiente cultural, floreciente y lleno de vitalidad del virreinato de la Nueva España, abierto a las influencias ilustradas” (Alva Rodríguez 2003, 5), aunque con puntos de contacto con el pensamiento tradicional, pues, como veremos luego, nuestro jesuita “intentó adaptar el pensamiento cristiano con las nuevas ideas”. Fue, como se ha dicho, un ejemplo del humanismo renacentista de la educación jesuita, profundamente influenciado por la modernidad de la Ilustración (Meyer 2012, 100). Alegre, formado en la Compañía de Jesús del siglo XVIII, recibió una formación cosmopolita, dada la red internacional de información y de intercambio cultural propiciada por la movilidad de sus miembros entre Asia, Europa y América (Torales Pacheco 2008, 400).

La obra *Intitutionum Theologicarum*¹

Esta obra constituye un “intento de ofrecer un sistema teológico completo que abarcara todas las verdades de fe”. Fue escrita por Alegre “con el objeto de dejar a la posteridad un instrumento útil para confirmar los dogmas de la fe cristiana y responder a las cuestiones planteadas por los ilustrados” (Alva Rodríguez 2011, 285). Inmaculada Rodríguez la describe en líneas generales como una “obra de carácter enciclopédico –escrita en un latín sencillo y elegante– que pretende abarcar toda la teología, acercándose en estilo a las antiguas sumas [...] en el que se exponen importantes temas de la teología, añadiendo las nuevas aportaciones de la teología del siglo XVIII” (Alva Rodríguez 2011, 285). En la cual a juicio de Saranyana, “se descubre al pensador independiente, que había abandonado su eclecticismo juvenil para acercarse a la causa tomasiana, distanciándose de las posiciones de escuela de la Compañía, a las que nunca fue proclive” (Saranyana 2008, 516). El propósito general de esta obra lo expresa nuestro jesuita con las siguientes palabras:

[...] el conocimiento y observancia de las cosas que, sin duda, estamos obligados a creer y a hacer. En consecuencia, los amantes de la piedad desearán, en verdad, no ignorar en la cuestión, la observancia de los mandatos ni la disciplina y, sobre todo, la adoración a Dios
[...] (Alegre en Rovira 2007, 110).

Los destinatarios de la obra fueron los enemigos de la Iglesia, los obispos y los jóvenes sacerdotes, esta variedad de receptores ponen de manifiesto el carácter apologético y pedagógico del libro de Alegre.

Intitutionum Theologicarum se encuentra conformado por dieciocho libros contenidos en siete tomos. Los cuatro primeros libros, centrados en Dios y su revelación. En el primero se dedica a demostrar la existencia racional de Dios, dónde se encuentra y en qué estado se halla. Los libros segundo al cuarto están dedicados a la palabra de Dios, en ellos se revisan los libros del Antiguo Testamento, estudiando su autenticidad.

En el libro quinto estudia el contenido de lo que Dios a revelado: el mundo y los ángeles. A partir del libro sexto, Alegre comienza el estudio sobre el hombre. Explica su origen, la naturaleza del alma y demuestra la existencia de una voluntad libre. Pero la mayor parte del libro se centra en el desarrollo de las virtudes morales e intelectuales. Estos son los dones con que Dios a dotado a la naturaleza humana. En el libro séptimo la materia es la gracia. En el libro octavo el jesuita expone su opinión sobre que no se pueden separar ambos órdenes en el hombre, cuestión que expone al considerar la ley, la ley eterna y la ley natural. Los libros IX y X se ocupan del Nuevo Testamento y de la figura de Cristo.

En los libros XI y XII el tema es el de la Iglesia. Los siguientes libros nos hablan del culto instituido por Cristo. El penúltimo libro explica los preceptos de la Iglesia y los diversos lugares a los que van las almas después de la muerte: purgatorio, limbo, infierno y cielo. Luego se ocupa de la intercesión de los santos, el culto a las imágenes y las reliquias. Termina con una explicación de las canonizaciones (Alva Rodríguez 2011).

1. *Intitutionum Theologicarum* fue publicada en latín, su idioma original, por Antonio Zatta e hijos entre 1789 y 1791. Esta obra no ha sido traducida al español, tarea que sería una tarea muy importante para los estudios sobre el pensamiento novohispano. Sin embargo, contamos con la Antología de textos de Alegre dirigida por María del Carmen Rovira y Carolina Ponce Hernández, donde se encuentran traducidas algunas de las proposiciones de los Libros de esta obra. Esta labor de compilación, que reúne estudios críticos sobre la obra de Alegre, fue publicada por la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Autónoma del Estado de México en 2007.

Los presupuestos de la noción de poder en *Institutionum Theologicarum*

En una primera aproximación al análisis de la noción de “poder” que expone Francisco Xavier Alegre en su obra *Institutionum Theologicarum*, es importante enmarcar la teología de Alegre dentro de la renovación de la escolástica propia de los escritos jesuitas de finales del siglo XVIII. En el caso de Alegre, aunque el peso del pensamiento escolástico es muy fuerte y valorado, el jesuita veracruzano no dejaba de ver necesario eliminar “prejuicios” o “formas” usando a Tomás de Aquino de una manera directa y respondiendo a cuestiones específicamente planteadas desde el pensamiento moderno (Aspell Armella 2007, 14).

En este marco de una escolástica que necesitaba dar respuestas a la realidad de la época, uno de los temas que fue muy debatido en el siglo XVIII y que retoma Alegre de manera novedosa, es el estatuto de la ley natural. Específicamente en su obra *Institutionum Theologicarum*², Alegre argumenta la inmutabilidad de la ley natural y consecuentemente su no separación de la ley divina, debatiendo principalmente contra Hobbes, Pufendorf, Spinoza, Thomasius y Grocio. Esto debido a que las nuevas corrientes del derecho natural durante el siglo XVIII pretendían establecer una independencia entre ley divina y ley natural para garantizar a la nascente ciencia jurídica un fundamento autónomo respecto a la teología (Alva Rodríguez, 2003, 123).

Dicha separación presupone que el derecho natural, por tanto, es un conocimiento accesible por las solas fuerzas de la razón. Quienes sostenían dicha separación, como Pufendorf, Grocio y Thomasius, consideraban que existían dos leyes que estaban separadas, una la que seguían los dictados de la naturaleza y otra la que imponía la revelación. Esa separación entre las dos leyes llevaba a la conclusión de que el hombre podría guiar su propia vida, sin necesidad de la revelación. De tal manera que, para estos autores la ley natural y la ley divina no tenían una continuidad, sino que estaban totalmente separadas. Dicha separación era tan tajante que afirmaban que lo proveniente de la razón es lo que debe hacerse como hombre y lo proveniente de la fe es lo que debe hacerse como cristiano.

Sin embargo, para Alegre la ley positiva está fundamentada en la ley natural, ya que la ley natural es innata o connatural, inscrita en la conciencia, que trasciende a todos los pueblos, inmutable porque inmutable es la naturaleza humana, promulgada porque se encuentra en todas las conciencias en cuanto es la misma ley moral de la razón (sínderesis), y quien la quebranta se opone a la misma naturaleza humana, pues la ley natural es la misma que la ley divina eterna, con la que Dios creó el universo (Beuchot 1991, 125-126). Por tanto, cuando Alegre argumenta contra la separación entre las dos leyes, tiene que fundamentar dicha postura desde la comprensión del hombre como creatura, por lo que es pertinente evidenciar el título que da al Libro VI: *De Homine, et eius dotibus naturalibus*, el cual antecede al Libro VII titulado *De Homine, et eius dotibus supra-naturalibus*. Esto nos pone en contexto, ya que la cuestión central en este debate no es la capacidad racional del hombre de conocer o no la ley inscrita en el orden establecido por Dios, sino un problema antropológico fundamental que se podría resumir en la siguiente proposición: si el pecado destruyó el estado natural y por esto la gracia “recomponen” totalmente la naturaleza humana, entonces no hay una continuidad entre hombre creado y hombre redimido. En esta cuestión subyace como fondo el misterio central del cristianismo: la encarnación del Verbo, es decir la unión o unidad posible entre lo humano y lo divino, el misterio de Jesucristo.

De manera que, si hay una ruptura entre el hombre creado y hombre redimido, la posibilidad de hablar de una igualdad ontológica entre los seres humanos ya no proviene del orden de la creación, es decir, de la ley eterna, ya que ésta no puede actuar en el hombre después del pecado. En este contexto se entienden mejor las objeciones que ponían los opositores de Alegre a esta ley natural que provenía de la ley eterna, evidenciando la contradicción que conlleva poner como fundamento la ley natural para exigir a los hombres la virginidad, la continencia, el martirio, los cuales consideraban que iban contra las tendencias naturales del hombre.

Alegre, influenciado por el humanismo tomista lascaniano, afirma la igualdad ontológica entre los seres humanos y de derechos del género humano, sin embargo la cuestión teológica y antropológica no la resuelve con dicha proclamación de igualdad, pues el problema neurálgico consiste en que: si el hombre antes del pecado recibe esa naturaleza de Dios –por creación, entonces ¿Cómo puedo hablar de una ley natural, antes del pecado y cómo puedo hablar de una ley natural que continua pero herida por el pecado? Es tan

2. Alegrii, Francisci Xaverii, *Presbyteri Veracruzensis. Institutionum theologicarum, Libri XVIII*. Tomus tertius. Editor Antonii Zattae et filiorum. 31 dic. 1739. p. 724. Venetiis. Typis Antonii Zatae, et Filiorum. Superiorum Permissu, Ac Privilegio. M.D. CC. LXXXIX. Consultado en https://play.google.com/store/books/details/Francisco_Javier_Alegre_Francisci_Xaverii_Alegrii?id=e7GK-mwH11OkC.

importante este tema en el debate contemporáneo de Alegre, que la Proposición IV del Libro VI lo dedica a la “libera voluntas”, en la que lógicamente dedicará un corolario a Lutero y a Calvino, ya que el núcleo del mismo protestante radicará en la comprensión de la naturaleza redimida.

De manera que el problema sobre el “poder” entraña una cuestión antropológica que se centra en si la voluntad humana puede estar “libre” del orden establecido o no, es decir, si puede justificarse una desconexión entre racionalidad y voluntad. Por esto Alegre afirma en la Proposición IV, sobre la “libera voluntas”:

10. Se expone lo cuarto: la causa primera, y principio de la libertad está en la indiferencia de juicio. Puesto que la razón es la que delibera, D. Thomas, (I, 2 q. 6. Art. 1) dijo que ella se dirige a cosas opuestas, la voluntad está entonces en ambas potencias. En efecto, la raíz de la libertad es la voluntad, como sujeto (de la acción) (q. 17. Art. 1) pero en cuanto causa (de la acción) es la razón. En efecto, debido a esto, la voluntad puede deliberar (desear) cosas diversas, por lo que la razón puede dirigirse hacia las diferentes cosas que recibe. Por ello, los filósofos definen el libre albedrío, como aquello cuanto es libre juicio de la razón, por lo que la razón es causa de la libertad... (24, de Ver. Art. 2): Por lo cual, siempre que el juicio no esté en potencia de un modo, sino determinado de otro modo, ni su potencia será de un modo, sino determinado de otro modo, entonces la potencia no tenderá a lo deseado, por consecuencia, no hay un movimiento natural, o acción perfecta. Ahora bien, el juicio es potencia natural del juicio favorable que puede juzgar sobre su propio juicio. Juzgar en cuanto a la luz de su propio juicio es función de la razón, que reflexiona sobre su acto y conoce los modos de ser de las cosas que juzga. Por lo tanto, la raíz última de la libertad es la razón convenida.³

De esta manera no puede existir “libera voluntas” si la razón no es capaz de juzgar, por tanto, el hombre tiene que estar redimido para ser libre y tiene que ser capaz de conocer lo que son las cosas. Si no hay esta continuidad entre lo que son las cosas (el orden natural) y la racionalidad humana, no puede haber libertad. Cuando la Ilustración afirma una razón humana “independiente” o bien “libre” de la dependencia divina, como consecuencia se puede justificar un derecho positivo desvinculado de la ley natural. Sin embargo, dicha separación va contra la continuidad entre el hombre creado y el hombre redimido, como si el hombre creado debido al pecado se hubiese corrompido totalmente y por tanto fuera incapaz de conocer lo que las cosas son. Esto es precisamente lo que afirma Lutero con su “servum arbitrium”, el cual lo sintetiza en la frase: “*Amor Dei non invenit, sed creat suum diligibile, amor hominis fit a suo diligibile*”⁴. Por esta razón para Lutero la voluntad humana no es libre, sino sierva de sus deseos, lo cual lo lleva a concluir que la exigencia natural hacia un bien razonable le sirve al hombre como efecto de la concupiscencia natural convertida en *peccatum originale*; y este *servum arbitrium* es la prueba empírica para concluir que el hombre siempre se busca a sí mismo en todo. Ante tal perspectiva, desde la comprensión de Lutero el hombre solo hará el bien por la ayuda de Dios, es decir solo la fe le queda al hombre, solo la gracia es la que saca al hombre de esta situación de pecado, planteando así una nueva perspectiva del concepto de acción virtuosa (Wald 2010, 69-73): “*Fides facit personam, persona facit opera*” (Lutero 1883, 283). De manera que no hay una continuidad entre hombre creado (ley natural) y hombre redimido (la gracia). La fe es lo que hace a la persona, y las obras humanas por naturaleza ya no tienen nada que añadir en la formación de su persona. Esta ley divina que invade todo el actuar humano a través de la gracia, implica que voluntad y racionalidad en Lutero no tendrían que estar

3. Alegrii, Francisci Xaverii, *Institutionum Theologicarum*, Liber VI, Propositio IV.10, *Op. cit.*, p. 227.

10. Patet quarto: primam causam, & fontem libertatis esse indifferentiam iudicii. Ex hoc enim, quod ratio deliberans, inquit D. Thomas, (I, 2 q.6. ar.1) se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest. Radix enim libertatis est voluntas, ut subjectum (q. 17. art.1) sed ut causa est ratio. Ex hoc enim voluntas liberare potest ad diversa, quia ratio potest habere diversas conceptiones. Et ideo Philosophi definiunt liberum arbitrium, quod sit liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis (24, de Ver. art.2): Unde, si iudicium non sit in potestate alicuius, sed aliunde determinatum, nec in eius potestate erit alicuius, sed aliunde determinatum, nec in eius potestate erit appetitus, & per consequens nec motus, vel operatio absolute. Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare. Iudicare autem de suo iudicio solius est rationis, quae super actum suum reflectitur, & cognoscit habitudines rerum, de quibus iudicat. Unde totius libertatis radix est in ratione constituta. (Traducción del texto del latín al español por el Mtro. Sergio Cruz Trinidad).

4. “El amor de Dios no encuentra, sino que crea lo que ama. El amor del hombre solo se da en las cosas que él encuentra adorables” (Beintker, 1983, 54; Stange C, 1932, 64).

unidas para posibilitar la libertad. De manera que la acción de la gracia, que lleva al hombre a actuar bien no tiene que pasar por un discernimiento racional.

Así se entiende por qué en esta cuestión Alegre hace un corolario para objetar a Lutero y Calvino, diciendo:

9. Se expone lo tercero: El libre albedrío no solo está en el hombre en estado de inocencia, sino aún después de haber pecado. Corolario de esto contra Lutero y Calvino, para quienes no hay en el hombre libre albedrío, sino que en él permanece el siervo albedrío, esto es lo que creen. Con toda seguridad afirman, que hemos sido libres del pecado, ya que la libertad de Cristo nos liberó, de cual está escrito: (ad Gal.c.4.) Si nuestra naturaleza ha sido liberada, entonces será verdaderamente libre; Porque (Joan. C. 8) donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad. Con toda seguridad creen, que hemos sido libres de la miseria, por lo que ahora son como ciudadanos libres en su patria, así que quedó ahuyentado el dolor y el lamento... ¿Por qué se dice, que con el pecado del primer hombre pereció el libre albedrío en el género humano? Sin duda, la libertad se perdió por el pecado, aunque aquél (el hombre), cuando estuvo en el Paraíso fue conservado lleno de justa beatitud, por lo que la naturaleza humana quedó necesitada de la gracia divina. Queda mencionar, por tanto, lo que Bernardo escribió, (de gr. E lib. arb.c.8) que aún después del pecado el libre albedrío, en el pecador, no obstante, permanece íntegro. Pero eso, aunque para el hombre no es suficiente por sus méritos ser justificado del pecado, no queda marcado el libre albedrío por la destrucción, aunque por las dos restantes, queda privado de la libertad (ciertamente el pecado y la desgracia).⁵

Como conclusión, podemos afirmar que Alegre para poder objetar la separación entre el derecho positivo y el derecho natural, que a su vez está ligado a la ley eterna, tiene que fundamentar cómo el hombre con su libre albedrío es capaz de seguir la ley eterna con su libre voluntad y para que esto sea posible, es necesario afirmar una racionalidad que conoce el orden de la creación (es decir, el orden divino). Por tanto, afirmar la intrínseca relación entre racionalidad y voluntad, permite la libertad y esto evita una dicotomía entre ley natural y deberes, pues hay una relación esencial entre ley natural y ley positiva. Esto es así porque la ley natural, que en Dios es ley eterna, contiene intrínsecamente la finalización de los actos sociales, explicitados en la ley positiva. De manera que el hombre puede dirigir sus actos libremente gracias a que la misma racionalidad común lo llevará a lograr el consentimiento de la comunidad. De esta manera la autoridad se funda “en la naturaleza social del hombre, pero su origen próximo es el consentimiento de la comunidad”, como lo afirma en el Libro VI de sus *Institutionum Theologicarum* (L.VI-IX, n.5, y VI-XI, n. 12.), y esta libertad dentro de la dependencia entre ley natural y ley positiva le da la posibilidad de unir ley eterna y ley natural a través de la recta razón.

La lucha de Alegre contra esta racionalidad escindida de la ley eterna no pretende justificar una racionalidad que suprima la libertad humana más bien, dentro de su comprensión del hombre como creatura de Dios, pretende rechazar una racionalidad desvinculada del orden creador, es decir, pretende afirmar una racionalidad que posibilita la libertad, pero no una racionalidad autónoma del orden creador.

5. Alegrii, Francisci Xaverius, *Institutionum Theologicarum*, Liber VI, Propositio IV.9, Op.cit., p. 226.

(9) p. Patet tertio: liberum arbitrium no solum fuisse in homine in statu innocentiae, sed etiam post peccatum in eo remaner. Corolarius hoc est contra Lutherum, & Calvinum, qui non in homine liberum arbitrium, sed servum arbitrium remansisse, dicendum existimant. Et quidem recte dicerent, si loquerentur de libertate a peccato, qua libertate Christus nos liberavit, de que & dictum est: (ad Gal.c.4.) Si filius vos liberaverit, tunc vere liberi eritis; ubi enim (Joan. c.8). Spiritus Domini, ibi libertas. Recte quidem dicerent, si loquerentur de libertate a miseria, quae propria patriae est, unde fugit dolor, & gemitus (...) Quia nostrum dicat, quod peccato primi hominis perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem perierit per peccatum, sed illa, quae in Paradiso fuit habendi plenam cum immortalitate iustitiam, propter quod natura humana divina indigent gratia. Manet ergo, quod Bernardus scripsit, (de gr. E lib. arb.c.8)) etiam post peccatum liberum arbitrium, & si miserum, tamen integrum. Et quod se per se homo non sufficit a peccato excurrere, non liberi arbitrii signat destructionem, sed duarum reliquarum libertatum (a peccato nimirum, & miseria) privationem.

Bibliografía

- Alva Rodríguez, I. 2011. Francisco Javier Alegre (1729-1788): una aproximación a su obra teológica. *Anuario de Estudios Americanos*, 68 (1): 283-314.
- Alva Rodríguez, I. 2003. La Teología de Francisco Xavier Alegre (1720-1788). Tesis: Universidad de Navarra, Pamplona.
- Aspe Armella, V. 2007. Criollismo y escolástica en la obra Instituciones teológicas de Francisco Javier Alegre. *Antología: Instituciones Teológicas*, Rovira Gaspar M. C. y Ponce Hernández C. (comps), México: Universidad Nacional Autónoma de México. 11-29.
- Beintker, H. et al. (Eds) 1983. *Die reformatorischen Grundschriften*, Darmstadt; vol 1, *probationis conclusionum*, XIII.
- Beuchot, M. 1991. La ley natural como fundamento de la ley positiva en Francisco Xavier Alegre. *Dieciocho Hispanic Enlightenment*, 14: 124-129.
- Beuchot, M. 1990. *Panorama de la Historia de la Filosofía Novohispana. Discurso de recepción como miembro de la Academia Mexicana de la Historia*. México: Academia Mexicana de Historia.
- Lutero, M. 1883. *Zirkulardisputation über das Große Abendmahl*. Werke Dritische Gesamtausgabe, Weimar.
- Mayer, A. 2012. Modernidad y tradición, ciencia y teología. Francisco Javier Alegre y las *Institutionum Theologicarum*, *Estudios de Historia Novohispana*, 47: 93-126.
- Pérez Silva, G. 2015. Francisco Xavier Alegre: filósofo, jurista e historiador (1729-1788). Tesis: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Rovira, M. C., Ponce Hernández, C., Aspe Armella, V. y Prieto Márquez, 2007. *Antología: Instituciones Teológicas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Saranyana, J. I. 2008. Reseña de *Antología (Instituciones teológicas, de Francisco Alegre, Ejercitaciones arquitectónicas y Dos antiguos monumentos ...)* de Rovira Gaspar M. C. (et al.). *Anuario de Historia de la Iglesia*, p. 17.
- Stange C. (ed.) 1932, *Die ältesten athischen Disputationen Luthers*, Leipzig; A. Diechert, p. 74.
- Torales Pacheco, M. C. 2008. Los jesuitas y la independencia de México: algunas aproximaciones. *Destiempos*, 3 (14): Versión electrónica. <http://www.destiempos.com/n14/torales.pdf> (Consulta: 8 de noviembre 2018).
- Wald, B. 2010. El sentido del actuar y el concepto de persona de Martín Lutero. *Revista Espíritu LIX* 29: 69-89.

LA GESTACIÓN DE UN NUEVO ORDENAMIENTO TERRITORIAL EN LA PROVINCIA DE SAN LUIS POTOSÍ, LOS PARTIDOS DE VALLES Y CHARCAS ENTRE 1812 Y 1826

Juan Carlos Sánchez Montiel
UACJ - México
carloshist_@hotmail.com

Resumen

El presente trabajo tiene como propósito analizar la forma en que se reorganizó el territorio de dos de los partidos que integraban la provincia de San Luis Potosí de 1812 a 1826, Charcas, en el oeste, y Valles, en el oriente. El estudio destaca el reordenamiento del territorio a partir de espacios históricos que fueron transformados mediante la acción de los grupos de poder regionales y las modificaciones en las dinámicas económicas, sociales y políticas que se fueron gestando desde mediados del siglo XVIII, pero que encontraron en los cambios políticos del periodo que abarca entre la aplicación de la Constitución de Cádiz y el tránsito al México independiente, el contexto propicio para manifestarse como conflictos que ponían en entredicho las jerarquías territoriales existentes, y planteaban la necesidad de modificar el orden territorial de la provincia bajo un esquema que materializaba las aspiraciones de las elites regionales.

Palabras clave: San Luis Potosí, partidos, territorio, conflicto, autonomía.

Abstract

The purpose of this work is to analyze the way in which the territory of two of the parties that made up the province of San Luis Potosí from 1812 to 1826, Charcas, in the west, and Valles, in the east, was reorganized. The study highlights the rearrangement of the territory based on historical spaces that were transformed through the action of regional power groups and modifications in the economic, social and political dynamics that were brewing since the mid-eighteenth century, but found in the political changes of the period between the application of the Cadiz Constitution and the transit to independent Mexico, the favorable context to manifest as conflicts that questioned the existing territorial hierarchies, and raised the need to modify the territorial order of the province under a scheme that materialized the aspirations of the regional elites.

Keywords: San Luis Potosí, parties, territory, conflict, autonomy.

Recibido: 22/05/2020

Aprobado: 01/06/2020

LA GESTACIÓN DE UN NUEVO ORDENAMIENTO TERRITORIAL EN LA PROVINCIA DE SAN LUIS POTOSÍ, LOS PARTIDOS DE VALLES Y CHARCAS ENTRE 1812 Y 1826

Introducción

Los momentos de cambio de régimen político a menudo son acompañados de modificaciones en las demarcaciones político-territoriales, debido a que alteran las relaciones de poder entre ellas y ponen en juego las disputas entre los de poder regionales. Las variaciones en el ordenamiento territorial responden también a las dinámicas históricas de cambio económico, político y social, que se traducen en nuevas formas de pensar, imaginar, gobernar, administrar, ordenar el territorio y relacionarse con él, a partir de las necesidades que dichos cambios generan.

En la provincia de San Luis Potosí se fueron produciendo cambios significativos en su orden territorial desde finales del siglo XVIII, a partir del ordenamiento borbónico para la creación del sistema de intendencias en 1786. Dichos cambios coincidieron con procesos de transformación económica y social y la emergencia de nuevos centros urbanos que modificaron las relaciones de poder entre las demarcaciones que integraban este territorio y que llevarían a reacomodos políticos traducidos finalmente en un nuevo orden territorial.

Dos demarcaciones se vieron particularmente afectadas por estos cambios: el partido de Charcas y el de Valles. En el primer caso, el surgimiento y auge de un importante real minero, Real de Catorce, sometería a la cabecera jurisdiccional ubicada en Charcas a fuertes presiones para mantener su centralidad política, económica y administrativa. En el caso de Valles, el desarrollo de un nuevo polo económico y comercial que llegaría a convertirse en un centro poblacional importante, Valle del Maíz, aunado a las disputas de poder entre las elites de dos de los centros más importantes de la Huasteca potosina, Valles y Tancanhuitz, llevaría finalmente a la fragmentación y el reacomodo territorial.

Este trabajo se enfoca en el estudio de Charcas y Valles, analizando su conformación histórica, las rivalidades entre los núcleos de población más importantes de sus jurisdicciones y las dinámicas políticas, sociales y económicas, ligadas a los intereses de las elites locales, como factores detonantes que originaron los cambios territoriales que se consumaron allí tras la independencia de México. En ambos casos se explica el proceso formativo del orden territorial de San Luis Potosí en el tránsito al México independiente, como resultado de la formación de los espacios históricos, y la aparición de nuevos núcleos urbanos y productivos que articularon circuitos comerciales, redes sociales y a elites regionales, que redefinieron los polos de poder local. La evolución de los procesos de cambio en las dinámicas económicas, políticas y sociales de estos espacios encontró un momento propicio para objetivarse en el orden territorial durante el periodo que va entre la aplicación de la Constitución de Cádiz y los primeros años del México independiente. Los cambios políticos de este periodo llevaron decididamente a repensar el territorio para organizarlo mejor en atención a las nuevas necesidades de control político, económico y administrativo por parte de los gobiernos provinciales y de las elites regionales.

Tensiones en el ordenamiento territorial en el marco de los cambios políticos de las reformas borbónicas al periodo gaditano

Hacia finales del siglo XVIII fue constituida la intendencia de San Luis Potosí por la reforma de intendencias de 1786 en la porción noreste del Virreinato de la Nueva España, con un territorio mucho más amplio del que tiene actualmente el estado del mismo nombre, pero dentro del cual la provincia de San Luis Potosí tomó forma más o menos con los mismos límites que tendría históricamente desde entonces hasta hoy, salvo algunas modificaciones en sus colindancias con el vecino estado de Zacatecas.

Bajo el ordenamiento dictado por las intendencias borbónicas, la provincia de San Luis Potosí fue articulada a partir de ocho partidos: Charcas, Salinas, San Luis Potosí, Venado, Santa María del Río, Guadalcázar, Rioverde y Valles. Esta nomenclatura se conservó al entrar en vigor la Constitución de Cádiz de 1812; la cual no modificó el territorio de la provincia ni la distribución de los partidos o subdelegaciones, pero sí favoreció la fragmentación de los territorios municipales y desencadenó procesos políticos y disputas regionales que

acabarían modificando la distribución territorial de los partidos en el periodo posindependiente. Con estos cambios, los dos partidos más afectados fueron Valles, en la porción sureste, y Charcas, en el noroeste, donde desde tiempo atrás se habían producido cambios económicos y sociales que habían trastocado las relaciones de poder entre las poblaciones principales que comprendían su jurisdicción. En el siguiente mapa de la figura 1 se muestra la ubicación de la provincia de San Luis Potosí dentro del territorio del Virreinato de la Nueva España y la distribución de los ocho partidos que la integraban en 1812.

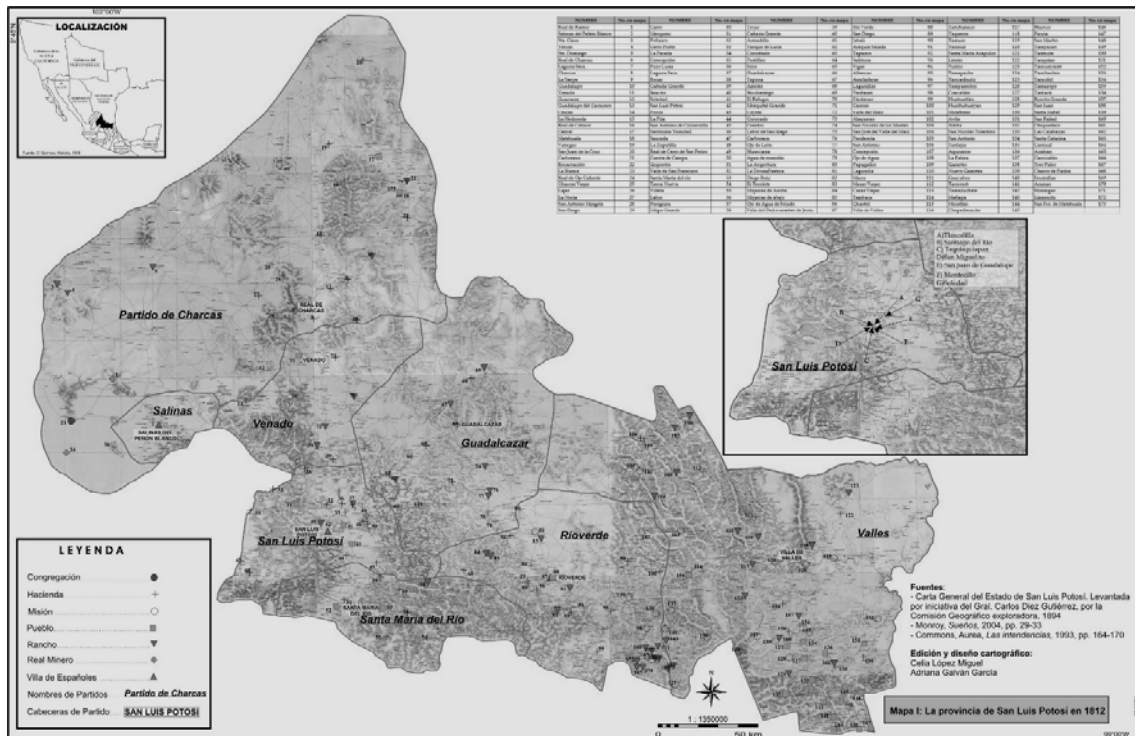


Figura 1. La provincia de San Luis Potosí en 1812.

La creación y proliferación de ayuntamientos constitucionales al entrar en vigor la carta gaditana favoreció un reacomodo político y administrativo que alteró el orden jerárquico de los territorios, ya que los ayuntamientos fueron células de autoridad que organizaban y representaban los territorios que integraban las provincias, y su aumento provocó procesos de fragmentación que en la mayoría de los casos estuvieron acompañados de pleitos con las antiguas cabeceras (Serrano Ortega 2001, 20). Los pueblos y poblaciones que intentaron crear sus propios ayuntamientos tenían interés en conquistar la autonomía política, de ahí que la existencia de una mayor cantidad de ayuntamientos tuviera como resultado la atomización del poder. En el caso de los asentamientos con mayor concentración de población y más relevancia comercial y económica, el nuevo contexto alentó sus anhelos por conquistar la centralidad política, enfrentándose con las antiguas cabeceras de partido.

Como ya se mencionó, la organización del territorio de las provincias a partir de partidos se mantuvo bajo el régimen gaditano, pero esa estructura territorial fue sometida a nuevas presiones: por un lado, debido a los cambios que introdujo la Constitución en el ámbito de gobierno y representación de los pueblos y las provincias; y por el otro, a la acción de los grupos de poder regionales, que deseaban hacer gravitar la capitalidad de los partidos en otros centros de población, o la creación de nuevos partidos, lo que acabó dando origen años más tarde a cambios en la distribución de los partidos de la provincia de San Luis Potosí.

Antes de la reforma gaditana los subdelegados, al frente de los partidos, se encargaban de las llamadas cuatro causas: hacienda, guerra, justicia y policía. Pero en 1812 las cortes de Cádiz decretaron una reforma con la que los subdelegados, ahora llamados jefes políticos subalternos, solo retuvieron las dos primeras, mientras que las de justicia y policía quedarían a cargo de los jueces de paz en donde no hubiera ayuntamiento; sin embargo, la reforma no llegó a completarse, así que en muchos lugares fueron ejercidas por los ayuntamientos (Annino 2003, 402). Los jefes políticos subalternos, de acuerdo con la instrucción para el gobierno

económico político de las provincias, de 23 de junio de 1813, en su capítulo III fracción tercera y treinta y tres, serían el conducto de comunicación entre los ayuntamientos, las diputaciones provinciales y los jefes políticos, se encargarían de vigilar y mantener el orden público, y en materia de Hacienda se limitarían a remitir las cuentas de los pueblos a la contaduría de propios y arbitrios de la provincia,¹ lo cual dejaba muy disminuida su capacidad para intervenir en el gobierno de los pueblos.

El empoderamiento de los ayuntamientos constitucionales frente a la limitación de las atribuciones que desempeñaban los subdelegados o jefes políticos subalternos a cargo de los partidos, propició que los ayuntamientos de ciudades que rivalizaban con las cabeceras de partido aprovecharan la situación para rebelarse contra la autoridad de estas y buscaran convertirse en cabeceras de nuevos partidos para velar a su antojo por sus intereses particulares, lo que inevitablemente llevó a la fragmentación territorial.

Las disputas entre Tancanhuitz y Villa de Valles, Catorce y Charcas, por la sede de la cabecera de partido, que se analizan en este trabajo, son reflejo de las tensiones que afloraron al interior de algunos partidos entre ciudades rivales ante la nueva relación entre ayuntamientos y cabeceras de partido que generó la aplicación de la Constitución de Cádiz, pero que tenía antecedentes desde por lo menos la segunda mitad del siglo XVIII, como consecuencia de las disputas entre las elites locales que habían generado las dinámicas de desarrollo económico regional.

La fragmentación del partido de Valles

En 1533 Nuño de Guzmán llegó al valle de Oxitipan y fundó el pueblo de Santiago de los Valles, al oriente del actual territorio del estado de San Luis Potosí, el cual fue integrado a la alcaldía mayor de Pánuco, pero a partir de 1579 formó una alcaldía separada, perteneciente a la audiencia de México (Gergard 1986, 365). A finales del siglo XVII la alcaldía fue convertida en corregimiento, pero Valles comenzó a ver trastocada su jerarquía dentro de la jurisdicción debido a que tanto la sede de la custodia de San Salvador de Tampico como el corregidor se trasladaron al pueblo de Aquismón. La razón para tomar tal decisión fue que este pueblo se hallaba en la medianía del sur del partido, donde se concentraba la mayor parte de los pueblos que pagaban tributo y producían piloncillo,² un azúcar de importante valor comercial, cuya producción iba a dar a manos de corregidores y subdelegados a través del pago de tributo en especie que se les exigía a los indígenas o mediante el sistema de repartimiento.³ En contraste, Valles se ubicaba en la frontera norte del territorio, rodeado por haciendas y ranchos, pero muy distante de la zona donde se localizaba la matrícula más numerosa de tributarios, lo que dificultaba la recaudación.

Al instaurarse el sistema de intendencias en 1786 Valles pasó a formar uno de los partidos de la intendencia de San Luis Potosí; y aunque conservó la sede nominal de la jurisdicción, nuevamente se vio desplazado, ahora por Tancanhuitz, vecino de Aquismón, donde los subdelegados fundaron su residencia y allí la mantenían al entrar en vigor la Constitución de 1812. Como se aprecia en el siguiente mapa de la figura 2, la lejanía de Valles con respecto a la porción de su jurisdicción donde se encontraban la mayoría de los pueblos de indios que articulaban el territorio a partir del tributo y el comercio, volvía a determinar el cambio de residencia.



Figura 2. El partido de Valles, 1812.

En 1813, Valles seguía siendo la cabecera nominal, así que fue en esta sede donde se reunieron los electores parroquiales de todo el partido para elegir al elector que les correspondía. A pesar de que el subdelegado seguía despachando desde Tancahuitz, se trasladó a Valles para jurar la Constitución y presidir la junta electoral, lo cual después sería interpretado por Valles como un claro reconocimiento de que esta población continuaba siendo la cabecera.⁴

En 1818, con motivo del alumbramiento de la reina, el gobierno virreinal ordenó que se realizara un solemne Te Deum en las parroquias de las cabeceras de partido, el cual se celebró en Tancahuitz, con lo que se le dio el reconocimiento tácito de sede del partido;⁵ así que cuando en 1820 fue restablecida la Constitución de Cádiz, el subdelegado convocó a los electores de parroquia que habían de elegir al elector de partido a que se reunieran para la junta electoral en Tancahuitz, con lo cual se asumía que este sitio no era ya sólo el lugar desde donde despachaba el subdelegado, sino que también tenía la titularidad de sede del partido.

Para entonces en el altercado entre Valles y Tancahuitz apareció un tercero en discordia, Valle del Maíz, la población que articulaba la porción occidental del partido, con escasos pueblos de indios, pero con una notable presencia de haciendas y ranchos, y un intenso comercio que conectaba al partido con la Zona Media y la capital de la provincia. La mayor proximidad de Valle del Maíz a Valles hizo que el traslado de la cabecera de partido a Tancahuitz no agradara en absoluto, así que sus elites, que dominaban el ayuntamiento,

se negaron rotundamente a reconocer a Tacanhuitz como cabecera y se abstuvieron de enviar a sus electores de parroquia a la celebración de la junta electoral, lo que puso en evidencia la disputa que se estaba librando entre Valles y Tacanhuitz y el papel que desempeñaría Valle del Maíz en este conflicto.⁶

Al frente del grupo que intentaba convertir a Tacanhuitz en cabecera oficial del partido estaban el antiguo subdelegado de Valles, José González de Orihuela, que en 1820 se desempeñaba como alcalde de Tacanhuitz, y el subdelegado, Martín Fernández de Alba, quien como sus antecesores residía en este pueblo. Uno de los argumentos del subdelegado para que Tacanhuitz asumiera la sede del partido se basaba en que, de acuerdo al decreto sobre tribunales de 9 de octubre de 1812, se debía hacer sede de partido a los pueblos que por su localidad, vecindario y proporciones fuera el más adecuado, lo cual significaba que la misma ley ofrecía la oportunidad de rectificar el lugar donde quedarían asentadas las cabeceras de partido, con tal de que esto se tradujera en una mejor administración de justicia.

Siguiendo el razonamiento anterior, Martínez de Alba, en su informe enviado al intendente de San Luis Potosí, Manuel Jacinto de Acevedo, realizó toda una argumentación respecto a los atributos de Tacanhuitz para sustituir a Valles como cabecera de partido, en el que señalaba algunas condiciones geográficas y ambientales, pero también exhibía referentes para el ordenamiento territorial que remiten a los componentes a partir de los cuales fue jerarquizado el territorio en el proceso de conquista y colonización del territorio novohispano durante el régimen colonial: la cantidad de población y su composición étnica, contar con iglesia y casas consistoriales y el tipo de construcción de estas. Respecto a la composición étnica, se menciona que la mayoría de los vecinos del lugar son rancheros, es decir, no indios, lo cual es significativo porque los pueblos que rodeaban a Tacanhuitz eran pueblos de indios que pagaban tributo y, por lo tanto, requerían una autoridad que respondiera mejor a esta condición y estuviera más cercana. La alusión al vecindario de Valles compuesto por rancheros remite al hecho de estar más próximo al norte del partido, integrado principalmente de ranchos y haciendas, es decir, poblaciones sin estatuto formal de fundación y por lo tanto excluidos de los derechos de representación que tenían los pueblos de indios y las villas de españoles.⁷ Los argumentos de Martínez de Alba fueron los siguientes:

[...] el pueblo de Valles en ningún tiempo ni por una sola buena circunstancia puede ser cabecera de partido, su temperamento es pésimo e insalubre, su pueblo corto y la mayor parte de su vecindario son rancheros, ni tiene más iglesia que un jacal sumamente reducido y débil, no tiene casa real o consistorial y depende de todas estas faltas su situación como llevo dicho. Está así a la parte norte en el extremo del partido, distante de esta cabecera como 16 leguas, sin que en el ínterin halla otro pueblo.⁸

La defensa de Valles fue asumida por el alcalde, Pedro José Enríquez, quien argumentó a favor de que este lugar continuara siendo la sede del partido, que eran falsas las acusaciones de Martínez de Alba respecto a que Valles se encontraba aislado del resto de los pueblos de la jurisdicción, pues más bien tenía una ubicación céntrica que le permitía estar a una distancia razonable tanto de las poblaciones del norte del partido como de las del sur, su temperamento no era peor que el de los demás pueblos de la Huasteca, tenía un mayor vecindario que Tacanhuitz, contaba con más hombres de medianas luces para el gobierno, y si se encontraba en cierta condición de decadencia era por el abandono de los subdelegados, quienes se habían trasladado a Tacanhuitz al igual que antes lo habían hecho los corregidores, con el único fin de beneficiarse de la producción de piloncillo de los indios y de los trabajos personales que les exigían.⁹ Por la época en que se suscitó la disputa por la cabecera de partido, Valles albergaba alrededor de 2686 habitantes y Tacanhuitz, 2045. Esto nos da idea de la dispersión de la población en pueblos más pequeños,

6. Diputación Provincial de San Luis Potosí, sesión del 4 de diciembre de 1820, sobre si los electores parroquiales de Valle del Maíz deben acudir a las elecciones de partido a Villa de Valles que es la cabecera, o a Tacanhuitz, en que los subdelegados posteriormente han tenido si residencia, en: AHESLP, PSLP, leg. diciembre de 1823.

7. Ver Figura 2.

8. Informe del Subdelegado, Martín Fernández de Alba, acerca de que Villa de Valles no puede ser cabecera de partido, 9 de octubre de 1820, en: AHSLP, PSLP, leg. diciembre de 1823.

9. Informe del ayuntamiento de Villa de Valles sobre lo representado por el subdelegado, Martín Fernández de Alba, 23 de octubre de 1820, en: AHESLP, PSLP, leg. diciembre de 1823.

haciendas y ranchos, y la presencia de más ayuntamientos que en otros partidos de San Luis Potosí. En comparación con el partido de Valles, algunas cabeceras de partidos del Altiplano tenían mucha más población. Por ejemplo, en Santa María del Río había 8815 almas, en Charcas, 9960, y en Peñón Blanco, que era la menos poblada, 4020.¹⁰ Sin embargo, debemos tomar en cuenta que en estos partidos había una baja concentración de ayuntamientos, así que la jurisdicción de estas cabeceras incluía amplios territorios con haciendas y ranchos que incrementaban notablemente el número de habitantes dentro de sus demarcaciones; en cambio, en el partido de Valles, al haber más ayuntamientos, la población quedaba repartida entre los distintos territorios jurisdiccionales de cada uno de estos órganos de gobierno.

Una excepción dentro del partido de Valles era Valle del Maíz, que con sus 8337 habitantes era el pueblo más habitado, debido a que contemplaba dentro de su jurisdicción a varias haciendas y numerosos ranchos; además, tenía la mayor concentración de familias españolas y una destacada actividad comercial, situación que había provocado ya un notable desequilibrio al interior del partido, pues el Valle había ido ganando una posición política sobresaliente, favorecida por el ascenso de la elite criolla local y su inserción en el nuevo sistema de cargos de carácter electivo creado por la Constitución de Cádiz. Una muestra del peso político que había alcanzado Valle del Maíz se observa en la votación de 1814 para elegir elector de partido, en la cual resultó electo Manuel Ortiz de Zárate, vecino del Valle y miembro de una de las familias más prominentes de la zona, quien tendría una amplia participación política durante el periodo gaditano y de conformación del primer gobierno constitucional de San Luis Potosí.¹¹

A fines de 1820, Valles logró ser reivindicado como cabecera del partido; en octubre el intendente de San Luis Potosí envió una circular en la que expresaba que mientras se resolvía la controversia por el pueblo que debía ser la cabecera del partido, se entendería con el alcalde de Villa de Valles para hacer circular sus órdenes y disposiciones, y en diciembre la Diputación Provincial, después de consultar a Manuel Ortiz de Zárate por sus conocimientos geográficos del partido, determinó que Valles debía continuar siendo la cabecera, a reserva de que después se hiciera la división que tal vez conviniera.¹² Es probable que Ortiz de Zárate haya influido de manera muy directa en la decisión final a favor de Villa de Valles, pues no podemos olvidar que él era alcalde de Valle del Maíz, y este ayuntamiento se había rehusado a reconocer a Tancanhuitz como cabecera de partido, porque este cambio lo dejaría muy aislado de la sede política y administrativa de la jurisdicción. El ascenso político de algunos personajes de la elite regional generado por la guerra de independencia y los espacios de acceso al poder que había favorecido la aplicación de la Constitución de Cádiz serían un factor clave en las disputas territoriales entre las distintas jurisdicciones, como muestra el caso de Manuel Ortiz de Zárate y su intervención a favor de Valles en las disputas por la sede de la cabecera de partido con Tancanhuitz.

La elección de elector de partido finalmente se llevó a cabo en Valles en enero de 1821. A ella acudieron los electores parroquiales de los pueblos de esta demarcación, pero Tancanhuitz y los pueblos que lo habían apoyado en su postulación para obtener la cabecera del partido —Xilitla, San Martín, San Antonio y Tanlaxas— se negaron a enviar a sus representantes a Valles. En el resultado de esta elección se puso de manifiesto el respaldo que habían dado la mayor parte de los pueblos para que Valles continuara teniendo la titularidad de la cabecera, ya que el individuo elegido por esta junta electoral para representar al partido en las elecciones provinciales fue Pedro José Enríquez, quien hasta ese momento se había desempeñado como alcalde de Valles y había enfrentado la disputa con Tancanhuitz.¹³

México logró su independencia en 1821, y después de una fallida experiencia monárquica, se convirtió en una República Federal, que otorgó a cada uno de los estados que la integraban el derecho a erigir su propio congreso y tener una constitución estatal. En 1824, al instalarse el congreso constituyente de San Luis Potosí, nuevamente se hizo presente la influencia política que ya tenían algunos destacados miembros de la elite de Valle del Maíz, pues entre los diputados electos para la primera magistratura encontramos a Miguel Barragán

10. Listado de ayuntamientos creados en San Luis Potosí, 18 de diciembre de 1813, en: AHESLP, ISLP, leg. 1814.4.

11. Elección de diputados a cortes, 15 de marzo de 1814, en: AHESLP, ISLP, leg. 1814.3, exp.1.

12. Certificación del alcalde de Tancanhuitz, José González de Orihuela, de haber recibido una circular del alcalde de Villa de Valles, con la que acompaña copia de la sesión del 4 de diciembre de 1820 de la Diputación Provincial, en que se declara a Villa de Valles como cabecera de partido, 18 de diciembre de 1820, en: AHESLP, ISLP, leg. 1821.1, exp. 8.

13. Elección de elector de partido en Villa de Valles, 7 de enero de 1821, en: AHESLP, ISLP, leg. 1821.2, exp. 7.

y Manuel Ortiz de Zárate, y como diputado suplente a José Ignacio López Portillo.¹⁴ Es probable que esto haya influido para que en diciembre de 1824 el congreso constituyente del estado aprobara la separación de Valle del Maíz del partido de Valles para formar uno nuevo, el cual quedó integrado por la cabecera de Valle del Maíz y San Nicolás de los Montes, San José del Valle, La Palma y Alaquines —este último segregado del partido de Rioverde—.¹⁵

La creación del partido de Valle del Maíz fue ratificada por el decreto número 46 del congreso de San Luis Potosí de 19 de julio de 1826. Pero hubo una nueva fragmentación del partido de Valles, pues el territorio que quedó después de la separación de Valle del Maíz y los pueblos que se le anexaron fue dividido para formar dos nuevos partidos, uno con cabecera en Tancanhuitz y otro en Villa de Valles; al primero quedaron adscritos los municipios de San Antonio, Axtla Coscatlán, Huehuetlán, San Martín, Tamazunchale y Xilitla; y al segundo, Aquismón, Tamuín, Tancuayalab y Tanlajas.¹⁶ Esta medida respondió al interés del primer gobierno constitucional de San Luis Potosí por tener más control político y fiscal de su territorio, pero también atendió las disputas entre Valles y Tancanhuitz, y la necesidad de convertir a Valle del Maíz en una jurisdicción separada, que articulara a las poblaciones aledañas e hiciera gravitar en torno suyo los intereses que sobre esta región habían ido creando sus elites locales en el periodo tardocolonial.

Otro de los cambios importantes en la organización política del territorio de San Luis Potosí al establecerse el primer gobierno constitucional fue la creación de una instancia de autoridad intermedia entre partidos y municipios con el gobierno del estado, los “departamentos”, los cuales tendrían como funciones hacer circular las leyes y decretos del gobierno del estado, la supervisión sobre los jefes políticos inferiores y los empleados de los ayuntamientos, el buen funcionamiento de la hacienda pública, la conservación de la paz y el buen gobierno en los pueblos bajo su cargo.¹⁷

Con esta reforma, se erigió un departamento con sede en Tancanhuitz, y al que quedó unido el partido de Valles, con lo cual Tancanhuitz acabó desplazando a Valles como el principal eje político y administrativo de la Huasteca potosina, lo cual quizá no logró antes por el apoyo decisivo que había brindado Valle del Maíz a Valles, pero con su separación de éste en 1824, Valles se quedó sin un importante aliado y le fue imposible imponerse a Tancanhuitz. De esta manera quedaron materializados en el ordenamiento territorial los cambios que se habían ido generando en la región a partir de las actividades productivas, el comercio, las aspiraciones de las elites regionales ligadas a estos intereses, la distribución de la población y los patrones de asentamiento, y los cambios políticos que tuvieron lugar en la provincia desde finales del siglo XVIII hasta establecerse el régimen republicano en México independiente. Después de estas reformas al orden territorial, el mapa político-administrativo del estado de San Luis Potosí quedó de la siguiente manera:



Figura 3. El estado de San Luis Potosí en 1826.

Charcas y Real de Catorce

Otra de las porciones de la provincia de San Luis Potosí que sufriría grandes transformaciones en su orden territorial del periodo tardocolonial a la primera república federal en México fue la porción noroeste. Allí había escasos pueblos de indios y la composición racial era muy heterogénea. Como en otras zonas del centro y norte de México, el territorio había sido organizado y estructurado a partir de la explotación de centros mineros, que habían incentivado el comercio y otras áreas productivas, como la ganadería y la agricultura, que abastecían a dichos centros de producción minera (Saavedra y Sánchez 2008, 2), de ahí el establecimiento de haciendas y ranchos. Al haber pocos pueblos, la creación de ayuntamientos constitucionales durante el periodo gaditano fue más limitada, pues se dio preferencia a las poblaciones que con anterioridad habían tenido el estatuto de pueblos o villas.

La escasez de pueblos facilitó a los centros de producción minera reafirmar su posición como ejes político-administrativos a partir de los cuales se había dado la articulación de este territorio, ya que las sedes de los ayuntamientos constitucionales recayeron en dichas poblaciones por haber estado ya constituidas políticamente y tener un estatuto jurídico de representación política, condición de la que carecían las comunidades formadas en las haciendas y ranchos de la comarca.

La aplicación de las reformas gaditanas también creó nuevas condiciones para un reordenamiento del gobierno y del territorio. En el partido de Charcas esto favoreció la confrontación entre esta cabecera y Real de Catorce por el dominio político del partido, situación que ya se venía presentando desde finales del siglo XVIII a partir de que Catorce se había convertido en el principal polo económico de la jurisdicción gracias a su próspera producción de plata.

La fundación de Real de Catorce a finales del siglo XVIII modificó las relaciones jerárquicas entre las localidades de este partido. La subdelegación de Charcas tuvo dificultades para ejercer su dominio político sobre este nuevo centro minero, donde se fueron congregando los grupos de poder más importantes de la región. La rivalidad entre Charcas y Catorce venía presentándose desde antes de la aplicación de la Constitución de Cádiz, pero las modificaciones en la organización de los gobiernos locales, la igualdad jurídica que se dio entre ellos y la concentración de funciones en los ayuntamientos fueron factores que permitieron a Catorce no solo rebelarse cada vez más a la autoridad de la cabecera de partido, sino también tratar de ocupar su lugar como centro político-administrativo de esta demarcación. El resultado final de esto fue que Catorce formó un partido separado en 1826, mientras que Charcas, que ya desde finales del siglo XVIII venía padeciendo una paulatina decadencia, dejó de ser cabecera de partido y su territorio fue integrado al de Venado.

Patrón de asentamientos y organización del territorio

Charcas surgió como centro minero español en 1574, aunque al poco tiempo fue abandonado debido a los ataques de los grupos nómadas que habitaban esta zona fronteriza de la avanzada española de la segunda mitad del siglo XVI en territorio chichimeca. La nueva fundación de Charcas se llevó a cabo alrededor de 1584 en un lugar no muy retirado de donde había estado ubicado el primer asentamiento.

De Charcas salieron las expediciones franciscanas que fundaron Matehuala y otras poblaciones cercanas donde se establecieron algunas haciendas (Montejano 2001, 100-101). Desde sus inicios, Charcas había pertenecido a la Nueva Galicia, pronto se constituyó como alcaldía mayor y así permaneció hasta la formación de las intendencias, salvo un periodo entre 1610 y 1664 en que la sede de la alcaldía se trasladó al mineral de Ramos (Gerhard 1996, 108). Tras la creación del sistema de intendencias en 1786, la alcaldía de Charcas fue integrada a la de San Luis Potosí como uno de sus partidos, junto con Salinas del Peñón Blanco, Venado y la Hedionda —las dos últimas habían sido jurisdicciones en disputa entre las audiencias de México y Nueva Galicia—.

Las poblaciones más importantes del partido de Charcas habían surgido a partir de la explotación minera y las actividades relacionadas con el beneficio de metales. Los centros principales eran Charcas, Catorce, Matehuala, Cedral, Ramos, y Ojo Caliente; pero dentro del dilatado territorio de esta jurisdicción había un nutrido número de localidades menores con un patrón de asentamientos dispersos en haciendas, ranchos, congregaciones, parajes y puestos, donde se hallaban establecidos buena parte de los habitantes.

De acuerdo con un censo de 1793,¹⁸ el partido de Charcas estaba articulado a partir de cinco poblaciones principales aparte de la cabecera: Catorce, Matehuala, Cedral, Ramos y Ojo Caliente. La congregación de la Blanca, que aparece junto con los demás pueblos de la jurisdicción, era un mineral ubicado cerca de Ramos que tuvo cortos periodos de explotación. Parroquias solo había en Charcas, Ojo Caliente y Catorce, en el resto había ayudas de parroquia, aunque ya para 1798 se fundaron nuevas parroquias en Matehuala y Cedral. Las haciendas y ranchos tenían una presencia notable en la jurisdicción, las primeras llegaban a 22, mientras que los ranchos eran 57, probablemente muchos de estos dependientes de las haciendas. En el censo de 1793 no se hizo un registro de la población, pero de acuerdo con un padrón parroquial de Charcas de 1798, podemos darnos cuenta del predominio de las haciendas y ranchos locales como núcleos de población.¹⁹ De acuerdo al padrón de la parroquia de Charcas de 1798, en ese año esta demarcación eclesiástica tenía una población total de 15.688 habitantes, de los cuales, en Charcas, Matehuala, Cedral y San Francisco, sin sus ranchos y haciendas anexos, solo vivían menos de la mitad, en cambio, haciendas y ranchos daban alojamiento a poco más de la mitad del total de la población de la parroquia, lo cual muestra cuál era el patrón de asentamientos que predominaba en esta zona de San Luis Potosí, algo directamente relacionado con la organización del territorio a partir de reales mineros, haciendas y ranchos, donde los pueblos tenían una presencia casi nula.²⁰

La instalación de ayuntamientos constitucionales

El patrón de asentamientos en el territorio de Charcas, dominado por los centros mineros, haciendas y ranchos, provocó que al aplicarse la Constitución de Cádiz de 1812 no hubiera una gran proliferación de ayuntamientos, como ocurrió en general en los lugares donde había sido escasa la existencia de pueblos, pero sí tuvo repercusiones que trastocaron la organización territorial y propiciaron un clima político favorable para que se manifestaran demandas y conflictos que expusieron las tensiones internas entre las poblaciones más importantes asentadas en el vasto territorio del partido.

El polo dominante de este partido desde finales del siglo XVIII se hallaba hacia el norte, donde el auge en la producción de plata del mineral de Catorce había permitido una alta concentración de población y el florecimiento del comercio; Charcas, en la porción central, constituía un importante núcleo de población, integrado por el real minero del mismo nombre y una serie de ranchos y haciendas apostados en sus alrededores que favorecían el desarrollo de cierto comercio. Hacia el sur se encontraban Ramos y Ojo Caliente: el primero había iniciado un lento repoblamiento después de permanecer casi en el abandono durante la mayor parte del siglo; el segundo era el centro de población más importante del extremo sur del partido, pero por su lejanía se hallaba aislado de la cabecera de la subdelegación y de la capital de la intendencia, en cambio, su proximidad a la ciudad de Zacatecas, había permitido que mantuviera vínculos más estrechos con este centro minero. En el siguiente mapa de la figura 4, se puede observar la distribución de los núcleos de población dentro del partido de Charcas hacia 1812, y el orden territorial que guardaba, articulado a partir de los centros mineros, haciendas y ranchos:

18. Estado que muestran las subdelegaciones o partidos que comprenden el Distrito de esta Intendencia, las villas, pueblos, haciendas, en: AGN, Historia, t. 72, v. I, 1793.

19. AHAG, sección Gobierno, serie Parroquias, Charcas, años 1650-1840, caja 1.

20. *Ibid.*

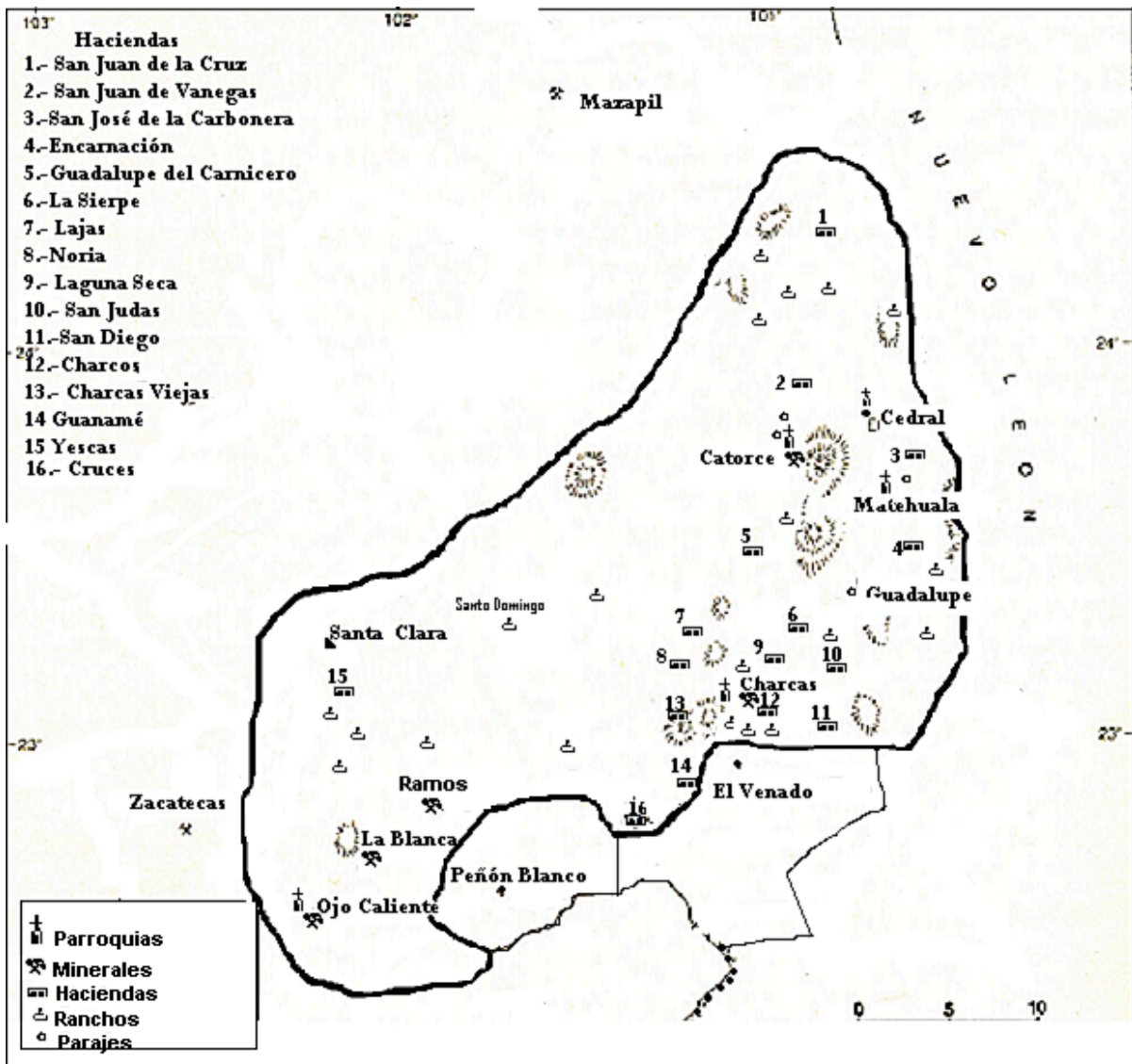


Figura 4. Partido de Charcas en 1812.

La preeminencia de los centros de producción minera sobre el resto de los asentamientos en este partido se vio reflejada en la instalación de ayuntamientos constitucionales, ya que solo se erigieron en poblaciones relacionadas con esta actividad, las cuales siguieron funcionando como ejes políticos, administrativos, económicos y territoriales, articulados a partir de pequeñas comunidades establecidas en haciendas, ranchos y parajes, que simplemente fueron incorporadas al territorio jurisdiccional de los ayuntamientos creados y no tuvieron oportunidad de fundar sus propios ayuntamientos. Sin embargo, esto no fue un factor de conflicto, ya que ninguna de estas comunidades solicitó crear ayuntamientos durante esta época.

A pesar de que durante los primeros meses de la guerra de independencia Catorce se había visto afectado por el paso de la insurgencia hacia el norte, y esto había provocado la salida de la mayor parte de las familias más prominentes del lugar en busca de más seguridad, para 1813 había vuelto la tranquilidad y muchos de los exiliados habían regresado, por lo cual la instalación de ayuntamientos constitucionales durante el primer periodo de vigencia de la carta gaditana en este real, Matchuala y Cedral no suscitó mayores problemas.

En Catorce, las elecciones para elegir el primer ayuntamiento constitucional se llevaron a cabo el 7 de junio de 1813. Para entonces su población ascendía a doce mil almas, y con base en esa cifra se eligieron dos

alcaldes, ocho regidores y dos procuradores.²¹ Para alcalde primer nombrado resultó electo con trece votos Ildefonso Díaz de León, y como alcalde segundo, Alejandro Aguilar. Los resultados de esta elección muestran cómo los ayuntamientos constitucionales creados en reales mineros como Catorce desde su inicio estuvieron dominados por la elite minera. Díaz de León aparece en 1806 en una lista de individuos del real que hicieron un donativo para socorrer a las familias de los caídos en la batalla de Trafalgar, lo cual lo coloca entre las familias más adineradas e influyentes del lugar (Montejano 2001, 118 y 173). Ildefonso y Alejandro Aguilar volvieron a formar parte del grupo de electores para la reinstalación del ayuntamiento de Catorce en junio de 1820, lo que confirma la posición política que ocupaban dentro de la comunidad.

La lista de los electores para el establecimiento del ayuntamiento de Catorce en 1820 estaba compuesta por algunos de los personajes más sobresalientes del lugar en el terreno económico, político, militar y eclesiástico, de los cuales un número considerable eran miembros de la Diputación de Minería. Entre los electores se encontraban los dos alcaldes electos en 1813 para el primer ayuntamiento constitucional, Ildefonso Díaz de León, quien ahora fungía como diputado de minería, y Alejandro Aguilar, que había sido alcalde de segunda elección en 1813; el consultor foráneo del Tribunal de Minería, Julián de Obregón; el presbítero Francisco Palos; el diputado de minería teniente coronel, Lorenzo de Obregón; el presbítero Sixto Moreno; el administrador de correos, Juan Nieto; el teniente, Santiago Zerratón; el subteniente, Juan Franco; el capitán, Miguel Manuel Muro; el cura vicario juez eclesiástico, Franco López de la Peña; el agrimensor y perito titulado de minas, Nicolás de Ulibarri; y Francisco Antonio Valdez, Juan Sánchez, Antonio Nieto, Francisco Xavier Martín de Aguirre y Pedro Cervera.²² A varios de ellos podemos identificarlos como pertenecientes a las familias más acaudaladas de Real de Catorce; por ejemplo, Miguel Manuel Muro y Francisco Xavier de Aguirre figuran junto con Díaz de León en la lista de donadores de 1806 antes mencionada. Lorenzo Obregón pertenecía a una de las familias más acaudaladas y tenía una presencia política muy destacada en Catorce, era diputado de minería, teniente coronel y comandante de armas en Catorce, y dueño de la mina de la Concepción, una de las más importantes del real (Montejano 2001, 118 y 173).

En la elección para el ayuntamiento de Catorce en 1820 volvió a quedar como alcalde primer nombrado Ildefonso Díaz de León, lo que refleja la posición política que ya ocupaba en Catorce el futuro primer gobernador constitucional de San Luis Potosí; el puesto de alcalde de segunda elección recayó en Juan Sánchez.²³ No era fortuito que un diputado de minería ocupara el cargo de alcalde de primera nominación, pues los integrantes de la diputación de minería local mantuvieron el control de los ayuntamientos constitucionales desde el principio, y llegó a ocurrir tanto en Charcas como en Catorce que el alcalde primer nombrado fuera a la vez el presidente de la Diputación de Minería.²⁴ Lo anterior muestra la capacidad que tuvieron las elites mineras para insertarse en la nueva estructura de gobierno creada por la carta gaditana, lo cual se vio favorecido por la escasa presencia de pueblos y la preeminencia que conservaron en esta demarcación los reales mineros.

Por su proximidad a Catorce, Matehuala y Cedral pueden considerarse como parte de este centro minero. Allí se habían instalado buena parte de las haciendas especializadas en beneficiar el mineral argentífero y algunas familias de mineros, lo cual había generado oferta de trabajo y el florecimiento del comercio, factores que en poco tiempo propiciaron una alta concentración de población desde finales del siglo XVIII. Esta transformación llevó a una recomposición de las jerarquías territoriales del lugar tanto en el orden civil como en el eclesiástico; muestra de estos cambios fue la fundación de un nuevo pueblo en lo que había sido el rancho de Cedral y la creación de nuevas parroquias seculares.

A diferencia de Matehuala, Cedral no había tenido cabildo antes de 1812, a pesar de que para entonces cobijaba a 4500 habitantes. Antes del auge en Catorce, Cedral había sido uno de los ranchos de la hacienda de San Juan de Vanegas y, a pesar de haber obtenido la categoría de pueblo desde finales del siglo XVIII, no había conseguido que se le dotara de fundo legal y ejidos. En el "plan de arbitrios" que presentó este ayuntamiento en 1823 manifestó las dificultades que tenía para formar el fondo de propios, debido a que no tenía tierras de ninguna clase, e incluso, que su fundación se hallaba sobre tierras ajenas, pertenecientes

21. Informe sobre la instalación de ayuntamientos constitucionales en Real de Catorce y Charcas, en: AHESLP, ISLP, leg. 1814.3, exp. 1.

22. AHESLP, ISLP, leg. 1820.2, exp. 6.

23. AHESLP, ISLP, leg. 1820. 2, exp. 6.

24. AHESLP, PSLP, leg. abril de 1824. En este año figura como alcalde de Catorce José Antonio Nieto, quien también ocupaba el cargo de presidente de la Diputación de Minería.

a la hacienda de San Juan de Vanegas, a la que cada finca debía pagar una cuota anual. Desconocemos qué respuesta tuvo la solicitud de tierras que hizo Cedral, pero esto era reflejo de la forma en que se dio la colonización de esta parte de San Luis Potosí y el acaparamiento del territorio por grandes haciendas.

Al entrar en vigor la Constitución de Cádiz, Matehuala ya era uno de los centros urbanos más importantes de la intendencia. Su población alcanzaba las 12.040 almas, por lo cual su ayuntamiento se instaló desde 1813 y, de acuerdo con su población, quedó integrado por dos alcaldes, ocho regidores y dos procuradores. Para 1820, al restablecerse los ayuntamientos constitucionales, su población había disminuido a 10.000 almas, de acuerdo con el padrón levantado por el cura párroco del lugar, José Antonio Becerra, pero seguía siendo una de las localidades con más habitantes. El ayuntamiento erigido en 1820 quedó integrado casi por el mismo número de autoridades que el de 1813: dos alcaldes, siete regidores y dos procuradores.²⁵

La separación de Real de Catorce del partido de Charcas

Con el descubrimiento del mineral de Catorce en 1773 el orden territorial sufrió algunos cambios. Charcas fue perdiendo gradualmente importancia política y económica y, en cambio, la zona donde se encontraba Catorce pasó de ser un paraje casi desierto a contener una considerable población que llegó desde los primeros años atraída por la actividad minera. Para 1790, Catorce ya poseía una población de 4384 habitantes y Matehuala concentraba otro tanto (Castro 1988, 159).

El deseo de tener el control político y administrativo de Catorce ocasionó fuertes disputas. En 1778 el alcalde mayor de real de Charcas, Ramón Manuel de Ureche, trasladó su residencia a Catorce debido a que muchas de las familias del lugar se habían ido trasladando allí, y en este lugar se habían multiplicado los asuntos que requerían una pronta respuesta por parte de las autoridades. Cada vez se hacía más patente la necesidad de nombrar funcionarios que atendieran de manera específica los asuntos de gobierno y administración de Catorce (Montejano 2001, 46), lo que anularía cualquier injerencia de Charcas sobre el nuevo mineral.

Catorce llegó a adquirir tal importancia por la riqueza de su mineral y por la concentración de población, que poco a poco Charcas se vio rebasado y tuvo dificultades para mantener el control político y administrativo que pretendió tener sobre el mineral desde su fundación. La distancia que separaba a ambas poblaciones dificultaba atender con prontitud la avalancha de denuncias que comenzaron a hacerse, lo que decidió a las autoridades virreinales a buscar la forma de poner funcionarios permanentes en Catorce. En 1779 el Real Tribunal Superior de Minería nombró como comisionado al frente del gobierno de Catorce a Silvestre López Portillo, quien fundó la Diputación de Minería de Real de Catorce y asumió todas las funciones, salvo la de justicia real ordinaria, que fue la única causa que permaneció bajo la competencia de la alcaldía mayor de Charcas (Cabrera 1970, 29-31). Con esta acción no solo se vio relegado Charcas de cualquier intromisión en la administración y gobierno del nuevo mineral, sino también la Audiencia de Guadalajara, que fue excluida totalmente, pues Catorce quedó bajo la autoridad del virreinato.

En el ámbito de la jurisdicción eclesiástica también hubo una separación entre Charcas y Catorce. Aunque en los primeros años de vida de la nueva población los franciscanos de Charcas fueron quienes se encargaron de impartir el culto religioso a la feligresía local, en 1780 Catorce formó una parroquia secular separada, y en 1798 se crearon las parroquias de Matehuala y Cedral (Montejano 2001, 67).

El establecimiento del sistema de intendencias motivó cambios en la configuración de las demarcaciones político-administrativas que afectaron de manera importante a Charcas. Esta alcaldía mayor, que había pertenecido a la Nueva Galicia, fue incorporada a la intendencia de San Luis Potosí como uno de sus partidos, y así permaneció hasta después de la consumación de la independencia.

Los reales mineros aparte de tener la estructura de gobierno y administración que poseían el resto de los asentamientos españoles, es decir, alcaldes y demás funcionarios de los cabildos, contaban con un orden paralelo que se encargaba de la regulación, gobierno y administración de la minería, al frente de lo cual estaban las diputaciones de minería, que tenían amplias facultades en todo lo relacionado con la actividad minera. En 1783 se sancionó un nuevo código de minería que extendió las competencias de las diputaciones al ampliar su jurisdicción contenciosa para resolver y arbitrar denuncias y pleitos por la propiedad de las minas, avíos, rescates, para establecer los linderos entre minas vecinas, solucionar enfrentamientos entre trabajadores de

25. AHESLP, ISLP, leg. 1820.2, exp. 3.

empresas colindantes al interior de las minas y las relaciones laborales (Brading 1975, 435-436). Los intereses que se ventilaban en las diputaciones de minería convertían a estas instituciones en el centro de las disputas entre los mineros, quienes a través de ellas intentaban controlar la actividad minera y su regulación en beneficio de sus propias empresas. Las diputaciones de minería también administraban las tierras que se les concedían a los reales mineros para el establecimiento de haciendas de beneficio, la obtención de materiales para la construcción de las minas, para vivienda de los trabajadores y para cultivo.

Los subdelegados, a cargo de cada uno de los partidos, atendían los asuntos judiciales en primera instancia en lo concerniente a lo financiero y se ocupaban de las causas de hacienda y guerra (Pietschman 1996, 180-182), mientras que para atender las causas de justicia y policía eran elegidos por el cabildo dos alcaldes ordinarios, pero también se elegían alcaldes para las poblaciones más importantes de la jurisdicción. En el partido de Charcas había alcaldes ordinarios en la cabecera, en Catorce y Matehuala.²⁶

Los conflictos entre Charcas y Catorce se prolongaron casi desde la fundación de éste hasta la fragmentación del partido en 1826. En 1797 Catorce acusó al subdelegado de Charcas de querer asumir las competencias que le correspondían a sus alcaldes ordinarios, esto es, las de justicia ordinaria y policía, cuando solo le estaban concedidas las de hacienda y guerra.²⁷ Aunque el subdelegado trataba de intervenir de forma más directa en Catorce, la fundación de una Diputación de Minería en este lugar y la concentración de buena parte de los notables de la comarca y sus alrededores hacían realmente difícil cualquier intento de tener una mayor injerencia, a pesar de que con frecuencia los subdelegados trasladaban su residencia de Charcas a Catorce.

Al restablecerse los ayuntamientos constitucionales en 1820 tomaron fuerza las disputas entre Catorce y Charcas; para entonces, Catorce trató de asumir el control político del partido y hacer a un lado a Charcas. Este aún conservaba la sede del partido, pero se hallaba en decadencia, mientras que en Catorce no solo se concentraban las elites locales, sino que las mismas autoridades del ayuntamiento y el partido despachaban con frecuencia desde allí, con lo cual Charcas sufría cierto abandono.

Las elecciones de partido, en las que eran seleccionados los electores que escogerían a los diputados de provincia, motivaron nuevos altercados entre Catorce y Charcas. Las elecciones para nombrar a los diputados se hallaban divididas en tres grados, a partir de los cuales se iba cerrando paulatinamente el acceso a la participación política, lo que permitía que en la decisión final para elegir a los individuos que integrarían las diputaciones provinciales estuvieran solo miembros de las elites locales, por ello estas elecciones ponían en juego los intereses de los grupos de poder regional por mantener el control político. En el primer grado estaban las elecciones primarias o de parroquia, donde podían participar todos los individuos con derechos ciudadanos reconocidos para elegir electores de partido. A diferencia de las anteriores, las elecciones de partido eran secretas, así que se requería que los electores supieran leer y escribir. Finalmente, los electores de partido se daban cita en la capital de la provincia para elegir a los diputados.

El sistema electoral confirmó la posición de las autoridades locales y su influencia y control sobre las comunidades al disponer que las juntas debían estar presididas por el jefe político o los alcaldes y por los párrocos, quienes también integraban la mesa electoral (Guerra 1999, 47). Las juntas electorales de partido debían ser presididas por el jefe político o el alcalde primero del pueblo cabeza de partido;²⁸ en el caso de Charcas tocaba al alcalde de primera elección presidir la junta electoral. Sin embargo, Ildefonso Díaz de León, alcalde de Real de Catorce, se opuso a ello argumentando que Charcas sufría una severa decadencia que lo privaba de contar con “vecinos capaces de desempeñar tan delicados actos”²⁹, y aunque no se resistió a que la junta electoral se celebrara en Charcas, pidió que a él se le concediera la presidencia por ser jefe político subalterno, ya que estaba al frente del juzgado primero constitucional de Catorce.

En julio de 1820 se suscitó una desavenencia más con Ildefonso Díaz de León a raíz de que el intendente, Manuel Jacinto de Acevedo, pidió a aquél que hiciera circular a los ayuntamientos de la jurisdicción algunas de sus órdenes. La protesta del alcalde de Charcas, José María Mena, no se hizo esperar, pues esa atribución solo correspondía a los alcaldes de las cabeceras de partido. Finalmente, el intendente aceptó que esa

26. Sobre suspensión de ayuntamientos, en: AHESLP, ISLP, leg. 1814.4, exp.3.

27. Los alcaldes ordinarios de Catorce sobre extensión de su jurisdicción, 1797, en: AHESLP, ISLP, leg. 1796-1799.1, exp. 9.

28. *Constitución*, 1820.

29. AHESLP, ISLP, leg. 1820-1823.3, exp. 4.

competencia correspondía al alcalde primero de Charcas, y que se había entendido con Díaz de León para la circulación de sus órdenes a los ayuntamientos en el entendido de que eso se haría sin perjuicio de los derechos de Charcas como cabeza de partido.³⁰

Como ya se ha señalado, la resistencia de Catorce a someterse a los designios de la cabecera de partido no inició a raíz de la aplicación de la Constitución de Cádiz, pero al parecer esto proporcionó un clima propicio para que se agudizaran los conflictos entre ambos, primero a partir de la búsqueda de más autonomía por parte de Catorce, y después, con el intento por desplazar a Charcas como centro jurisdiccional del partido. El ayuntamiento constitucional de Catorce aprovechó los cambios en el orden de los gobiernos locales que trajo la carta gaditana, la igualdad jurídica y de representación que tuvo su ayuntamiento constitucional con respecto al de Charcas a partir de la aplicación de la Constitución, y la decadencia en que se hallaba, para desconocer la autoridad de Charcas como cabeza de partido.

En respuesta a una orden emitida en enero de 1822 por el jefe político de la provincia de San Luis Potosí, Juan María de Azcárate, a los ayuntamientos para que enviaran las instrucciones que consideraran necesarias para el mayor fomento y utilidad de la nación a los diputados de las cortes constitucionales del imperio mexicano, varios ayuntamientos de San Luis remitieron sus instrucciones al jefe político de la provincia para que las hiciera llegar a los diputados.

En la instrucción enviada por el ayuntamiento de Real de Catorce una comisión, integrada por el capitán Francisco Aguirre, el teniente Santiago Zerratón, el capitán comandante Alejandro Zerratón y el subsecretario Francisco González, solicitó se hiciera cabeza de partido a Real de Catorce. Ellos argumentaron que Charcas se hallaba en plena decadencia, mientras que Catorce ya contaba con aduana, estanco de tabacos y pólvora y Diputación de Minería; además de que desde hacía algunos años el subdelegado de Charcas había fijado su residencia en este lugar.³¹ Hay que resaltar el hecho de que se ponderara la aduana y el estanco de tabaco, pues refleja la importancia comercial que ostentaba Catorce para entonces.

Al adoptarse en 1824 la forma de gobierno republicana y federal, las provincias se constituyeron en estados de la federación. De esta forma, San Luis Potosí pasó de provincia a estado. El congreso local mediante el decreto de 21 de abril de 1824 encomendó a Ildefonso Díaz de León el cargo de gobernador provisional y en 1826 se convirtió por vía electoral en el primer gobernador constitucional (Monroy 2004, 44). Ese mismo año se instaló la primera legislatura constituyente de San Luis Potosí, pero la promulgación de la Constitución del estado se llevó a cabo hasta el 16 de octubre de 1826. Mientras, esta legislatura emitió varios decretos sobre la organización del gobierno local, que luego fueron incorporados a la Constitución (Pedraza 1975, 17 y 55).

Los grupos de poder de Catorce se habían encumbrado en el gobierno de la provincia durante la guerra de independencia y la vigencia de la Constitución de Cádiz. Uno de los hombres más notables de allá, Ildefonso Díaz de León, había logrado ser gobernador del estado desde 1824. Además, era patente que desde hacía mucho de manera fáctica el territorio del partido se había reestructurado económica, social y políticamente a partir de la presencia del próspero mineral de Real de Catorce, así que parecía inevitable que estos cambios se materializaran en un nuevo orden territorial, anhelo que había mantenido Catorce por largo tiempo.

Mediante un decreto emitido por la legislatura del estado en julio de 1826 se dio la escisión de Catorce del partido de Charcas.³² A través del decreto número 46, el estado pasó de ocho a diez partidos; fue entonces cuando por fin Catorce se convirtió en partido, y Matehuala y Cedral fueron incorporados a su jurisdicción. Como se puede apreciar en el mapa de la figura 3, el partido de Charcas fue suprimido y su territorio repartido entre varios partidos: Ojo Caliente y Ramos formaron un partido separado, al que se le anexó Salinas, y real de Charcas, antigua cabecera, fue integrado al del Venado. Con esta medida cambió notablemente el orden político-territorial del oeste potosino; su nueva configuración respondía al interés de tener un mayor control sobre esta parte del estado, para lo cual algunas de las antiguas sedes de partido, como Charcas y Salinas, debían ser sustituidas por otras poblaciones que por su ubicación e importancia cumplieran mejor con este cometido.

30. AHESLP, ISLP, leg. 1820-1823.3, exp. 4.

31. Instrucción enviada por el ayuntamiento de Real de Catorce al jefe político de la provincia de San Luis Potosí, Juan María de Azcárate, para ser remitida a las cortes constitucionales del imperio mexicano, 4 de febrero de 1822, en: AHESLP, provincia de San Luis Potosí (en adelante, PSLP), leg. febrero de 1822, t. 1.

32. AHESLP, CLD, decreto número 46, 19 de julio de 1826.

Ayuntamientos, partidos y departamentos en el nuevo orden de organización territorial de San Luis Potosí

Tras la instalación del congreso constituyente local en abril de 1824 se mantuvo la misma legislación gaditana en materia de ayuntamientos en lo que se promulgaba la constitución del estado; sin embargo, mientras esto sucedía se tuvieron que emitir algunos decretos donde se ratificaron algunas funciones y competencias de los ayuntamientos, pero también se estableció la relación de estos con el resto de los ámbitos de gobierno de la entidad. Una cuestión que debía resolverse era quién se encargaría de resolver dudas, excepciones y nulidades en las elecciones municipales, cuestiones que hasta entonces habían quedado en manos de la Diputación Provincial. Al respecto el 13 de mayo de 1824 el congreso constituyente del estado resolvió que ínterin se promulgaba la Constitución de la entidad, el gobernador se encargaría de estos asuntos.³³

A la competencia en justicia civil y criminal en primera instancia, que de acuerdo con el decreto de las cortes de Cádiz de 9 de octubre de 1812 recaería en los jueces letrados de partido,³⁴ el congreso constituyente potosino decidió dejarla a cargo de los alcaldes, pero sujetos al dictamen de un asesor letrado, de los cuales habría tres para todo el estado que se encargarían cada uno de ellos de un tercio del territorio de la entidad, integrado a partir de pueblos y partidos.³⁵

En noviembre de 1824 el constituyente potosino ordenó la renovación de todos los ayuntamientos de San Luis Potosí, los cuales debían entrar en funciones el primero de enero del año siguiente. El sistema de elección para los funcionarios de estas instituciones de gobierno presentaba ya algunas modificaciones con respecto al sancionado por la Constitución de Cádiz; las juntas electorales ya no tendrían como base a las parroquias, sino a los municipios, de hecho recibieron el nombre de juntas municipales, que incluían a todo el territorio de su demarcación jurisdiccional, con lo que se evitaron los problemas y confusiones que había provocado el sistema de elecciones organizado a partir de las parroquias.

Las reformas también incluyeron la organización territorial del estado, lo que era una consecuencia de la recomposición jerárquica del territorio que se fue dando a partir de la aplicación de las reformas gaditanas. Esto permitió a los grupos de poder de las poblaciones que habían tenido un notable crecimiento en la segunda mitad del siglo XVIII integrarse a la nueva estructura de cargos como funcionarios y de esta manera promover cambios en el orden político-territorial para independizarse de la jurisdicción de las localidades principales más antiguas y obtener la autonomía que venían persiguiendo.³⁶

Partidos y distritos

El constituyente local de San Luis Potosí mantuvo en la organización interna de la entidad la división por partidos, pero estos pasaron de ocho a diez. Por decreto de 19 de julio de 1826, el territorio potosino quedó integrado por los partidos de la capital de San Luis Potosí, Guadalcázar, Santa María del Río, Rioverde, Villa de Valles, Tancanhuitz, Valle del Maíz, Ojo Caliente, Venado y Catorce; los últimos cinco no habían existido antes, y en cambio, desaparecieron los partidos de Salinas y Charcas y el de Valles fue dividido en tres, lo cual significó un notable cambio en la organización territorial interna de la entidad que vino a modificar las relaciones político-administrativas entre las localidades más importantes del estado y dio paso a una nueva jerarquía. Al partido de Catorce correspondieron su municipalidad, la de Cedral, y Matehuala; al de Ojo Caliente el de esta Villa, el de Ramos y el de Salinas; y al del Venado la del pueblo de este nombre, y las de Charcas y Hedionda. A cargo de estas demarcaciones se puso a subprefectos, a quienes se les denominó jefes políticos inferiores, y eran electos por los individuos que integraban los ayuntamientos. El ámbito de competencias de estos

33. AHESLP, PSLP, leg. mayo de 1824.

34. Cabe señalar que a pesar de que la primer instancia civil y criminal estaría a cargo de los jueces letrados de partido conforme al decreto de 9 de octubre de 1812 capítulo II, en el capítulo IV del mencionado decreto se especificó que mientras no se hiciera el nombramiento de jueces letrados, los jueces de letras de real nombramiento, los subdelegados y los alcaldes constitucionales se harían cargo de la justicia civil y criminal en primer instancia. En: Dublán, *Legislación*, 1876, p. 384.

35. AHESLP, SGG, leg. 1825.1.

36. AHESLP, PSLP, leg. diciembre de 1824.

funcionarios no era igual al que habían tenido los subdelegados a cargo de los partidos bajo el sistema de intendencias; mientras estos habían tenido a su cargo las llamadas cuatro causas —es decir, hacienda, guerra, justicia y policía—, aquellos cumplieron una función de enlace e intermediación con los gobiernos municipales, y brazo ejecutor de la autoridad del gobierno del estado. Los subprefectos se encargarían de publicar y hacer obedecer en los pueblos los decretos, leyes y órdenes del gobierno federal, el estado y los jefes políticos superiores; presidir las juntas de partido para las elecciones de diputados al congreso del estado y de electores para el de representantes al congreso de la unión; visitar los ayuntamientos de su jurisdicción; promover la creación de ayuntamientos donde las circunstancias lo demandaran; y vigilar la conducta de los empleados de hacienda y tribunales existentes. Sin embargo, su presencia en el ámbito de gobierno local sometía a los ayuntamientos a una supervisión encausada a poner límites a su autonomía y lograr un mayor control y vigilancia por parte del ejecutivo estatal sobre el desempeño de los funcionarios encargados del gobierno y la administración de los pueblos, lo que tendía a la centralización política en torno al gobierno estatal.

Bajo la idea de crear varios ámbitos de gobierno local organizados como territorios jurisdiccionales a cargo de funcionarios que se desempeñaran como instancias de intermediación entre el gobernador del estado y los partidos, ayuntamientos, pueblos y empleados de hacienda y tribunales, se creó un nuevo orden de organización territorial y de gobierno que no había existido ni en San Luis Potosí ni en el resto de las antiguas intendencias, cuya finalidad respondía a la necesidad de llevar a cabo una centralización del gobierno al interior de las entidades federativas para debilitar la autonomía de los pueblos y favorecer el dominio del ejecutivo estatal sobre la actuación de los funcionarios a cargo del gobierno y la administración en los pueblos y localidades que integraban los partidos y estados. Estas nuevas instancias de gobierno local tuvieron diferente denominación. Por ejemplo, en el Estado de México recibieron el nombre de distritos y en Oaxaca y San Luis Potosí se los llamó departamentos; pero mientras en el Estado de México los prefectos, funcionarios encargados de este nivel de gobierno, eran nombrados directamente por el gobernador (Salinas 2001, 65), en Oaxaca y San Luis eran electos.

En San Luis Potosí los prefectos eran elegidos por los funcionarios que integraban los ayuntamientos, lo mismo que el gobernador y el vicegobernador (Cañedo 2000, 474), así que eran estos órganos de gobierno la base de su representación, y no el voto ciudadano indirecto, como en el caso de los ayuntamientos. Aunque la Constitución de San Luis Potosí de 1826 no restringió el acceso a los derechos de ciudadanía establecidos en la Constitución de Cádiz, su ámbito de participación quedó limitado a la elección de ayuntamientos y diputados al congreso, pues fueron los únicos que mantuvieron una representación a partir de la participación ciudadana. En la siguiente tabla se muestra cómo quedaron integrados los cuatro departamentos en que quedó dividido San Luis Potosí en 1826.

Departamentos	Partidos
San Luis Potosí	San Luis Potosí Guadalcázar Santa María del Río
Rioverde	Rioverde Valle del Maíz
Tancanhuitz	Tancanhuitz Villa de Valles
Venado	Venado Ojo Caliente Catorce

Tabla 1. Departamentos en que quedó dividido San Luis Potosí en 1826.

Las atribuciones de los prefectos eran muy similares a las de los subprefectos, solo que se hallaban en una posición de autoridad inmediata a la del gobierno estatal que les permitía tener un campo de acción mayor y asumir algunas de las funciones que les delegaba el ejecutivo local; eran de alguna manera una extensión de este, que atendía directamente la supervisión de todo el orden de gobierno local en sus distintos ámbitos de

competencia para asegurar su buen desempeño. Los prefectos eran los encargados de hacer circular las leyes y decretos emanados del gobierno federal y estatal, y vigilar que se hiciera efectiva su aplicación; debían visitar tanto los partidos de su jurisdicción como los ayuntamientos y vigilar la conducta y el buen cumplimiento de las funciones encomendadas a los subprefectos, administradores de hacienda pública e individuos al frente de los ayuntamientos, e informar al gobernador sobre este respecto; y de procurar que se mantuviera la paz, el buen orden de los pueblos y el respeto a los derechos de los habitantes (Cañedo 2000, 483).

En el caso específico de los antiguos partidos de Charcas y Valles que se analizaron en el presente trabajo, sus territorios jurisdiccionales fueron radicalmente transformados. Charcas dejó de existir como partido y la porción territorial que había tenido sufrió una redistribución a partir de tres partidos que ahora articularon el territorio del extremo noroeste del estado de San Luis Potosí: Venado, Ojo Caliente y Catorce. En el caso de Valles, aunque se mantuvo como partido, solamente retuvo una fracción de su territorio original y tuvo que aceptar el surgimiento de los partidos de Valle del Maíz y Tancahuitz, y la capitalidad del departamento que articuló el extremo oriente de San Luis Potosí recayó en Tancahuitz, su antiguo rival.³⁷

De esta manera, en aras de lograr un orden territorial más eficaz en el cometido de mantener la sujeción política y administrativa de las localidades, el territorio de San Luis Potosí, convertido en estado de la República Federal mexicana, reorganizó sus fronteras territoriales internas mediante decisiones que eran una respuesta a los cambios históricos que habían sufrido sus espacios territoriales desde el periodo colonial tardío, en el que se mezclaron factores económicos, sociales y políticos que se vieron materializados en la nueva nomenclatura, como una apuesta que contemporizaba mejor con el naciente régimen político y sus necesidades de dominio sobre este territorio.

Conclusiones

Las jurisdicciones político-administrativas comprenden territorios jerarquizados, que a partir de la apropiación de los espacios y los recursos involucran relaciones de poder entre las comunidades que las integran, y estas relaciones están sujetas a cambios y conflictos que a través del tiempo van modificando el orden territorial.

Las transformaciones en la organización político-territorial de los partidos de Valles y Charcas del periodo gaditano a 1826 se vieron favorecidas por la intención de la Constitución de Cádiz de llevar a cabo un reordenamiento territorial que hiciera más eficaz el gobierno y la administración, y por su propuesta de crear un nuevo sistema de representación política que desató entre los pueblos el deseo por obtener la autonomía a través de la creación de ayuntamientos constitucionales, lo que provocó la fragmentación y la redefinición de los territorios municipales. Sin embargo, estos cambios en el orden territorial de los partidos de San Luis Potosí se fueron gestando por lo menos desde la segunda mitad del siglo XVIII, a partir de las mutaciones en las dinámicas sociales, económicas y políticas locales, que habían modificado la relación jerárquica entre los núcleos de población y los grupos de poder a los que estaban supeditados.

La Constitución de Cádiz introdujo un nuevo sistema de representación política local, a partir de la instalación de los ayuntamientos constitucionales y la igualdad jurídica que se estableció entre las distintas localidades, lo que vino a alterar el orden territorial preexistente. Los cambios políticos suscitados durante este periodo obligaron a una revisión de la organización territorial; las solicitudes para la creación de ayuntamientos proliferaron, lo que hizo necesario el envío de censos e informes de población, recursos y actividades económicas, a partir de lo cual se propuso una nueva delimitación de los territorios jurisdiccionales que respondía mejor a los intereses de gobierno y administración pública bajo el nuevo régimen de gobierno, que no solo afectaba la cantidad y distribución de ayuntamientos constitucionales, sino también la de los partidos.

Los cambios en el orden interno de la provincia de San Luis Potosí durante este periodo, particularmente en la distribución de los partidos, respondió al interés de lograr un mayor dominio político y administrativo, pero también a los propósitos de las elites regionales de velar por sus intereses regionales a partir del control político de sus jurisdicciones. La guerra de independencia, el nuevo escenario político creado por la entrada en vigor de la Constitución de Cádiz y el tránsito al México independiente les abrieron a estas elites nuevos espacios de participación política que supieron aprovechar para impulsar en sus partidos los cambios en los territorios jurisdiccionales que mejor se acomodaban a los intereses de los grupos de poder

37. Ver Figura III

que representaban: tales son los casos de Ildefonso Díaz de León, ligado a los intereses de la elite minera de Real de Catorce, y Manuel Ortiz de Zárate, afín a la elite comercial y terrateniente de Valle del Maíz.

En estos procesos, el papel de los grupos de poder locales tendría un papel fundamental, ellos serían los encargados de promover ante el gobierno de la provincia los reacomodos en el orden territorial y político, así que en buena medida estos cambios eran sintomáticos del peso que habían alcanzado las elites de las distintas regiones en la composición del poder político en la entidad, y de su capacidad para gestionar ajustes al orden jerárquico territorial en función de sus intereses particulares.

En el oriente de San Luis Potosí, los cambios que se produjeron en el partido de Valles entre el periodo gaditano y la instauración del gobierno después de la consumación de la independencia respondieron a viejas disputas que tenían que ver con el control de los pueblos indígenas que producían piloncillo, asentados en su mayoría en la porción sur, y al despegue poblacional y económico de Valle del Maíz, cuyas elites comenzaron a tener una participación política destacada en la región e influirían de manera decisiva en los cambios en la conformación territorial de esta porción de San Luis Potosí.

En el partido de Charcas, la elite estaba integrada fundamentalmente por las familias de mineros establecidas en los principales centros de producción de metales, particularmente en Catorce, y eran quienes dominaban la Diputación de Minería y el cabildo. Esto influiría en que finalmente durante el periodo gaditano Catorce buscara consolidarse como la sede de los poderes jurisdiccionales del partido, haciendo valer la superioridad jerárquica que tenía para entonces por sobre Charcas, al ser el centro minero y la población más importante de la región.

Los cambios en los espacios territoriales jurisdiccionales se gestan a través del tiempo a partir de procesos históricos de larga evolución, que involucran una gran diversidad de factores, pero encuentran en los momentos de transformación política las condiciones más favorables para materializarse. Sería un error analizarlos únicamente a partir del momento en que se producen, porque tal inmediatez en su explicación dejaría de lado las dinámicas sociales, económicas y políticas a partir de las cuales se van decantando las distintas formas de ordenamiento territorial que sufren las jurisdicciones político-administrativas a través del tiempo.

Fuentes Primarias

AGN (Archivo General de la Nación)
AHESLP (Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí)
ISLP (Intendencia de San Luis Potosí)
SGG (Secretaría General de Gobierno)
AMCH (Alcaldía Mayor de Charcas)
PSLP (Provincia de San Luis Potosí)
CLD (Colección de Leyes y Decretos)
AHAG (Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara)

Bibliografía

- Annino, A. 2003. "Pueblos, liberalismo y nación en México". *Inventando la nación. Iberoamérica, siglo XIX*, Annino, A. y Guerra, F. X. (coords.). México: Fondo de Cultura Económica, pp. 399-430.
- Brading, D. 1975. *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cabrera Ipiña, O. 1970. *El Real de Catorce*. México: Sociedad Potosina de Estudios Históricos.
- Cañedo Gamboa, S. 2000. *Cien años de vida legislativa. México, El Congreso del Estado de San Luis Potosí: 1824-1924*. México: El Colegio de San Luis / H. Congreso del Estado.
- Castro Aranda, H. 1988. *México en 1790 (El censo condenado)*. México: Foro Nacional del Colegio de Profesionistas.
- Dublán, M. y Lozano, J. M. 1876-1911. *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la república*, t. I, México, Imprenta del Comercio, 44 vol., en 52 tomos.

- Gerhard, P. 1986. *Geografía histórica de la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gerhard, P. 1996. *La frontera norte de la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Guerra, F. X. 1999. "El soberano y su reino". *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, Sabato H. (coord.). México: El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas / Fondo de Cultura Económica, pp. 33-61.
- Monroy Castillo, M. I. 2004. *Sueños, tentativas y posibilidades. Extranjeros en San Luis Potosí, 1821-1845*. México: El Colegio de San Luis / Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí.
- Montejano y Aguiñaga, R. 2001. *El Real de Minas de la Purísima Concepción de los Catorce, S.L.P.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Pedraza, J. F. 1975. *Estudio Histórico-Jurídico de la Primera Constitución Política del Estado de San Luis Potosí, 1826*. México: Biblioteca de Historia Potosina, Serie Documentos.
- Pietschman, H. 1996. *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Saavedra Silva, E. y T. Sánchez. 2008. "Minería y espacio en el distrito minero de Pachuca-Real del Monte en el siglo XIX". *Investigaciones Geográficas*, nro. 65, abril. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Geografía.
- Salinas Sandoval, M. 2001. *Los municipios en la formación del Estado de México, 1824-1846*. México: El Colegio Mexiquense.
- Serrano Ortega, J. A. 2001. *Jerarquía territorial y transición política*. México: El Colegio de Michoacán / Instituto Mora.

UNA NUEVA BIOGRAFÍA DE SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, LA AUTORA NOVOHISPANA, DEBERÁ SER ESCRITA EN EL SIGLO XXI TRAS IMPORTANTES HALLAZGOS DOCUMENTALES

Olga Martha Peña Doria
UDG - México

Guillermo Schmidhuber de la Mora
UDG - México
schmidhuberg@gmail.com

Resumen

En el siglo XXI la investigación archivaria tendiente a aclarar la biografía de sor Juana Inés de la Cruz dio a la luz varios documentos anteriormente desconocidos: permiso de paso a la Nueva España de la familia paterna; fe de bautismo del padre, tío y abuelo; fe de bautismo de una de las hermanas y de dos medios hermanos; testamento de la abuela materna, etc. Logros que permiten afirmar que la biografía confiable de la monja mexicana está aún por escribirse. Este artículo muestra documentos probatorios patrilineales, así como los eclesiásticos de infancia y juventud y los conventuales del *Libro de profesiones del convento de San Jerónimo*, recientemente publicado en facsímil.

Palabras clave: Sor Juana Inés de la Cruz, conventos novohispanos, literatura barroca mexicana, apellido de Canarias: Asuaje.

Abstract

Documentary research in the 21st century about the biography of Sister Juana Ines de la Cruz has given to light several previously unknown documents: the father family's pass permit to New Spain; her sister's and the two half brothers's baptism documents; maternal grandmother's testament, etc. Research achievements that are an invitation to re write the historical biography of the Mexican nun. This article shows the church documents both of her childhood and youth, and those from the *Book of the Professions of the Convent of San Jeronimo*, manuscript recently published in facsimile.

Keywords: Sister Juana Ines de la Cruz, Novo Hispanic convents, Mexican baroque literatura, family name from Canarias: Asuaje.

Recibido: 04/03/2020
Aprobado: 09/06/2020

UNA NUEVA BIOGRAFÍA DE SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, LA AUTORA NOVOHISPANA, DEBERÁ SER ESCRITA EN EL SIGLO XXI TRAS IMPORTANTES HALLAZGOS DOCUMENTALES

Los escritos de algunos de los críticos afamados especializados en la escritora novohispana Juana Inés de la Cruz —Dorothy Schons (1926), Antonio Alatorre (1980), Octavio Paz (1982) y Georgina Sabat-Rivers (2005)— aportaron una gran contribución para dilucidar los acontecimientos biográficos conocidos hasta entonces ubicándolos dentro del periodo barroco en que sucedieron y, además, colaboraron para establecer en forma integral y definitiva su obra literaria partiendo de sus tres volúmenes antiguos de 1689, 1692 y 1700; Sabat-Rivers fue la investigadora que cerró en veinte el número de sus ediciones *princeps* (2005).

En forma paralela, una pléyade de sorjuanistas se dedicó más a la obra que a la vida, como Rocío Olivares (1995 y 2012), Martha Lilia Tenorio (1999), Grady C. Wray (2005), Alberto Pérez-Amador (2007 y 2015), Sara Poot Herrera (2016a/b y 2017), Margo Glantz (2018) y Miguel Zugasti (2018), entre otros. Sin embargo, al tratar de analizar el biografismo sorjuanino hasta el momento escrito, se descubre que varios autores no aplicaron el método biográfico en perspectiva histórica porque al carecer de datos precisos pudieron dar vuelo a su imaginación, como sucede con *Juana de Asbaje*, del poeta Amado Nervo (1910); *Las trampas de la fe*, de Octavio Paz (1982); y *Los demonios en el convento: sexo y religión en la Nueva España*, de Fernando Benítez (1985); textos que no cumplen con los requisitos de historiografía y que muestran matices antirreligiosos de carácter liberal que imaginan un asedio a la monja de las tres autoridades eclesiásticas: arzobispo-confesor-obispo.¹

Los hallazgos documentales principales habían sido a mediados del siglo XX cuando por primera vez se mostraron documentos fidedignos en el libro *La familia de Sor Juana Inés de la Cruz* (1947), escrito por un descendiente de la Décima Musa, Guillermo Ramírez España. Este fue un gran logro que cambió la biografía de sor Juana hace setenta años.

El otro gran hallazgo del siglo pasado fue la *Carta de Monterrey* descubierta en 1981 en el seminario de esa ciudad por el pbro. Aureliano Tapia Méndez (1993). Tanto Paz como Alatorre aceptaron la autoría de sor Juana; en cambio, Sabat-Rivers presentó la hipótesis de que la misiva pudiera no ser original. Sin embargo, fue aceptada como cierta porque aunque el documento no era autógrafo, sí mostraba información suficiente para no poder negar la pluma original de la autora.

Al cambio de milenio hubo varios hallazgos de documentos que cambiaron la biografía oficial de sor Juana:

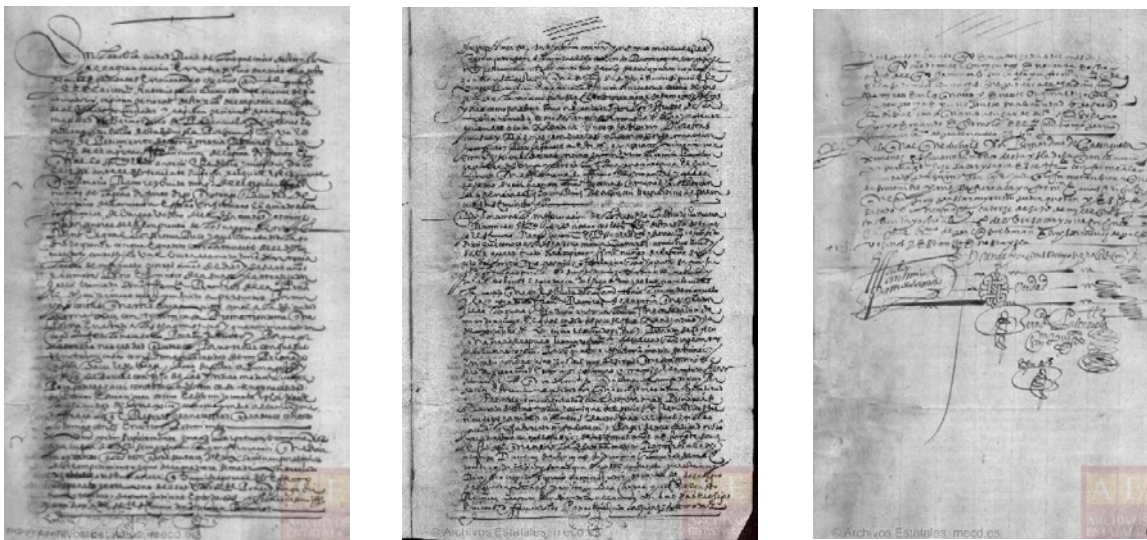
1. La fecha de ingreso al convento de Juana Inés había sido fijada por la biografía oficial el 24 de febrero de 1669; sin embargo, un documento titulado *Memorial y licencia para llevar a cabo el orden del hábito de bendición* obligó a adelantar la fecha al 6 de febrero de 1668 permitiendo un año de noviciado. Augusto Vallejo fue el descubridor en 1995, y la localización y transcripción paleográfica fue de Luis Antonio Galindo Sosa (Soriano 2010, 139 y 439).
2. El historiador Jesús Joel Peña Espinoza descubrió en la Biblioteca Palafoxiana la *Carta de Puebla* y la *Carta de San Miguel*, que fueron publicadas por Alejandro Soriano Vallès (2010, 469-484), misivas que exoneraban de responsabilidad a don Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de Puebla, de los acontecimientos que habían sido elucubrados tan acremente por Paz (1994, 467-501).
3. Por otra parte, las indagaciones llevadas a cabo por los autores del presente artículo permitieron la publicación de cuatro volúmenes de investigación: *El Libro de profesiones del convento de San Jerónimo de México*, con el mecenazgo del Frente de Afirmación Hispanista, A. C.; *Los cinco últimos escritos de SJIC*, que incluyó el hallazgo de *Protesta de la fe y renovación de los votos religiosos*, en su edición de 1695 y 1711, que anteriormente era desconocida; y especialmente los dos tomos que integran 132 hallazgos documentales: *Familias paterna y materna de SJIC* y *Las redes sociales de SJIC*, con imagen y transcripción paleográfica, ambos publicados gracias al mecenazgo del Frente de Afirmación Hispanista, A. C. Estos libros presentaron información anteriormente desconocida de la familia de la Décima Musa, así como dejaron de lado algunas elucubraciones biográficas que se habían venido arrastrando sin fundamentación histórica, como por ejemplo el erróneo apellido paterno Asbaje, que el padre había venido de Guipúzcoa y que era capitán, etc.

El presente artículo propone tomar en cuenta la nueva documentación y aplicar el método biográfico con perspectiva histórica. Al conocer a la familia patrilínea se ha incorporado información antes desconocida, por ejemplo, sobre su origen geográfico y sobre su abolengo, que invita a escribir una nueva biografía; por ejemplo, nuevos datos ponen al descubierto que sor Juana no fue la primera escritora de su familia, sino que tuvo relación familiar con los poetas Francisco de Terrazas (el primer literato que hubo en la Nueva España) y Alonso Ramírez de Vargas, quien fue su primo en cuarto grado (Schmidhuber y Peña Doria 2018, 113-130).

La familia paterna de Juana Inés

La nueva documentación histórica prueba que el apellido Asuaje/Azuaje era el único utilizado en Canarias y en Nueva España el siglo XVII (no Asbaje). Además, que la familia paterna de sor Juana no partió de la España continental rumbo a las Indias, sino de Las Palmas de Canarias en donde radicaba. Asuaje era un apellido de tradición en estas islas y probado está que proviene del apellido Soaggi original de Génova.² Canarias fue un archipiélago que recibió emigrantes europeos hasta su conquista por la Corona de Castilla a mediados del siglo XV.

Cuando en 2016 los autores del presente artículo descubrieron en el Archivo General de Indias los documentos del paso de esta familia Ramírez de Vargas desde Gran Canaria a la Nueva España, con fecha 13 de agosto de 1598 —77 años después de la caída de Tenochtitlan—, también evidenciaron varios nombres de parientes que hasta ese momento eran desconocidos para la biografía oficial de sor Juana: viajaron su bisabuela María Ramírez de Vargas, viuda; Francisca, una tía doncella; su abuela Antonia Laura Majuelo, también viuda y madre de dos niños, Pedro y Francisco (quien llegaría a ser fraile dominico), quienes habían sido engendrados por Damián de Azuaje “El joven”; el mayor de los hijos llegaría a ser el padre de Juana Inés. Abajo se muestra el permiso de paso a Nueva España de la familia Ramírez de Vargas, incluyendo el niño que llegaría a ser el padre de Juana Inés: el documento está conservado en el Archivo General de Indias de Sevilla, Indiferente, 2069, número 90, año de 1598, folios 1º a 7º (se muestran tres folios: 1º, 3º y último).



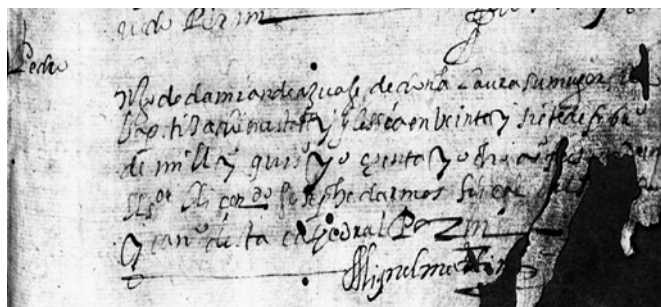
Figuras 1a, 1b y 1c. Permiso de paso a Nueva España de la familia Ramírez de Vargas.

La relación de don Pedro de Asuaje con doña Isabel Ramírez fue cuando él tenía más de cincuenta años y ella se aproximaba a las tres décadas.³

3. La edad de don Pedro pudiera parecer excesiva para la procreación, pero cuando comparamos otras biografías de época no resulta tan diferente: Hernán Cortés pasaba de las cinco décadas cuando dio la paternidad a sus últimos hijos; Francisco Pizarro fue padre de Francisca Pizarro Yupanqui a los 56 años; y Bernal Díaz del Castillo procreó una hija con la india Angelina con más de sesenta años.

Padre

Abajo se presenta un documento desconocido anteriormente, la fe de bautismo de Pedro de Azuaje, el futuro padre de Juana Inés, se conserva en el Archivo Diocesano de Las Palmas de Canarias.⁴

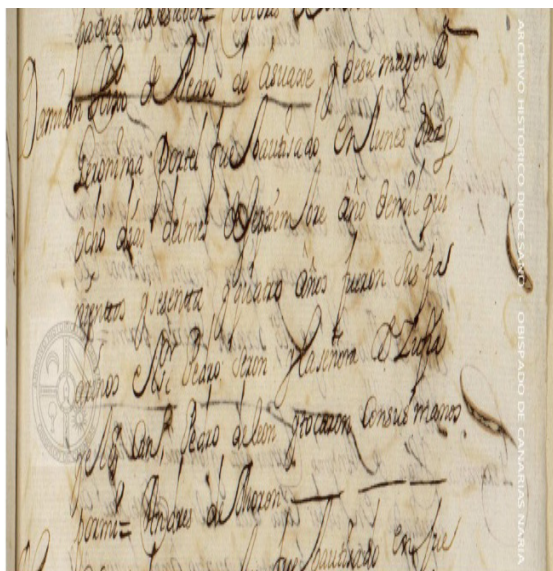


Pedro, hijo de Damián de Azuaje y de doña Laura su mujer, fue bautizado en esta santa iglesia en veinte y siete de febrero de mil quinientos y ochenta y ocho años. Fue padrino el señor licenciado Joseph de Armas, fiscal del Santo Oficio y canónigo de esta Catedral. Miguel Martínez [firma].

Figura 2. Fe de bautismo de Pedro de Azuaje “El joven”, padre de Juana Inés, Archivo Histórico Diocesano de Palmas de Gran Canaria, libro 6 de Bautizos, Parroquia del Sagrario, folio 4, febrero 27, 1588.

Abuelo

Abajo se incluye la fe de bautismo de Damián de Azuaje con fecha de 1564; es un documento anteriormente desconocido.



Parroquia del Sagrario. Libro 4 de Bautismo, folio 124 recto.

Damián, Hijo de Pedro de Asuaxe y de su mujer Doña Gerónima Portes, fue bautizado en lunes diez y ocho días del mes de septiembre año de mil quinientos y sesenta y cuatro años. Fueron sus padrinos Señor Pedro Serón y la Señora Doña Sofía y el Señor Canónigo Pedro de León, y tocaron con sus manos por mí. Andrés de Morón [firma].

Figura 3. Fe de bautismo de Damián de Azuaje “El joven”, abuelo paterno de Juana Inés, Archivo Diocesano de Palmas de Gran Canaria, Parroquia del Sagrario, libro 4, folio 124 recto, septiembre 18, 1564.

El niño Damián llegaría a ser el abuelo patrilíneo de Juana Inés; había nacido en Las Palmas y fue bautizado el 18 de septiembre de 1564. Ya de mancebo se dedicó como su padre y abuelo al comercio e hizo varios viajes a las Indias. Su testamento fue otorgado el 17 de septiembre de 1592 ante Baltasar Hernández, y en algún día del último lustro del siglo XVI murió en Santo Domingo de la Española. Damián se había casado con Antonia Laura Majuelo y juntos procrearon dos hijos: Pedro y Francisco; el mayor llegó a ser padre de la Décima Musa. En el permiso de paso de tres mujeres y dos niños a las Indias se cita que “doña Antonia

4. Los autores del presente artículo agradecen a David von Ehrliche, de Chicago, el apoyo para lograr la localización de esta fe de bautismo, que había sido buscada por una década y nunca antes encontrada.

Laura fue casada con Damián de Azuaje, el cual casado de poco se fue a las Indias y la dejó parida de un niño llamado Pedro y preñada de otro que nació después llamado Francisco, y falleció en el viaje antes de volver a esta isla”.⁵

Segundo abuelo

El bisabuelo de Juana Inés, Pedro de Azuaje “El viejo”, fue bautizado el 8 de octubre de 1538 y llegó a casarse con Ana Portés. Se le cita en varios documentos con fechas del 3 de junio de 1565 al 15 de diciembre de 1568 que informan que era regidor de Las Palmas y, paralelamente, activo comerciante como “capitán y señor” de la nao *Nuestra Señora de la Consolación*.

Tercer abuelo

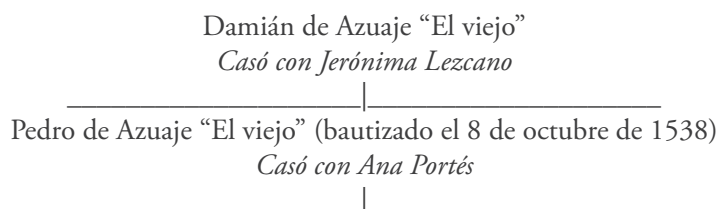
Damián de Azuaje “El viejo”, el tatarabuelo, fue el primero de la familia que emigró a Canarias; se han conservado documentos que presentan sus actividades políticas —regidor de Las Palmas alrededor de 1534— y sus labores comerciales con fechas de 1650 a 1652, que lo sitúan como acaudalado terrateniente. Un documento sitúa ya a Damián de Azuaje “El viejo” en Canarias el 8 de octubre de 1538, como quedó registrado en la fe de bautismo de su propio hijo Pedro: “Pedro, hijo de Damián de Azuaje y de Jerónima Lezcano. Padrinos: Pedro Serón y su mujer doña Sofía y Juan Cairasco y Lázaro de Majuelo”.⁶

En uno de los libros sobre genealogía española más apreciados, *Nobiliario genealógico de los reyes y títulos de España*, de Alonso López de Haro (1622), se hace mención de las familias Ramírez de Vargas. De tan importante tratado genealógico se cita lo referente a esta familia:

Zoilo Ramírez de Vargas, no menos valeroso que sus mayores, fue alguacil mayor de la inquisición de Canaria y alcaide de sus fortalezas, a donde mostrando bien su valeroso esfuerzo y noble sangre defendiendo aquella isla de las armadas enemigas; y allí casó con doña Antonia Laura de Cabrera y Sosa, hija de Pedro de Cabrera y Sosa, caballero de la Orden de Santiago, gobernador y capitán general de aquella isla, cuyo hijo fue Alonso Ramírez de Vargas [“El viejo”], que casó en México con doña Ana Alférez Navarrete, hija de don Cristóbal Alférez Navarrete y de doña Isabel Carrillo, hija del noble Antonio Treviño, bien conocido por su nobleza en Ciudad Real de Castilla, y nieta de Pedro Alférez Navarrete, cuyo ilustre apellido es bien conocido y estimado en los reinos de Castilla, en la ciudad de Baeza, donde son naturales, de cuya nobleza se suele decir aquel común refrán “quien no tiene noble nombre Navarrete se pone” [...] Tienen por hijo don Alonso Ramírez de Vargas y doña Ana Alférez Navarrete su mujer, a don Zoilo Ramírez de Vargas, que casó en México con doña Lucrecia de Sámano y Quiñones, hija de don Carlos de Sámano y Quiñones y de doña Luisa de Valdés. Y a don Alonso Ramírez de Vargas [“El joven”], que casó con doña Catalina de Terrazas, hija de Luis de Terrazas y Castro y de doña Felipa de Aragón, su mujer (1662, 61).

Abajo se presenta el árbol genealógico de los Azuaje (en Canarias) y de los Asuaje (en la Nueva España); seguidamente se incluye una nota biografía de cada familiar partiendo del padre de Juana Inés al tercer abuelo:

Árbol genealógico patrilíneo de la familia Azuaje/Asuaje



5. Archivo General de Indias Indiferente, 2069, nro. 90.

6. Libro 2 de Bautismos del Sagrario de la catedral del obispado de Canarias, bautizo número 604.

Damián de Asuaje “El joven” (bautizado el 18 de septiembre de 1564)

Casó con Antonia Laura Majuelo

—————|—————
Pedro de Asuaje “El joven” (bautizado el 27 de febrero de 1588)

Pareja de Isabel Ramírez

—————|—————
Juana Inés de Asuaje (ella escribió siempre Asuaje)

La información presentada anteriormente testifica la presencia en los ascendientes patrilineales de sor Juana Asuaje/Azuaje, Majuelo, Núñez de la Peña, Ramírez de Vargas de importantes familias de alto nivel social y económico que vivían en Canarias. Lejos parecería esta información de Juana Inés, pero es indispensable para comprender la emigración de miembros de estas familias a las Indias y su posición en las nuevas tierras. Las biografías de la monja anteriores a 2018 ignoraron la familia patrilineal y construyeron la biografía de sor Juana con solo su familia materna. Habría que recordar a dos antecesores de Juana Inés: Zoilo de Asuaje, que fue gobernador de Las Palmas, y Rodrigo Núñez de la Peña, que fue alcaide del Castillo de la Luz, en Canarias. Hay que afirmar que el padre de sor Juana se llamó Pedro de Asuaje y Vargas y que nunca llevó el nombre de Manuel, palabra que fue acaso una lectura paleográfica errónea del apellido materno Majuelo. Asuaje fue como lo escribió sor Juana con su propia mano en el *Libro de profesiones del convento de San Jerónimo*. Como país, México debería borrar el incorrecto Asbaje que está impreso en billetes y documentos oficiales.

Otra información desconocida anteriormente atestigua la presencia de sangre judía en la familia paterna de Juana Inés con documentos que testifican que la familia de Lepe compareció ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición reunido en la ciudad de San Cristóbal de La Laguna, en la isla de Tenerife, ante el cual declararon todos sus antepasados y parientes que recordaban como obligación decretada para los judíos conversos y sus descendientes. La documentación da testimonio que en 1529 la familia Lepe fue condenada por el tribunal de la Inquisición a reconciliación, en auto celebrado en la población de Gibraleón, ciudad situada en la ribera del río Odiel, cuyas aguas pasan por Huelva y desembocan en el Mediterráneo, al extremo poniente de Andalucía.⁷

Árbol genealógico de la familia de Lepe de judíos conversos

Gonzalo de Lepe (compareció ante el Tribunal del Santo Oficio)

Casado con Ana Díaz

|
Beatriz de Lepe (tatarabuela de Juana Inés)

Casada con Rodrigo Núñez de la Peña

|
Capitán Francisco Núñez de la Peña (Tenerife)

Casado con María Ramírez de Vargas (Las Palmas)

|
Antonia Laura Majuelo

Casada con Damián de Asuaje “El joven”

|
Pedro de Asuaje

Pareja de Isabel Ramírez

|
Juana Inés de Asuaje

7. Los documentos que prueban la ascendencia judía de la familia Lepe están conservados en el Archivo Acialcázar de Las Palmas de Gran Canaria. Los autores del presente artículo agradecen a doña Cristina López-Trejo Díaz, de *Genealogías canarias*.

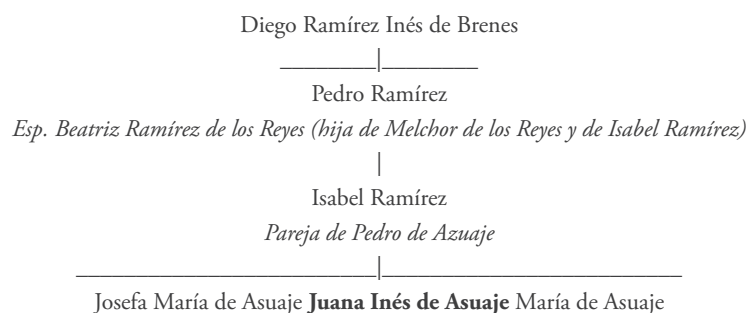
Queda comprobado que Juana Inés tenía ascendencia judía de conversos por vía de Beatriz de Lepe, una de sus dieciséis tatarabuelas.

La familia materna de Juana Inés

Documentos de reciente hallazgo como el testamento de la abuela y la dote de los abuelos maternos prueban que la abuela materna de Juana Inés se llamó Beatriz de los Reyes Ramírez, hija de Melchor de los Reyes y de Isabel Ramírez, y que nunca llevó el segundo apellido Rendón, mismo que fue agregado posteriormente y sin que hubiera razón de parentesco alguno. Además, hay que percatarse que en ningún documento antiguo aparece la familia materna con el apellido Cantillana, porque acaso fue simplemente una toponimia andaluza. No hay documento antiguo que pruebe que el nombre a esta familia fuera Santillana o Çantillana. Únicamente dos documentos tardíos utilizaron el “Ramírez Cantillana”: el auto en la Capellanía José Ramírez, con fecha de 1720, y en la declaración de Bernardo Ramírez Cantillana, con fecha de 1781; en ambos documentos se menciona el Cantillana sin cedilla. Cuando Guillermo Ramírez España publicó su libro incluyó este apellido acaso para poder diferenciar la coincidencia de los Ramírez del abuelo materno de Sanlúcar de Barrameda y los Ramírez de la abuela materna residentes en la ciudad de México.⁸

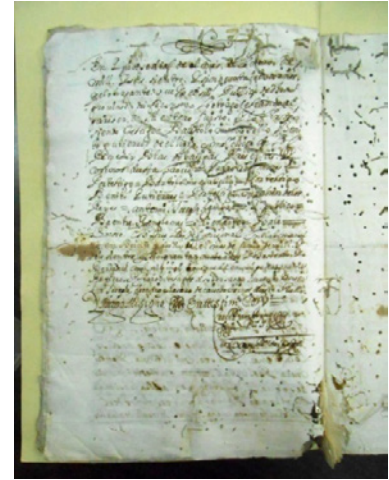
La genealogía de la familia materna de Juana Inés fue conocida por el sorjuanismo del siglo XX al estar incluida en varios documentos: uno de filiación que registra 85 folios referentes a los Cornejo Ramírez, primos de Juana Inés, que son probatorios de ser cristianos viejos y con limpieza de sangre; el peticionario fue Christóbal Joseph Gómez Cornejo con fecha del 10 de junio de 1758, en Jalostotitlán, Nueva Galicia (hoy Jalisco). La petición fue concedida y se preparó la copia notarial de varios documentos de la familia de Joseph Cornejo Ramírez que establecían la genealogía de sus progenitores. Este documento de filiación integra copia de otro fechado el 20 de noviembre de 1676, en el que varios testigos afirmaron que don Diego Ramírez y doña Inés de Brenes vivieron en Sanlúcar de Barrameda, en el pozo de Marquillos. Su hijo, Pedro Ramírez, pasó a la Nueva España para establecerse en la región de Chalco. Ante notario fue firmada la carta de dote el 22 de abril de 1604; fecha que no puede ser lejana de su boda en la ciudad de México con Beatriz Ramírez. Queda así confirmado que el origen de la rama materna de Juana Inés fue Andalucía; además, el apellido de la segunda abuela, Brenes, bien pudiera provenir de la villa andaluza de Brenes. El árbol genealógico matrilineal de Juana Inés de Asuaje es el siguiente:

Árbol genealógico matrilineal de sor Juana Inés de la Cruz



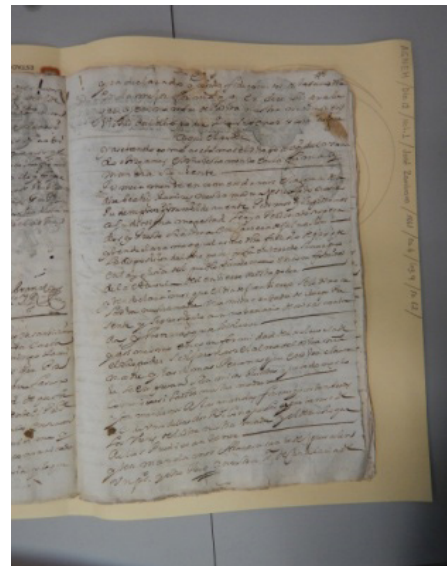
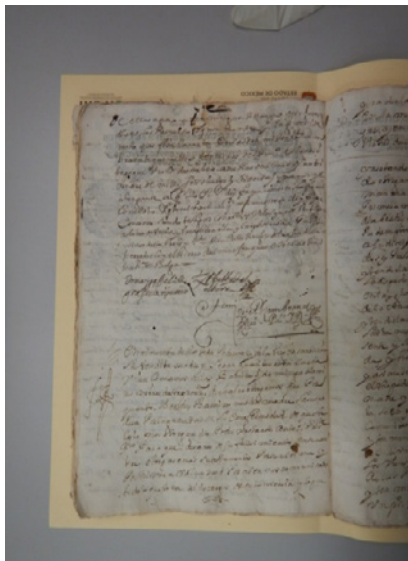
8. Los autores del presente artículo proponen nunca más utilizar el apellido Santillana/Çantillana. La primera vez que se utilizó el Çantillana con cedilla fue en un escrito de Nemesio García Naranjo titulado “Biografía de sor Juana Inés de la Cruz”, cuando el autor era aún estudiante universitario. Ver *Segunda época (1903-1908). Tomo III. Anales del Museo Nacional*, México, 1906: <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/anales/article/view/6570/7413>.

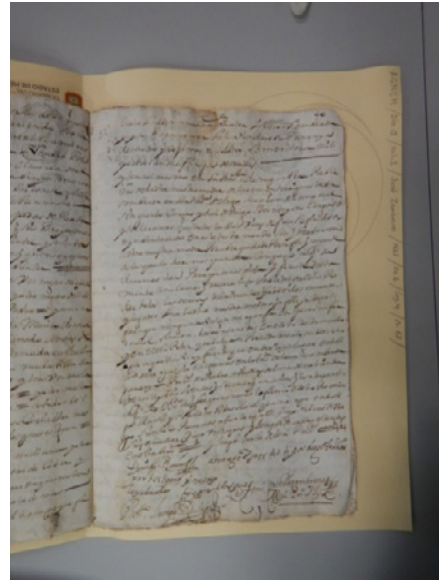
Abajo se muestran tres folios del testamento de Pedro Ramírez, abuelo de Juana Inés:



Figuras 4a, 4b y 4c.

La paleografía sin imagen de este documento fue dada a conocer por Ramírez España (1947, 3-12). Ningún documento testifica la fecha exacta de la muerte de don Pedro Ramírez; sin embargo, en el segundo anexo al testamento hay un recibo por tres misas solicitadas por doña Beatriz con fecha de 1º de noviembre de 1655 que afirma “dicho marido ya difunto”, así que don Pedro debe haber muerto entre junio y octubre. Ese triste acontecer cambió la vida de su familia al perder el familiar axial de los Ramírez de Chalco. A su muerte la hacienda de Panoapan fue administrada por su hija Isabel y, posteriormente, por su nieta María, y así se cumplieron “tres vidas”; continuó el arrendamiento por Diego Ruiz Lozano, el medio hermano, también por otras “tres vidas”. Así que esas tierras de los dominicos estuvieron rentadas a la familia materna por seis vidas, más de un siglo. El abuelo de Juana Inés era un terrateniente cuyas labores lo habían colocado como uno de los agricultores más adinerados de la región de Chalco. Tuvo once hijos, uno sacerdote y los demás casados excepto por doña Isabel, quien sin matrimoniarse sostuvo dos relaciones sentimentales. Un documento de gran valía es el testamento de Pedro Ramírez (15 de enero de 1655), que hoy se conserva muy deteriorado por polilla. A continuación, se incluye íntegro el testamento de Beatriz Ramírez, abuela materna de Juana Inés, porque permite conocer el grado en detrimento del desarrollo social y económico al paso de tres generaciones.





Figuras 5a, 5b, 5c y 5d. Testamento de Beatriz Ramírez, Notaría 1 de Texcoco, Archivo General de Notarías del Estado de México, Toluca, caja 6, leg. 4, folios 49v-52r, 10 de noviembre de 1661.

En el nombre de Dios todopoderoso y de la virgen santísima, su bendita madre. Sepan cuantos esta carta vieren como nos Blas Ramírez y Domingo Ramírez, vecinos de esta provincia de Chalco, otorgamos que por cuanto Beatriz Ramírez, nuestra madre la susodicha, por la gravedad de su enfermedad de que falleció nos otorgó y dio poder bastante ante el presente notario para que después de su fallecimiento en su nombre otorgásemos su testamento por su última y postrimera voluntad por habernos comunicado todo lo que toca al descargo de su conciencia y lo que irá declarado, y como fidecomisos de la susodicha en la mejor forma que en derecho haya lugar y en nombre de la dicha nuestra madre y en virtud de dicho poder, que su tenor es como sigue (AQUÍ EL PODER), y aceptando como aceptamos el dicho poder y de él usando, otorgamos el dicho testamento en la forma y manera siguiente./ Primeramente, encomendamos el alma de la dicha Beatriz Ramírez, nuestra madre, a Jesucristo nuestro redentor, que humildemente pedimos y suplicamos a su divina majestad le haya perdonado sus pecados y puesto su alma en carrera de salvación./ Ítem, declaramos que la susodicha falleció debajo de la disposición del dicho poder y fue enterrado su cuerpo en la iglesia del pueblo de Amecameca en conformidad de la cláusula del entierro del dicho poder. Ítem, declaramos que el día de su entierro se le dijo a la dicha nuestra madre una misa cantada de cuerpo presente y se prosiguió a un novenario de misas cantadas y honras que se hicieron. Y asimismo en conformidad de la cláusula del dicho poder se dijeron por el alma de la dicha nuestra madre y las demás personas que en dicha cláusula se expresan cien misas rezadas, que todo nos lo comunicó así la dicha nuestra madre./ Ítem, mandamos a las mandas forzosas y acostumbradas a cada una de ellas dos reales, con que las apartamos de los bienes de la dicha nuestra madre y el derecho que a ellos pudieran tener./ Ítem, mandamos a la casa santa de Jerusalén un peso y otro peso a nuestra señora de Candelaria de las islas de Canaria./ Ítem, declaramos que la dicha nuestra madre nos comunicó debía a diferentes personas cantidades de pesos, que son las siguientes. Primeramente a Juan de Mata, vecino de México, doscientos y quince pesos; ítem, a Juan González, vecino del pueblo de Amecameca, cuatrocientos y noventa y dos pesos; ítem, a Diego Ruiz Lozano, vecino y labrador de esta provincia, ciento y cincuenta y seis pesos, y a don Diego Ruiz Lozano, hijo del susodicho, ciento y sesenta y cinco pesos; ítem, al padre vicario de Amecameca ciento y cincuenta pesos de la renta de la hacienda de Panoayan, y asimismo de la renta de dicha hacienda cien pesos a don Felipe Páez de Mendoza, indio principal del dicho pueblo de Amecameca; ítem, sesenta pesos al padre prior del convento de Santo Domingo de la ciudad de México de la renta de la hacienda de Nepantla; ítem, cuarenta pesos a Esteban Ramos, vecino de esta provincia; ítem, al alférez Bartolomé de Salinas, vecino de México, treinta pesos; ítem, de la alcabala diez pesos; ítem, nos comunicó debía a nuestro hermano Diego Ramírez doscientos pesos, con el cual nos comunicó ajustásemos el tiempo que ha vivido en la dicha hacienda de Nepantla y que el dicho nuestro hermano pague

de renta de la dicha hacienda lo que ajustásemos hermanablemente, haciéndole comodidad en cada un año, lo cual sea para ayuda de pagar dichas deudas, y si sobrare parta con los demás nuestros hermanos en conformidad de la cláusula del dicho poder./ Ítem, asimismo declaro yo el dicho Domingo Ramírez que la dicha mi madre me comunicó deja al dicho mi hermano Blas Ramírez doscientos y treinta y dos pesos./ Ítem, asimismo nos comunicó la dicha nuestra madre le debía a fray Juan Díaz Ponce, religioso del señor Santo Domingo, cien pesos, y asimismo a Diego Millán, vecino de la ciudad de México, cincuenta y tres pesos; y a Martín García, corregidor que fue del pueblo de Tlayacapa, sesenta pesos; y asimismo al padre fray José de la Vega, religioso del señor Santo Domingo, sesenta pesos; ítem, a Juan Fernández de Gamboa, vecino de las Amilpas, doscientos pesos; a don Juan Ponce de León, vecino de esta provincia, doscientos pesos. Y todas las deudas la dicha nuestra madre como dicho es nos comunicó debía a las personas susodichas y nos mandó las pagásemos y descargásemos su conciencia./ Primeramente declaramos que por fin y muerte de la dicha nuestra madre quedaron por sus bienes los siguientes: la hacienda de labor de Panoaya, que ésta poseyó la dicha nuestra madre y nuestro padre Pedro Ramírez por tres vidas, la primera por los dichos nuestros padres, y la segunda que va corriendo por la vida de nuestra hermana Isabel Ramírez, a la cual la dicha nuestra madre nombró por segunda vida, como consta por cláusula del dicho poder, y con la dicha hacienda treinta bueyes mansos y cinco arados aperados, que esto pertenece a la dicha nuestra hermana como en quien se renunció; ítem, siete mulas y machos aparejadas de reata y seis en pelo; ítem, dieciséis bueyes mansos de arada y veinte vacas de vientre y treinta becerros de dos años para abajo, y quince yeguas de vientre de trilla, y cien ovejas de vientre./ Ítem, los esclavos siguientes: un negro de edad de treinta años llamado Jacinto; y otro negro de edad de cuarenta y cinco años llamado Pedro; y una negra, mujer del dicho Pedro, llamada María, de edad de cuarenta años; y otro negro llamado Andrés, de edad de sesenta años; otra negra llamada Catalina, de edad de sesenta años; ítem, una mulatilla llamada María, de edad de diez años; ítem, un mulatillo llamado Matías, de edad de siete años; y otro mulatillo llamado José, de cinco años. A todos los cuales declaramos por esclavos de la dicha nuestra madre y por sus bienes y los que siguen: una paila grande de cobre y otra mediana y otra asimismo mediana, y un brasero de cobre, y un jarro chocolatero y otra jarra en que se calienta agua, más una olla de cobre como lo demás. / Ítem, asimismo declaramos que al tiempo que falleció la dicha nuestra madre quedó sembrada y ya para coger la hacienda de Panoaya de maíz, que cogimos en dicha sementera mil y ochocientas fanegas de maíz./ Ítem, asimismo en la dicha hacienda de Nepantla por bienes de la dicha nuestra madre de la sementera que estaba sembrada en dicha hacienda de trigo se cogieron del temporal cincuenta cargas y del de riego veintiséis cargas./ Ítem, declaramos que todos los dichos bienes de uso referidos e inventariados en este testamento son y pertenecen a dicha nuestra madre por haber quedado por su fin y muerte, de los cuales daremos cuenta con pago a quien la debemos dar para que se nos pida./ Y por este testamento anulamos y revocamos en virtud del dicho poder todos los demás testamentos y codicilos, mandas y legados que la dicha nuestra madre haya hecho y otorgado para que ninguna valga ni hagan fe en juicio ni fuera de él sino son las contenidas en el dicho testamento y en el dicho poder, que valgan por testamento o codicilo, o por aquella vía y forma que en derecho haya lugar./ En testimonio de lo cual lo otorgamos en la hacienda de labor nombrada Panoaya, provincia de Chalco, a diez días del mes de noviembre de mil y seiscientos y sesenta y un años; y los otorgantes, a quien yo el escribano doy fe que conozco, lo firmó el dicho Domingo Ramírez y por el dicho Blas Ramírez que no supo un testigo, siéndolo presentes a su otorgamiento Diego del Castillo, Luis de Cuéllar, Diego Velázquez y José de Castro, estantes en dicha hacienda, y José Ortiz de Loza, presentes. (Firmados). Domingo Ramírez. A ruego y por testigo, Diego del Castillo. Por testigo, Luis de Cuéllar. Por testigo, Diego Velázquez. Por testigo, José de Castro. Ante mí, José Zambrano, escribano público y real.

Varios puntos del testamento de Beatriz Ramírez deben ser aclarados:

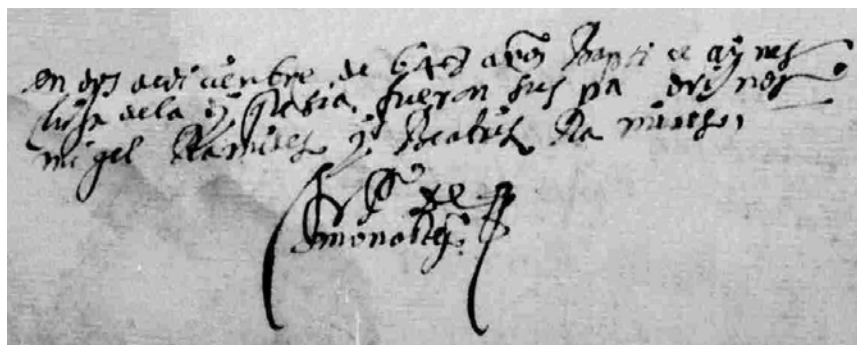
1. Por motivo de su grave enfermedad, doña Beatriz otorgó poder para testar, ante la fe del escribano José Zambrano, a dos de sus hijos, Blas y Domingo Ramírez.
2. La donación de un peso a “la virgen de la Candelaria de las Islas Canarias” invita a preguntar: ¿Cómo conocería doña Beatriz esta advocación mariana originaria y venerada en Tenerife? ¿Acaso por fray Francisco de Azuaje o fray Francisco Muñís, dominicos y ambos provenientes de Las Canarias, donde esta virgen era y es venerada?

3. Los acreedores de doña Beatriz eran parientes y amigos. Excepto los dos adeudos con la familia Ruiz Lozano: “A Diego Ruiz Lozano, vecino y labrador de esta provincia, ciento y cincuenta y seis pesos, y a don Diego Ruiz Lozano, hijo del susodicho, ciento y sesenta y cinco pesos”. No es suposición vana el pensar que los prestamistas habían sido don Diego, la segunda pareja de doña Isabel, y su señor padre del mismo nombre. Imposible que fuera Diego, el medio hermano de Juana Inés, porque tenía para entonces un año de vida. Sorprende que la fecha del señalamiento del adeudo fuera un año después del matrimonio de don Diego con Catalina Maldonado Zapata.
4. Se apuntan varias deudas a frailes dominicos, tanto en la zona de Chalco como en la ciudad de México; esta última pudiera ser lo relativo a la renta de una hacienda. Herencia de cinco esclavos adultos y dos mulatillos infantiles. Los esclavos Andrés, Jacinto y los niños Matías y José son también mencionados en el testamento de Pedro Ramírez, pero esta vez con mayor edad.
5. Entre los utensilios se mencionan un sabroso ‘jarro chocolatero’ y cazuelas de cobre.

Se concluye al señalar lo parco que fueron los bienes heredados por doña Beatriz, ningún real ni predio propio. De los objetos mencionados en 1604 en el documento de dote de doña Beatriz, nada permanecía cuando firmó su testamento. Les era permitido sobrevivir económicamente de la fertilidad de las tierras y de su laboriosidad en las siembras.

Intrínquilis de la fecha natal de Juana Inés

La fe de bautismo de “Inés hija de la Iglesia” descubierta por Guillermo Ramírez España y Alfredo G. Salceda en 1948 sirvió de fundamento para que estos investigadores propusieran la fecha de nacimiento de Juana Inés en 1648, ya que este documento probaba la existencia de una niña con nombre coincidente (Ramírez España 1952). Contrariamente, el jesuita español Diego Calleja informó en su “Aprobación” a *Fama y obras póstumas* (Madrid, 1700) que el día del nacimiento fue el viernes 12 de noviembre de 1651, y que la monja vivió “cuarenta y cuatro años, cinco meses, cinco días y cinco horas”, cuando en la realidad el calendario perpetuo señala que ese día fue domingo y, además, el conteo debería sumar 43 años. La primera biografía no menciona la ilegitimidad de Juana Inés, sino la califica de “legítima unión” (*Fama y obras póstumas* s. n.); este y otros serios errores acusan que la información de ese texto no es fidedigna. Hay que tomar en consideración lo afirmado por el Arzobispo de Manila, Dr. Jacinto Muñoz, quien especifica en su “Parecer” incorporado también a *Fama*: “Murió finalmente la célebre poetiza de cuarenta y cinco años, pocos para tan grandes méritos” (1700, 71). A continuación se muestra la fe de bautismo de 1648:

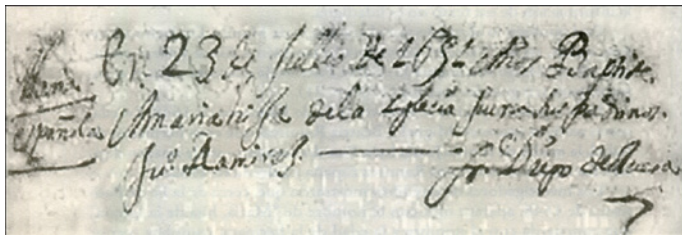


En dos de diciembre de seiscientos cuarenta y ocho años bauticé a Inés, hija de la Iglesia. Fueron sus padrinos Miguel Ramírez y Beatriz Ramírez. [Firmado]. Fray Pedro de Monasterio.

Figura 6. Fe de bautismo de “Inés hija de la Iglesia”, Parroquia de Chimalhuacán Chalco, México, caja número 1, foja 16 vuelta, libro número 3, Bautismos. 2 de diciembre de 1648.

Los padrinos Miguel y Beatriz Ramírez eran hermanos de Isabel, la madre de la niña. Este documento sin imagen digital fue dado a conocer por Ramírez España y Salceda (1952).

Los investigadores del presente artículo descubrieron que a poca distancia de la anterior fe de bautismo de 1648, aparece otra con el nombre de “María hija de la Iglesia”, que concuerda con el nombre y la edad de la hermana completa menor de Juana Inés. Cercanía que sirve de testimonio probatorio de esa fecha y, además, el hecho de que el padrino fue Juan Ramírez, hermano de la madre Isabel.



En veintitrés de julio de mil seiscientos cincuenta y un años bauticé a María, hija de la iglesia. Fueron sus padrinos Juan Ramírez. [Firmado]. Fray Diego de Rivera. Al margen: española.

Figura 7. Fe de bautismo de “María Hija de la Iglesia” (Hermana de Juana Inés), Parroquia de Chimalhuacán Chalco, México, volumen sin número (inicia en 1616), con fecha 23 de julio de 1651.

Los ministros del bautismo arriba mostrados de las dos niñas fueron frailes dominicos, compañeros de vida conventual de fray Francisco de Azuaje en la Parroquia de Chimalhuacán Chalco, México, hermano del padre de Juana Inés. Estos dos últimos documentos dan testimonio de que Juana Inés nació en 1648 y niegan la posibilidad de que el nacimiento haya sido en 1651 porque en ese año nació María.

Queda desacreditado que el nombre de Inés fue tomado por la monja al ingresar al convento porque era parte de la tradición familiar: Inés de Brenes fue su bisabuela, quien estaba casada con Diego Ramírez y ambos murieron en Sanlúcar de Barrameda, Andalucía; además, su abuelo Pedro Ramírez y su esposa Beatriz Ramírez tuvieron una hija Inés, quien llegó a casarse con Alonso Cornejo. En la siguiente generación, doña Isabel tuvo a Juana Inés con Pedro de Azuaje y con su relación con Diego Ruiz Lozano, nació otra Inés, quien casó con José Miguel de Torres. *Agné* es un vocablo griego que significa “aquella que se mantiene pura”. Coincidencia: el santoral recuerda que se celebra a Santa Inés de Asís el 19 de noviembre, fecha cercana al 2 de diciembre, día del bautizo de Juana Inés.⁹

¿Por qué “Juana”? Ningún pariente paterno o materno llevó ese nombre, pero ella misma lo utilizó tanto como nombre único y como doble. Hay que tomar en cuenta que las familias materna y paterna de sor Juana guardaron una gran relación social y económica con los frailes dominicos: Francisco de Asuaje era el tío fraile, y el abuelo materno don Pedro rentó por tres vidas dos haciendas propiedad de la Orden de Predicadores: Nepantla y Panoayan. La región natal de la niña fue Chalco y la iglesia que le correspondía y donde fue bautizada fue fundación dominica. Cabe mencionar que San Juan Bautista fue un patrono favorito de los dominicos durante los siglos XVI y XVII: A esta advocación se consagró la Provincia Dominicana de Perú;¹⁰ y en la Nueva España hubo varias fundaciones dominicas bajo esta advocación: el convento, templo y huerta de San Juan Bautista de Coyoacán; la fundación dominica de Chiapas; San Juan Bautista de Coixtlahuaca y San Juan Bautista Teposcolula, ambas en Oaxaca; y el convento dominico de San Juan Bautista en Tetela del Volcán, estado de Morelos. La influencia dominica en el pensamiento de Sor Juana aún está por ser investigada; sin embargo, como guía pudiera servir el hecho de que la *Crisis a un sermón / Carta Athenagórica* en su defensa es coincidente de la proposición teológica dominica; contraria al punto de vista jesuita y, obviamente, al sermón del padre Vieyra. El Santoral recuerda a san Juan dos veces, el día en que nació (24 de junio) y el día en que fue martirizado (11 de septiembre). Además de este santo, únicamente Cristo y su madre tienen esa doble celebración.

9. Prueba de que utilizaba el nombre “Inés” y el apellido Asuaje es el libro publicado en celebración de la dedicación de la Catedral de México el 22 de diciembre de 1667, del presbítero Diego de Ribera, bajo el título: *Poética descripción de la pompa plausible... en la suntuosa dedicación de su hermoso magnífico y ya acabado templo* (1668; con aprobación el 12 de enero). Van incluidos varios poemas laudatorios al autor de Carlos de Sigüenza, Juan de Guevara, Alonso Ramírez y Juana Inés de “Asuaje”; esta última con el soneto 202 “Suspende, cantor cisne, el dulce acento”. Juana Inés acababa de dejar el convento de las Carmelitas el 18 de noviembre y meditaba sobre su ingreso a las Jerónimas, que lo llegó a hacer en enero de 1668. Por otra parte, en el *Memorial y Licencia para el ingreso conventual* afirmó llamarse escuetamente Juana Ramírez, anotando el nombre completo de madre y padre (Asuaje). Un año después, al hacer testamento afirmó llamarse Juana Ramírez de Asuaje, y en el mismo documento menciona a sus hermanas Josefa y María de Asuaje y Vargas.

10. Ver <https://www.peru.op.org/> (última consulta: 31 de mayo de 2019).

Para demostrar que Juana Inés nació en 1648 no en 1651 hay que tomar en cuenta que tanto la fe de bautismo de “Inés” como la de su hermana menor “María” fueron apadrinadas por miembros de la familia materna Ramírez y señaladas ambas con la frase “hija de la Iglesia”, es decir, amparadas por la Iglesia porque sus padres no estaban casamentados. Este amasiato fue reconocido por la madre en su testamento: “Declaro que yo he sido mujer de estado soltera y he tenido por mis hijos naturales...”, luego nombra a sor Juana y a sus hermanas Josefa y María Asuaje, y agrega: “Y así mismo declaro que mis hijos naturales son...” (Ramírez España 1947, 17), y nombra a los tres medio hermanos de sor Juana: Inés, Antonia y Diego Ruiz Lozano. El amasiato es información coincidente con los datos de todos los documentos.

La siguiente tabla comparativa presenta información de casi treinta infantes parientes de Juana Inés, con fecha de bautizo, lugar y padrinzago:

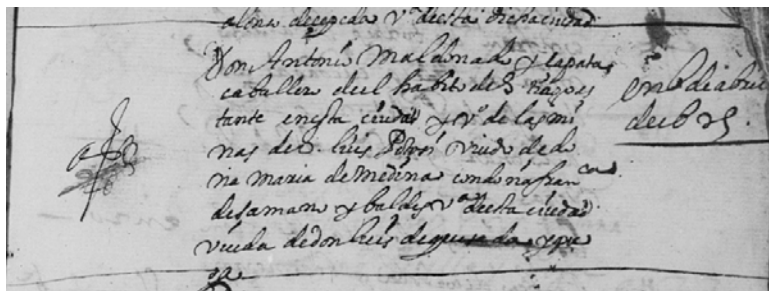
Nombre, parentesco con sor Juana	Fecha y lugar	Padrinos, parentesco y grado ¹¹
Inés “hija de la Iglesia”, Juana Inés	2/12/1648, Chimalhuacán	Miguel Ramírez y Beatriz Ramírez (1)
Beatriz Ramírez, tía de Juana Inés	22/6/1633, Chimalhuacán	Inés Ramírez, tía (1)
Juan de Mata “El mozo”, primo hermano	17/6/1636, Santa Veracruz	Pedro y Beatriz Ramírez, abuelos (1)
Pedro de Mata, primo hermano	15/1/1640, Santa Veracruz	Fco. de Molina y Beatriz de Ávila (2)
Marcos Cornejo, primo hermano	12/5/1641, Chimalhuacán	Blas Ramírez e Inés Ramírez, tíos (1)
Joseph de Mata, primo hermano	21/7/1642, Santa Veracruz	Eugenio Martínez y Ma. de Alcocer (2)
María de Mata, prima hermana	4/5/1644, Santa Veracruz	Diego Hernández y María Espíndola (2)
Joseph Cornejo, primo hermano	1/3/1647, Chimalhuacán	Simón de Favelas (2)
Salvador de Mata, primo hermano	5/5/1647, Santa Veracruz	María de Villarreal (2)
Marcos Cornejo “El mayor”, primo hermano	12/5/1647, Chimalhuacán	Blas Ramírez e Inés Ramírez, tíos (1)
Marcos Cornejo “El menor”, primo hermano	19/6/1648, Chimalhuacán	S. Favelas / Juana de Riba de Neira (2)
María “hija de la Iglesia”, hermana	23/7/1651, Chimalhuacán	Juan Ramírez, tío (1)
Micaela Cornejo, prima hermana	22/7/1652, Chimalhuacán	Fco. Martínez y María Ramírez, tía (1)
Isabel González Mejía, hija de Beatriz	14/4/1652, Chimalhuacán	Isabel Ramírez, tía (1)
Diego Ramírez, primo	2/6/ 1652, Chimalhuacán	Juan Glez. y Beatriz Ramírez, tíos (1)
Juan González, hijo de Beatriz Ramírez	22/9/1653, Chimalhuacán	Isabel Ramírez / Pedro Ramírez, tíos (1)
Antonia “hija de la Iglesia”, medio hermana	28/8/1657, Amecameca	Beatriz Ramírez, tía (1)
Diego “hijo de la Iglesia”, medio hermano	15/11/1660, Amecameca	Andrés Romero y Juana de Ortega (2)
Nicolasa Josefa de Torres, sobrina	25/9/1678, Sagrario	Fernando de Ibarra, contador (2)
José Diego de Torres, sobrino	14/11/1679, Sagrario	Diego Ruiz, medio hermano (1)
Francisca Javiera de Torres, sobrina	4/4/1683, Sagrario	José de Medina y Juana Caballero (2)
Antonio de Torres, sobrino	19/4/1684, Sagrario	Diego Ruiz Lozano, medio hermano (1)

11. Grado: 1 = familiares; 2 = amigos con ascendencia social.

Feliciana Xaviera de Torres, sobrina	5/3/1685, Sagrario	José de Medina Picazo (2)
Isidro Gaspar de Torres, sobrino	23/5/1688, Sagrario	Don Gaspar de Ochoa y Zárata (2)
María Teodora de Torres, sobrina	1/4/1689, Sagrario	Don Sebastián Guzmán (2)
Pedro Simeón de Torres, sobrino	26/2/1690, Sagrario	Don José Martínez Sandátegui (2)
Andrea Javiera de Torres, sobrina	3/12/1690, Sagrario	Don Diego del Rosal y Ríos (2)
Clemente C. de Sta. María de Torres	25/11/1691, Sagrario	Cap. Fabián de Ávila y José Lezami (2)
María Gaspara de Torres, sobrina	10/1/1694, Sagrario	Don Juan José de Veitia y Linaje (2)
María Marcelina de Torres, sobrina	3/5/1695, Sagrario	Francisco Gamarra (2)
Ramón de Santa Rosa de Torres, sobrino	4/9/1696, Catedral	Tesorero don José Fernández Canal (2)

La información presentada es homogénea para todos los parientes bautizados en Chalco. No es posible negar que los únicos “hijos de la Iglesia” sean los gestados por doña Isabel, porque el resto de su familia estaba casado eclesiásticamente. Únicamente los hijos procreados con Diego Ruiz Lozano fueron bautizados en Amecameca. No ha sido localizada la fe de bautismo de Inés Ruiz Lozano, pero sí la de Antonia, que fue el 28 de julio de 1657; documento que corrobora que para otoño de 1656 ya doña Isabel estaba en relación de pareja con don Diego, aunque no por vía eclesiástica. Estas fechas hacen pensar que para entonces Juana Inés tendría 9 años (si partimos de 1648) o la imposible corta edad de 6 años y María de 4 años (si partimos de 1651). Otra indicación que señala que la verdadera fecha natal de Juana Inés es 1648 es un documento con fecha del 15 de diciembre de 1672 que testifica que don Diego Ruiz Lozano depositó a sus dos hijas en el convento de San Jerónimo para que fueran custodiadas por sor Juana. Son mencionadas como primas de la monja a pesar de que documentalmente se sabe que eran medio hermanas (Cervantes 1949, 20). Se menciona a “Antonia de edad de 14 y la otra, Inés, de 13 años”, pero por su fe de bautismo sabemos que la mayor tenía 15 años y medio. Como el ingreso no quedó registrado en el *Libro de profesiones*, ni se pagó la dote de tres mil pesos de cada una, queda claro que la intención era solo el cuidado, ya que pronto abandonaron el claustro habiendo logrado algún aprendizaje y acaso una mayor madurez.

Un dato trágico es que tras gestar con doña Isabel Ramírez dos hijas y un hijo, don Diego Ruiz Lozano se matrimonió con Catalina Maldonado Zapata, una doncella de menos de veinte años que pertenecía a la pudiente familia dueña de la Hacienda de Peotillos de San Luis Potosí, con negocios mineros; la doncella era hija de don Antonio Maldonado y Zapata y de Francisca de Sámano y Quiñones, ambos herederos de una gran fortuna.



Figuras 8a y 8b. Dos documentos de la segunda información matrimonial de Antonio Maldonado y Zapata con Francisca de Sámano y Quiñones, 6 y 7 de abril de 1625, Sagrario Metropolitano de Cd. de México.

Don Antonio Maldonado y Zapata, caballero del hábito de Santiago, viudo de doña María de Medina, matrimonió con doña Francisca de Sámano, quien a su vez era viuda de don Luis de Quesada.

La fe de bautismo de Catalina Maldonado testifica su nacimiento en 1640 y otro documento atestigua su matrimonio veinte años después:

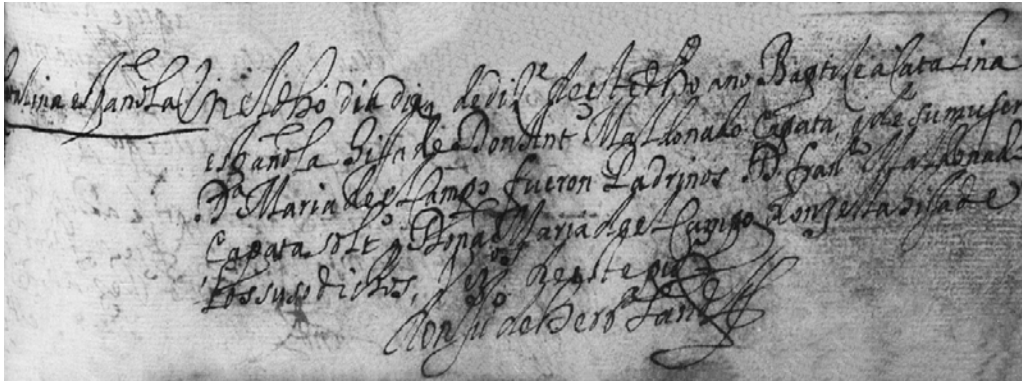


Figura 9. Bautismo de Catalina Maldonado Zapata, Parroquia de San Luis Potosí, volumen 2, folio 64 frente, 10 de diciembre de 1640.

En el dicho día diez de diciembre de este dicho año (de mil seiscientos cuarenta) bauticé a Catalina, española, hija de don Antonio Maldonado Zapata y de su mujer doña María del Campo. Fueron padrinos don Francisco Maldonado Zapata, soltero, y doña María del Campo, doncella, hija de los susodichos, vecinos de este pueblo. (Firmado). Don Juan de Herrera Sandoval.

Se ha localizado un documento fechado el 10 de noviembre de 1656 que testifica que Catalina aún soltera fue madrina en Santa Isabel, en Armadillo de los Infantes, San Luis Potosí. Abajo se muestra el documento con fecha del 18 de julio de 1660 de las *Informaciones para el Matrimonio* de don Diego Ruiz Lozano con Catalina Maldonado Zapata que debían anteceder a su boda. No se encontró la partida de este matrimonio en dicha parroquia del Sagrario de la ciudad de México; no está registrado en la iglesia de Santa Catarina Mártir (no hay registros de esas fechas) ni tampoco en la de la Santa Veracruz, ambas en la misma ciudad; sin embargo, el matrimonio debió de llevarse a cabo en fechas próximas a las *Informaciones*:

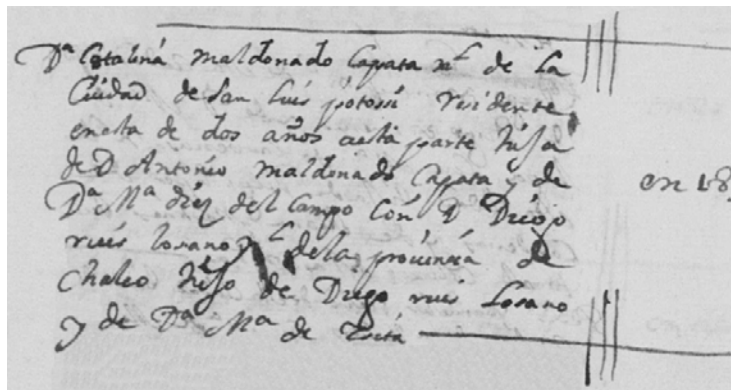


Figura 10. *Informaciones para el Matrimonio* de Diego Ruiz Lozano con Catalina Maldonado Zapata, parroquia del Sagrario de la ciudad de México, volumen 8 de amonestaciones de españoles, folio 58 vuelta, 18 de julio de 1660.

Doña Catalina Maldonado Zapata, natural de la ciudad de San Luis Potosí, residente en ésta de dos años a esta parte, hija de don Antonio Maldonado Zapata y de doña María Díez del Campo, con don Diego Ruiz Lozano, natural de la provincia de Chalco, hijo de Diego Ruiz Lozano y de doña María de Izeta.

Es de notarse que el bautismo de Diego “El joven” fue el 15 de noviembre de 1660 a escasos cuatro meses después de la fecha del matrimonio de don Diego con Catalina Maldonado (18 de julio de 1660); se concluye que el padre llevaba una relación simultánea con doña Isabel en Chalco y con doña Catalina en ciudad de México. Para calcular el periodo temporal que medió entre la primera relación de doña Isabel con don Pedro de Asuaje y la segunda con don Diego Ruiz Lozano, es necesario calcular los lapsos temporales entre la gestación, el nacimiento y el bautizo:

Acontecimientos	Lapsos
Nacimiento de Juana Inés y bautizo el 2 de diciembre de 1648. ¹²	Lapso entre bautizos: 2 años, 7 meses y 21 días.
Periodo de gestación de María (bautizo el 23 de julio de 1651), hermana.	
Lapso para la disolución de la relación de doña Isabel con don Pedro de Asuaje y para el inicio de la relación con don Diego Ruiz Lozano.	Conjetura: entre final de 1651 y otoño de 1656; es decir, 5 años.
Muerte de don Pedro Ramírez, padre de doña Isabel. Se menciona vivo en 15 de enero de 1655 y muerto el 1º de noviembre de 1655.	Era el patriarca de la familia materna.
Antonia Ruiz Lozano, medio hermana: gestación (suposición: octubre de 1656), nacimiento y bautizo (28 de julio de 1657).	Entre el bautizo de Antonia y el de Diego hay un lapso de 3 años, 3 meses y 17 días.
Inés Ruiz Lozano, medio hermana: nacimiento y bautismo (se ignora la fecha del bautizo). Se conjeturan su gestación para marzo de 1658 y su nacimiento en diciembre de 1658.	
Diego Ruiz Lozano, medio hermano: gestación (suposición: febrero de 1660), nacimiento y bautizo (15 de noviembre de 1660).	
Enfermedad y muerte de doña Beatriz Ramírez, madre de doña Isabel y abuela materna de Juana Inés; la enferma testó 10 de noviembre de 1661.	Se desconoce la fecha de su muerte.

Al elaborar este análisis partiendo del año 1651, los mismos acontecimientos resultan demasiado precipitados: en un lapso de diez años doña Isabel sufrió cinco partos de cuatro niñas y al final uno de un niño; la ruptura de la relación con don Pedro de Asuaje; la muerte de su propio padre don Pedro Ramírez en 1655; establecimiento de la relación con don Diego y la consecuente ruptura de esta pareja, para desembocar en el matrimonio de este último con Catalina Maldonado en julio de 1660; la muerte de su madre doña Beatriz. Acumulación de acontecimientos que es imposible en el lapso temporal 1651-1661 para una mujer de más de treinta años. Por el contrario, el análisis del lapso 1648-1661 permite una mayor flexibilidad temporal de tres años. Todo señala que el nacimiento de Juana Inés fue en 1648.

Nunca hubo asedio en contra de sor Juana Inés

El obispo de Puebla Manuel Fernández de Santa Cruz al publicar el ensayo teológico de sor Juana titulado *Crisis a un sermón* o *Carta Athenagórica*, en que refutaba un sermón del predicador portugués Antonio de Vieyra, S. J., incorporó una misiva suya bajo el seudónimo de sor Filotea de la Cruz con el propósito de instar a la monja a escribir más sobre temas religiosos; el resultado fue su *Respuesta a sor Filotea de la Cruz*. En relación a este texto, Paz afirma que el obispo “buscaba una retractación, pero la contestación de sor Juana fue una refutación que todavía aguarda respuesta” (1982, 501). Recientemente se probó que sí hubo respuesta del obispo: Soriano dio a la luz la *Carta de Puebla* y la *Carta de San Miguel*, arriba mencionadas, que testifican que no hubo asedio en contra de la monja (Soriano 2010, 469-484): la primera carta es la respuesta del obispo en tono alentador instándola para que estudie y enseñe teología (en contra de los que pensaba Paz), y la segunda carta testifica que ella comenzó a estudiar griego (Soriano 2010, 483), acaso para ir a las fuentes de la teología; habría que recordar que el convento llevaba el nombre de San Jerónimo, el traductor al latín de la Biblia *Vulgata* partiendo de la versión griega y aramea. Para Paz hubo un abandono de la Décima Musa de las letras; sin embargo, sabemos que continuó intercambiando cartas, como misiva al Conde de la Granja no fechada pero posterior a 1692 por su mención de la publicación del segundo tomo príncipe, famosa por lo jocunda y por el juego anagramático

12. Si es aceptada la fecha de 1651 para el nacimiento de Juana Inés, habría que situar el nacimiento de María dos o tres años después, y crecería la sospecha que doña Isabel sostuvo relaciones con don Pedro y con don Diego en un lapso simultáneo.

aprendido de Kircher. Descuellan sus últimos romances de saborcillo místico que fueron publicados póstumamente (1700): “Traigo conmigo un cuidado”, “Mientras la gracia me excita” y “Amante dulce del alma”; vinculan el lenguaje barroco del amor con el místico del *Cantar de los Cantares*.

Por otra parte, hay varios documentos firmados por la monja como contadora del convento que también atestiguan la buena relación con el arzobispo Aguiar y Seijas, cuyas firmas aparecen a escasos centímetros en el mismo folio, con ostentosa rúbrica la de sor Juana y con discreta firma la del Arzobispo. Si las monjas hubieran sospechado alguna desavenencia, ¿habrían insistido en que firmara sor Juana?¹³ También este prelado aprobó la compra de una celda de doble piso a sor Juana en 1692 por trescientos pesos; la petición de licencia de compra fue del 20 de enero de 1692, y la licencia firmada por el arzobispo Aguiar y Seijas fue cinco días después (Cervantes 1949, 47-51); esta adquisición sucedía a solo diez meses de la fecha de la *Respuesta a sor Filotea*, el 1º de marzo de 1691.

Sucedidos alrededor de la muerte de sor Juana

La información asentada en el *Libro de profesiones* prueba que murió el 17 de abril de 1695 y que en el mes de su muerte solo murieron una religiosa antes y otra después; en total tres defunciones.¹⁴ El jesuita Diego Calleja describe este deceso con las siguientes palabras: “Entró en el convento una epidemia tan pestilencial, que de diez religiosas que enfermasen, apenas convalecía una”.¹⁵

A continuación se presenta la parte baja del folio firmado por sor Juana del *Libro de profesiones* con tinta sangre:

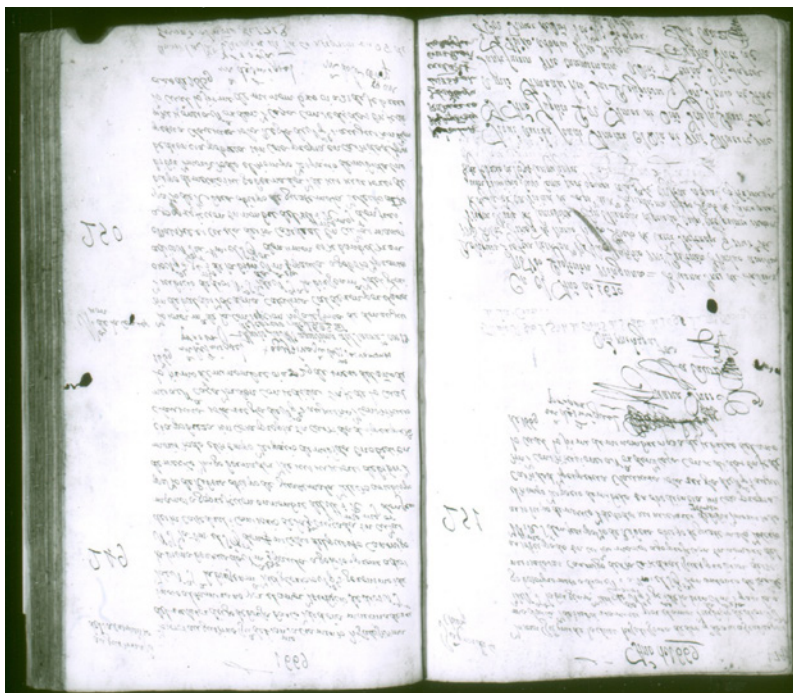


Figura 11.

13. Ambos documentos están guardados en la biblioteca del Centro de Estudios de Historia de México CARSO. El primer documento lleva las fechas de 26 de enero, 8 de febrero y 26 del mismo mes de 1689, y el segundo documento, 21 de noviembre y 11 de diciembre de 1692.

14. *El Libro de profesiones* testifica que en los tres meses anteriores al fallecimiento hubo solo un deceso en enero, dos en febrero, uno en marzo y uno en abril; y en días posteriores falleció únicamente una religiosa, el 30 de abril. El siguiente deceso fue hasta el 5 de enero de 1696.

15. *Fama y obras póstumas* (Madrid en 1700; editor Juan Ignacio de Castorena y Ursúa), s/n. Para un estudio sobre las inconsistencias de Diego Calleja, ver Guillermo Schmidhuber, *Sor Juana y El zurriago* (Colima: Editorial del Estado de Colima, 1999). En colaboración con Olga Martha Peña Doria. Además, GS, “Pertinencia actual de la primera biografía de Sor Juana Inés de la Cruz” (*Revista Estudios de Historia de España*, vol. 19, Buenos Aires, Argentina, 2018, 225-254).

Yo, Juana Inés de la Cruz, religiosa profesa de este convento, no solo ratifico mi profesión y vuelvo a reiterar mis votos, sino que de nuevo hago voto de creer y defender que mi Señora la Virgen María fue concebida sin mancha de pecado original en el primer instante de su ser en virtud de la Pasión de Cristo. Y asimismo hago voto de creer cualquier privilegio suyo, como no se oponga a la santa fe. En fe de lo cual lo firmé en 8 de febrero de 1694 con mi sangre. [Continua escribiendo con tinta sangre] Juana Inés de la Cruz. Ojalá y toda se derramara en defensa de esta verdad, por su amor y de su Hijo. [Con tinta.] Aquí arriba se ha de anotar el día de mi muerte, mes y año. Suplico, por amor de Dios y de su purísima Madre, a mis amadas hermanas las religiosas que son y en lo de adelante fueren, me encomienden a Dios, que he sido y soy la peor que ha habido. A todas pido perdón por amor de Dios y de su Madre. Yo, la peor del mundo. Juana Inés de la Cruz.

Aún hoy pueden verse los dos goterones y un manchón vertical de tinta sangre de la trémula mano de sor Juana al querer firmar. La misma mano escribió en este folio que se agregara la fecha de su defunción en ese magno *Libro de profesiones* en el folio en donde estaba testificada su renovación de votos. En la parte baja del folio 251 quedó anotado por quien la sustituyó como secretaria: “Murió a diecisiete de abril del año de 1695 la madre Juana Inés de la Cruz”. Es afirmación de la doctora Dorothy Schons que esta anotación fue escrita por sor María Gertrudis de Santa Eustaquio (profesión nro. 295), quien había profesado seis años antes en 1689 y quien murió en 1739.¹⁶

Sabemos por el *Libro de profesiones* que en 1695 en el claustro habitaban 86 monjas. Numéricamente para diezmar el convento debería haber ocho o nueve defunciones, pero documentalmente solo hubo tres. La longevidad de las monjas queda probada con un estudio estadístico de las 350 monjas incorporadas al *Libro de profesiones* y señala que sor Juana Inés pertenece al 25% que murió más joven. Hubo religiosas que vivieron un siglo y estuvieron setenta años de religiosa. La Décima Musa debió de vivir más años, pero la muerte le llegó a los 46 años, 4 meses y 15 días.

Como conclusión final del presente artículo persiste la invitación a reflexionar que las biografías de sor Juana escritas antes del cambio de milenio tienen que ser reconsideradas. Algunas, como el texto de Paz, quedarán como la mejor prosa mexicana que cerró el siglo XX, pero nunca más como un documento historiográfico. Como primicia de una renovada biografía de sor Juana, en 2016 Jean-Michel Wissmer publicó *Las leyendas de sor Juana o Cómo construir un ícono*; y en 2019 Francisco Ramírez Santacruz dio a la luz *La resistencia del deseo*. Ambos libros cumplen con los requerimientos del método biográfico en perspectiva histórica. Son elaboraciones biográficas fundamentadas en documentos y no en elucubraciones ni diatribas, un camino más sugerido que señalado que habrá que deambularse en años venideros.

Bibliografía

- Alatorre, A. 1980. “Para leer la *Fama y Obras Posthumas* de Sor Juana Inés de la Cruz”. *Nueva Revista de Filología Hispánica* 29, nro. 2, 428-508.
- Calleja, D. 1700. “Aprobación” (incluye la primera biografía). En *Fama y obras posthumas*, Juan Ignacio de Castorena y Ursúa (ed.). Madrid: Imprenta de Manuel Ruiz de Murga.
- Cervantes, E. A. 1949. *Testamento de sor Juana Inés de la Cruz y otros documentos*. México: s. e. En 2016 el Frente de Afirmación Hispanista publicó un facsímil.
- Cruz, J. I. de la (Juana Inés de Asuaje). 1700. *Fama y obras póstumas*. México: Manuel Ruiz de Murga.
- . 1951-1957. *Obras completas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Benítez, F. 2013. *Los demonios en el convento. Sexo y religión en la Nueva España*. México: Ediciones ERA.
- Glantz, M. 1996. *Sor Juana Inés de la Cruz. Saberes y placeres*. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura.
- . “Cronología”, en la Biblioteca Miguel de Cervantes Virtual, España.
- López de Haro, A. 1622. *Nobiliario genealógico de los Reyes y títulos de España*, volumen 2, libro sexto, capítulo quinto.
- Nervo, A. 1910. *Juana de Asbaje*. Madrid: Hijos de M. G. Hernández.

16. Apuntes autógrafos de la Dra. Schons, Biblioteca Benson de la Universidad de Texas en Austin.

- Olivares Z., R. 1995. "El sueño y la emblemática (Sor Juana Inés de la Cruz)". *Literatura Mexicana*, VI, 2. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 367-398.
- . 2012. *La figura del mundo en "El sueño", de Sor Juana Inés de la Cruz. Ojo y "spiritus phantasticus" en un sueño barroco*. Madrid: Editorial Académica Española.
- Paz, Octavio. 1982. *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. México: FCE.
- Pérez Amador Edam, A. 2007. *La ascendente estrella. Bibliografía de los estudios dedicados a Sor Juana Inés de la Cruz en el siglo XX*. Fráncfort del Meno / Madrid: Vervuert / Iberoamericana.
- . 2015. *El precipicio de Faetón. Edición y comentario de Primero sueño de Sor Juana Inés de la Cruz*. España: Iberoamericana, Vervuert y UAM Iztapalapa.
- Poot Herrera, S. 2016a. "Atrapados sin salida: de nuevo con Sor Juana en *Los empeños de una casa*". *América sin Nombre*, 21, 107-116. doi:10.14198/AMESN.2016.21.08
- . 2016b. Discurso de ingreso oficial a la Academia Mexicana de la Lengua, 12 de mayo: www.academia.org.mx/sesiones-publicas/item/ceremonia-de-ingreso-de-dona-sara-poot
- . 2017. "Nocturna mas no funesta de noche mi pluma escribe: Sor Juana Inés de la Cruz". En *Sor Juana Inés de la Cruz en nuestro tiempo*. Toluca: Fondo Editorial Estado de México.
- Ramírez España, G. 1947. *La familia de Sor Juana Inés de la Cruz. Documentos Inéditos*. Prólogo de Alfonso Méndez Plancarte. México: Imprenta Universitaria.
- Ramírez España, G. y Salceda, A. G. 1952. "El acta de bautismo de Sor Juana Inés de la Cruz". *Ábside*, XVI.
- Ramírez Santacruz, F. 2019. *Sor Juana Inés de la Cruz, la resistencia del deseo*. España: Cátedra.
- Robles, A. de. 1972. *Diario de sucesos notables (1665-1703)*. Ed. y prólogo de Antonio Castro Leal. México, Porrúa, t. 2.
- Sabat-Rivers, Georgina. 2005. *Bibliografía y otras cuestiúnculas sorjuaninas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Schmidhuber de la Mora, G. 2017. "Pertinencia actual de la primera biografía de Sor Juana Inés de la Cruz". *Estudios de Historia de España*, vol. 19, nro. 2, 168-192.
- Schmidhuber, G. y Peña Doria, O. M. 2008. *Los cinco últimos escritos de Sor Juana. Hallazgo de Protesta de la fe y renovación de votos*. México: Instituto Mexiquense de Cultural; 2da. edición 2011.
- . 2013. *De Juana Inés de Asuaje a Sor Juana Inés de la Cruz. El libro de profesiones del convento de San Jerónimo de México*. México: Instituto Mexiquense de Cultura y Frente de Afirmación Hispanista.
- . 2016. *Las familias paterna y materna de sor Juana Inés de la Cruz: Hallazgos documentales*. México: Frente Afirmación Hispanista, Centro de Estudios de Historia de México CARSO y Editorial Escribanía. Con prólogo de Manuel Ramos Medina.
- . 2018. *Las redes sociales de sor Juana Inés de la Cruz*. México: Bonilla Artigas Ediciones.
- Schons, D. 1926. "Some Obscure Points in the Life of Sor Juana Inés de la Cruz". *Modern Philology*, 24, Chicago, 141-62. Reproducido en *Feminist Perspectives on Sor Juana Inés de la Cruz*, Stephanie Merrim (ed.). Detroit: Wayne S. University Press, 1991, 38-60.
- . 1928. "Algunos puntos oscuros en la vida de Sor Juana". *La Voz Nueva*, trad. Valerio Prieto, México, nro. 10, 19-20; núm. 11, 19-21.
- . 1929. "Nuevos datos para la biografía de Sor Juana". *Contemporáneos*, febrero, México, 161-176.
- Soriano Vallès, A. 2010. *Sor Juana Inés de la Cruz, Doncella del Verbo*. Sonora: Editorial Garabatos.
- Tapia Méndez, A. 1993. Presbítero, *Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su Confesor: Autodefensa espiritual*. Monterrey: Producciones Al Voleo El Troquel.
- Tenorio, M. L. 1999. *Los villancicos de Sor Juana*. México: Colegio de México.
- Wissmer, Jean-Michel. 2016. *Las leyendas de Sor Juana o cómo construir un ícono*. México: fondo Editorial Estado de México.
- Wray, G. C. 2005. *The Devotional Exercises / Los Ejercicios Devotos of Sor Juana Inés de la Cruz, México's Prodigious Nun (1648/51-1695). A Critical Study*. Lewiston, N.Y., Queenston, Ontario and Lampeter, U.K.: The Edwin Mellen Press.
- Zugasti, M. 2018. "Loas, encomios, jácaras y otros textos autógrafos de Pérez de la Fuente, en náhuatl y español. (a propósito también de la *Loa* infantil de Sor Juana, que sigue perdida)". *Nueva Revista de Filología Hispánica (NRFH)*, LXVI, nro. 2, 555-625.

Zama (2017, 115 min.), la película de Lucrecia Martel, está basada en la gran novela de Antonio Di Benedetto publicada hace algo más de cincuenta años. Sin embargo, no intenta ser una traducción literal ni una mimesis perfecta, lo cual le otorga más valor a la película.¹ Así, la obra de Di Benedetto, autor mendocino, es leída y filmada por una mujer salteña, Lucrecia Martel. Sumemos además que el personaje central es Don Diego de Zama, un alto funcionario colonial —aunque nacido en América— de una decadente metrópoli española, allá por los últimos diez años del siglo XVIII. Se trata de un asesor letrado, segundo en importancia del gobernador español de Asunción, que desde el lejano lugar en el que se encuentra, aguarda un demorado traslado a la capital del Virreinato del Río de la Plata. En Buenos Aires, lo aguardan su mujer y sus hijos. De ese modo, en todos estos desplazamientos geográficos, tanto de la trama de ambas obras como de quienes las escriben, parece estar presente, tácitamente, un primer interés de nombrar la relación entre la colonia y el centro, ya sea, con la metrópoli o con la capital, Buenos Aires.

Hecha esta primera aproximación temática muy reducida de la película, nos podemos preguntar: ¿cómo es representada la colonia histórica en este esquema? Claramente, al igual que Di Benedetto, no hay en Martel un interés primordial de representar objetiva e históricamente una época. Así como en Di Benedetto no hay en su estilo un lenguaje castizo o colonial, el método narrativo de trabajo que emplea Martel, según cuenta en una entrevista,² está copiado de la ficción futurística. Según ella, la utopía -o bien la distopía- en la literatura en ocasiones suele ser mucho más reveladora del futuro y de la actualidad que el propio realismo, solo que Martel lo invierte: no proyecta desde el presente un futuro, sino que ficcionaliza o inventa un pasado premeditadamente para indagar sobre la historia y condición humana presente. El espectador observa en la película un cruce heterogéneo de elementos dislocados que no se corresponden con el lugar ni el período y que rompen con cierta representación clásica y recurrente de la colonia: el deliberado uso de pelucas, el vestuario colorido de los personajes, o bien, una llama adentro de una institución colonial. Es decir, contraria a la representación que enfatiza a la colonia como algo que transcurre en la oscuridad, bajo velas y candelabros, con escenas solo protagonizadas por hombres viriles o solemnes, como héroes a caballo. Al no hacerlo, Martel provoca la percepción de algo paródico, en ocasiones humorístico. Así, desarticula el montaje esperado, engañándolo o traicionándolo, lo que resulta en un llamado de atención para el espectador, a quien desplaza de la comodidad habitual, con la posibilidad de percibir algo nuevo.

La trama de película parece simple, el espectador ve cómo Don Diego de Zama (interpretado magistral y sobriamente por el mexicano Daniel Giménez Cacho) asiste a su degradación identitaria, tanto emocional y física, mientras espera en soledad ese traslado que nunca llega. La perspectiva narrativa, al igual que en la novela, es la de Zama, adopta su visión y su ritmo temporal que, al ser el de la espera, es de una cadencia lenta. Esa degradación va desde el cuadro inicial de la película, que lo presenta como si fuera un prócer conquistador con el río Paraná de fondo³, hasta la escena final de su propia desintegración, que presenta

1. En una entrevista en la Universidad Carlos III de Madrid, Lucrecia Martel cuenta que al decidir filmar la película “ya que estaba enamorada de la novela, no temía a la traición. La equivocación de pensar que el libro de una película es el argumento y que ambos deben ajustarse, y olvida pensar en la materia sonora, parte del error de pensar el cine solo como la imagen”. La entrevista en su totalidad se puede consultar en el siguiente enlace: https://www.youtube.com/watch?v=5_olziNzF1o&t=1700s.

Si el lector de este artículo desea indagar algo más acerca de cuál fue la técnica de filmación de Lucrecia Martel durante el rodaje de *Zama*, el director de cine Manuel Abramovich filmó el documental *Años Luz. Un retrato documental de Lucrecia Martel durante el rodaje de Zama* (2017, 72 min.). El mismo se puede ver gratuitamente en la plataforma Contar: <https://www.contar.ar/>.

También se puede consultar el libro de Selva Almada *El mono en el remolino. Notas del rodaje de Zama de Lucrecia Martel* (Random House, 2017), una breve crónica que narra acerca de los lugares, los actores, la directora y el equipo técnico; además contiene bellas postales escritas sobre los habitantes de las localidades en donde se filmó la película.

2. La entrevista en cuestión está citada en la nota de pie anterior.

3. Imagen que será inmediatamente desmentida cuando es humillado por las indígenas desnudas a las que apartemente espía —quienes le gritan “¡Mirón, mirón!”—, pero que, en rigor, sobre todo escucha.

a un Zama mutilado. Allí yacerá casi agonizante en una barca que navega el río, luego de ser rescatado por un padre y un niño aborígen, silencioso ante la pregunta del chico, en español y en su lengua pilagá: “¿Quieres vivir?”.

¿Cómo se llega y cuál es el itinerario que explica este devenir final de la trama? Y, además, ¿qué significa el ejercicio del poder colonial en la vida de funcionario que, nacido en América, lo ejerce en los márgenes y bajo el nombre de un imperio pronto a desaparecer? Con respecto al camino de la trama, para la perspectiva estética de Martel —al igual que Di Benedetto— no interesa reducir el sentido explicativo de la obra a la combinación de eventos que la componen.⁴ No parece haber sentido último que dé cuenta de lo que sucede y que explique definitivamente cómo fue la colonia a fin de comprenderla. Es decir, y para ser más claro, el valor estético no está en la trama o en el argumento, sino en cierta atmósfera que se desprende de la película. Una atmósfera en donde el argumento pasa a un segundo plano. Según esta estética, ya sea en una película o en una novela, al no agotarse en la trama o el argumento, provoca que el contemporáneo miedo al *spoiler* pierda importancia o centralidad.

En la película, predominan las imágenes y, fundamentalmente, el sonido de ambiente: de los animales, de la naturaleza y de las distintas voces de los personajes. De ese modo, en esa abigarrada multiplicidad de voces, surge un relato en boca de un lugareño detenido por un supuesto delito, del que no sabremos ni el espectador ni los funcionarios que imparten justicia (entre lo que se encuentra Zama) qué crimen cometió, una suerte de fábula que condensa un mito:

Hay un pez que pasa la vida en vaivén luchando para que el agua no le eche afuera porque el agua le rechaza, el agua no le quiere. Estos sufridos peces tan apegados al elemento que les repele emplean todas sus energías en la conquista de la permanencia. Nunca les van a encontrar en la parte central del río sino en las orillas.

La fábula existencial reescribe así la del mono en el remolino⁵ con la que empezaba la novela y prefigura lo que serán los diez años de la vida de Zama sobre los que transcurre la película. Alude, por analogía, a la errancia de un funcionario marginal de una colonia, que pese a hacer grandes esfuerzos que lo llevan incluso hacia el final hasta perseguir al peligroso bandido Vicuña Porto, no consigue salirse de aquel elemento que lo mantiene vivo o que lo define como tal. Es decir, aquello que le da una identidad pero que, como tal, lo restringe en cuanto a su deseo. De ahí, lo existencial de este tipo de narrativa, un asesor letrado, que, por ejemplo, decide arbitrariamente sobre la conveniencia o no de dar tierras a quien se las solicita, está preso de esa misma arbitrariedad burocrática para que se le otorgue el permiso del rey para retornar a Buenos Aires. Una fatalidad que lo constituye y que es más amplia que el sistema burocrático colonial. Como cualquier otro ser humano, no comprende ni conoce las causas o motivos finales por los que él y los otros obran sino apenas, con suerte, marginalmente.

La colonia, el lugar en donde ocurre toda la acción, aparece como un espacio no bien delimitado que se irá difuminando hasta ser selva. Incluso Asunción, en la película, parecería ser una subcolonia de la capital del virreinato. Una suerte de doble marginalidad, marginalidad de la marginalidad. Además, en la no delimitación de ese lugar de márgenes difusos hay mezcla constante: animales presentes en las habitaciones de edificios gubernamentales, como la ya mencionada llama; o los caballos deambulando entre las pertenencias de Zama, luego de que este sea desalojado. Es también esa colonia representada un lugar de fronteras territoriales porosas. Además de los sonidos de los animales y de la naturaleza (el río básicamente), se les

4. En el prólogo a la quinta reedición de novela, con respecto al estilo narrativo de Di Benedetto —al que califica de preciosista—, Juan José Saer sostiene: “Nada ilumina más *Zama*, en efecto, que esa inmovilización continua de la narración, ese hormigueo de pequeñas intervenciones metafóricas que contribuyen a liberarla de la prisión del acontecer” (Di Benedetto 1992, 13).

5. Salí de la ciudad, ribera abajo, al encuentro solitario del barco que aguardaba, sin saber cuándo vendría.

Llegué hasta el muelle viejo, esa construcción inexplicable, puesto que la ciudad y su puerto siempre estuvieron donde están, un cuarto de legua arriba.

Entreverada entre sus palos, se manea la porción de agua del río que entre ellos recae. Con su pequeña ola y sus remolinos, sin salida, iba y venía, con precisión, un mono muerto, todavía completo y no descompuesto. El agua, ante el bosque, fue siempre una invitación al viaje, que él no hizo hasta no ser mono, sino cadáver de mono. El agua quería llevárselo y lo llevaba, pero se le enredó entre los palos del muelle decrepito y ahí estaba él, por irse y no, y ahí estábamos.

Ahí estábamos, por irnos y no (Di Benedetto 1992,19).

suma el de la multiplicidad de lenguas (qom, portugués, pilagá y guaraní, entre otras) y acentos del español (castizo, rioplatense, paraguayo, “portuñol”⁶). *Zama* recoge mucho de la tradición oral propia de la experiencia americana, y muchas veces el sonido, ya sea en murmullos, precede a la imagen, dándoles materia y dimensionalidad a las escenas.

En conclusión, *Zama*, al igual que la novela, aunque sin proponérselo, termina narrando desde una voz colectiva el vaivén de la desintegración de un orden colonial, que, como el mono en remolino, “ahí estaba, por irse y no, y ahí estábamos”. Es decir, la película presenta una perspectiva latinoamericana existencial que tematiza a la identidad que corre el riesgo de cristalizar, según Martel, como “trampa”. Una trampa en la que está preso Don Diego de Zama. Esa identidad que sirve para organizar una subjetividad, tanto individual como colectiva, pero que también puede inmovilizarla, como el pez en la “conquista de la permanencia”.

Es por eso que el espectador, al ver *Zama*, puede sucumbir y ser preso de su ritmo cansino y, si no tiene suerte, aburrirse. O bien, adentrarse en la sensibilidad sonora y colorida de un estilo preciosista que parece dar cuenta de la multiculturalidad americana con la que Martel trata. Una experiencia vital que fluye, como un río, y no aspira a ser omnicompreensiva, absoluta, sino, contraria a la concepción dominante, y colonizadora, de entenderlo y conquistarlo todo.

Bibliografía

Di Benedetto, A. 1992. *Zama*. Prólogo de Juan José Saer. Buenos Aires: Alfaguara.

Almada, S. 2017. *El mono en el remolino. Notas del rodaje de Zama de Lucrecia Martel*. Buenos Aires: Random House.

Spiegelburd, R. 2019. *Diarios del capitán Hipólito Parrilla*. Buenos Aires: Entropía.

6. Rafael Spiegelburd, quien personifica al capitán Hipólito Parrilla encomendado a capturar al bandido Vicuña Porto hacia el final de la película, cuenta que durante el rodaje “se inventó un castellano artificioso, medio neutro, los porteños teníamos prohibido pronunciar algunas letras, las erres había que hacerlas más suaves, no podíamos pronunciar las eses finales”. Entrevista disponible en <https://www.infobae.com/cultura/2019/04/01/rafael-spiegelburd-para-muchos-novelistas-los-dramaturgos-somos-es-criptores-con-capacidades-diferentes/>.

Vale sumar el dato de color de que Spiegelburd, quien además es dramaturgo, escribió durante la filmación de la película, en lo ratos libres en que no actuaba, una novela o diario ficticio de un narrador que asume la voz de esa personificación que el actor realiza, publicada bajo el título *Diarios del capitán Hipólito Parrilla* (Entropía, 2019).