

ISSN 1870-9060
e-ISSN 2448-6922



ESTUDIOS DE HISTORIA NOVOHISPANA **71**

JULIO-DICIEMBRE 2024

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

e M^o GERONIMA E LA A SVM

ESTUDIOS DE HISTORIA NOVOHISPANA 71

JULIO-DICIEMBRE 2024

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
ISSN 1870-9060 • e-ISSN 2448-6922

EQUIPO EDITORIAL

Editor

Gerardo Lara Cisneros
novohispana@unam.mx

Editores asociados

María Teresa Álvarez-Icaza Longoria • Francisco Quijano Velasco

Editoras técnicas

Lorena Pilloni Martínez • Hilda Leticia Domínguez Márquez

EQUIPO TÉCNICO EDITORIAL

Cuidado editorial

Guadalupe Rodríguez
Anabel Olivares
Hilda Leticia Domínguez Márquez
Rosalba Alcaraz Cienfuegos
Jazmín Mejía Sandoval

Composición de forros y diseño editorial

Natzi Vilchis

Tratamiento de imágenes

Rebeca Bautista Gómez

Revisión de textos en inglés

Hilda Leticia Domínguez Márquez

Revista incluida en los siguientes servicios de información: Biblat, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE), Dialnet, Directory of Open Access Journals (DOAJ), Emerging Sources Citation Index (ESCI, de Clarivate), Handbook of Latin American Studies, Hispanic American Periodical Index (HAPI), Historical abstracts, Latindex, Matriz de Información para el Análisis de Revistas (MIAR), REDIB, SciELO México, Scopus, SERIUNAM, Sistema de Clasificación de Revistas Mexicanas de Ciencia y Tecnología del Conacyt, Ulrich's International Periodical Directory.

Los artículos publicados son responsabilidad exclusiva de los autores.

D. R. © 2024. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 71, julio-diciembre 2024, es una publicación semestral editada por la Universidad Nacional Autónoma de México a través del Instituto de Investigaciones Históricas, Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria 04510, Coyoacán, Ciudad de México. Editora responsable: Elisa Speckman Guerra. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2015-120817261200-203; ISSN 1870-9060, e-ISSN 2448-6922, otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Certificado de Licitud de Título: 10479, y Certificado de Licitud de Contenido: 7393, otorgados por la Comisión Certificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Distribuido por el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Impreso en Master Copy, Plásticos 84, Local 2 Ala Sur, Industrial Alce Blanco, 53370, Naucalpan de Juárez, Estado de México. Idea original de forro: Ónix Acevedo. Composición y formación tipográfica: F1 Servicios Editoriales. Este número se terminó de imprimir el 29 de julio de 2024 con un tiraje de 80 ejemplares. Se permite la reproducción de los textos publicados siempre y cuando sea sin fines de lucro y citando la fuente. Suscripción anual para Ciudad de México: \$450.00 (2 números). Envíos foráneos: \$450.00 pesos más costo de envío. Precios sujetos a cambio sin previo aviso. Librería +52 555622-7515, ext. 85478 / sprudencio@comunidad.unam.mx / <https://historicas.unam.mx/libreria/libreria.html>.

El acervo histórico y el contenido actualizado de *Estudios de Historia Novohispana* se encuentran disponibles en acceso abierto en <https://novohispana.historicas.unam.mx> bajo una licencia creative commons Atribución-No-Comercial-CompartirIguual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0), a menos que se especifique otra licencia, pues cada documento digital incluido en la revista puede tener definido su propio licenciamiento.

ESTUDIOS DE HISTORIA NOVOHISPANA

ESTUDIOS DE HISTORIA NOVOHISPANA 71

año 58, julio-diciembre 2024

Estudios de Historia Novohispana es una revista científica arbitrada bajo el sistema doble ciego, de publicación semestral (enero-junio, julio-diciembre), del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, surgida en 1966. Difunde investigaciones originales de punta sobre la historia y la cultura de la Nueva España y los territorios que conformaron los dominios de la corona española en América y Filipinas, entre fines del siglo xv y la primera parte del siglo xix.

Publica artículos de investigación original y reseñas críticas sobre la literatura académica más relevante en el área. Los trabajos publicados pertenecen, por lo general, al campo de la disciplina histórica, si bien se admiten también contribuciones con otras orientaciones científicas que aporten nuevos conocimientos sobre el ámbito de interés de la revista.

Estudios de Historia Novohispana busca ser un vehículo de comunicación científica entre especialistas de los estudios que competen a los dominios coloniales de España en América y Filipinas, y pretende contribuir a la conformación y la consolidación de una comunidad académica mundial sobre dicho campo de estudios. Con ello, *Estudios de Historia Novohispana* y el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México cumplen con su compromiso imprescindible de producir y, en este caso particular, difundir el conocimiento científico, cuyo principal criterio es que se trate de trabajos de la más alta calidad académica evaluados por pares y sin restricción ni discriminación ideológica alguna.

La revista recibe y publica trabajos en español e inglés. Sus contenidos se encuentran disponibles de forma impresa y en versión digital en formatos PDF y XML. Se publica en línea en acceso abierto y en su formato impreso se encuentra disponible para intercambio académico y venta. La revista no cobra a los autores por el envío, procesamiento o publicación de artículos (o APC).

Estudios de Historia Novohispana is a scientific journal published by the Instituto de Investigaciones Históricas of the Universidad Nacional Autónoma de México. It is a biannual publication (January-June, July-December) working under a double-blind peer review system. The purpose of the journal is to disseminate original cutting-edge research on the history and culture of New Spain, and of the territories ruled by the Spanish Crown in America and the Philippines, from the end of the fifteenth century to the first part of the nineteenth century.

The journal publishes original research and critical reviews about relevant academic literature on this topic. The majority of the articles published in it are rooted in the discipline of history; however, contributions of a different scientific orientation are also welcome, so long as they offer novel information regarding the journal's subject of interest.

Estudios de Historia Novohispana seeks to be a vehicle for scientific communication between researchers whose work discusses Colonial Spanish dominions in America and the Philippines. It intends to contribute to the construction and consolidation of a global academic community of specialists in the field. Thus, *Estudios de Historia Novohispana* and the Instituto de Investigaciones Históricas of the Universidad Nacional Autónoma de México intend to fulfil their fundamental commitment of producing and, in this particular case, spreading scientific knowledge, under the strict principle that this be work of the highest academic quality, reviewed by peers, and with no restriction or ideological discrimination of any kind.

The journal receives and publishes texts both in Spanish and English, and its contents are available in print and in digital format (PDF and XML) as an open access publication. The print version is available for academic exchange and for sale. *Estudios de Historia Novohispana* does not charge authors for the reception, processing, or publishing of their articles (APC).

CONSEJO EDITORIAL INTERNO

Gibran Irving Israel Bautista y Lugo / Felipe Castro Gutiérrez / Iván Escamilla González / Virginia Guedea / María del Pilar Martínez López-Cano / Alicia Mayer / Ivonne Mijares / Rodrigo Moreno Gutiérrez / Diana Roselly Pérez Gerardo / Guadalupe Pinzón Ríos / Martín Ríos Saloma / José Rubén Romero Galván / Estela Roselló Soberón / Javier Sanchiz / Jorge E. Traslosheros / Iván Valdez-Bubnov / Gisela von Wobeser / Carmen Yuste

CONSEJO EDITORIAL NACIONAL

Thomas Calvo, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de Michoacán / Brian Connaughton, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa / Chantal Cramaussel, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de Michoacán / Jaime Cuadriello, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México / Rafael Diego Fernández-Sotelo, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de Michoacán / Enrique González González, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Universidad Nacional Autónoma de México / Johanna von Grafenstein, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora / Carlos Marichal, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México / Oscar Mazín Gómez, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México / Adriana Rocher Salas, Universidad Autónoma de Campeche / Antonio Rubial, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México / Mario Humberto Ruz, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México / Ernest Sánchez Santiró, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora

CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL

Salvador Bernabéu Albert, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, España / Michel Bertrand, Université de Toulouse-Le Mirail, Francia / Diana Bonnett Vélez, Universidad de los Andes, Colombia / Jorge Cañizares-Esguerra, University of Texas en Austin, Estados Unidos / Macarena Cordero Fernández, Universidad de los Andes, Chile / Serge Gruzinski, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia / Carlos Martínez Shaw, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España / Sara Orтели, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina / José de la Puente Brunke, Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú / Cynthia Radding, University of North Carolina, Estados Unidos / Gabriela Ramos, University of Cambridge, Reino Unido / Claudia Rosas Lauro, Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú / Sonia Rose, Universidad de Toulouse-Jean Jaurès, Francia / José Javier Ruiz Ibáñez, Universidad de Murcia, España / Richard J. Salvucci, Trinity University, Estados Unidos / Natalia Silva Prada, investigadora independiente, Estados Unidos / Eric Van Young, Universidad de California-San Diego, Estados Unidos

EDITORES ANTERIORES

Josefina Muriel
Rosa Camelo
Ignacio del Río
Jorge Gurría
José Rubén Romero
Felipe Castro Gutiérrez
Pilar Martínez
Gisela von Wobeser
Carmen Yuste
Iván Escamilla González

ESTUDIOS DE HISTORIA NOVOHISPANA 71

año 58, julio-diciembre 2024

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

ISSN 1870-9060 • e-ISSN 2448-6922

doi: <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2024.71>

SUMARIO TABLE OF CONTENTS

OBITUARIOS/OBITUARIES

Pilar Gonzalbo Aizpuru Jaddiel Díaz Frene	5-10
David Brading. <i>In memoriam</i> Alicia Mayer	11-14

ARTÍCULOS/ARTICLES

El Sitio de Cuautla. Una aproximación al conocimiento de los insurgentes desde la prosopografía y la infidencia (1812) <i>The Site of Cuautla. An Approach to the Knowledge of the Insurgents from Prosopography and Infidelity (1812)</i> Eliud Santiago Aparicio	15-51
Una clerecía “numerosa e indisciplinada”. Utopía y realidad de la reforma al clero secular del arzobispado de México, 1764-1810 <i>A “Large and Undisciplined” Clergy. Utopia and Reality of Reform to the Secular Clergy in the Archbishopric of Mexico, 1764-1810</i> Luis Fernando Vivero Domínguez	53-84
<i>Funerary Emblems in Manila and the Rise of Devotion to Jerónima de la Asunción, osc (1555-1630)</i> Emblemas funerarios en Manila y el inicio de la devoción a Jerónima de la Asunción, osc (1555-1630) Wei Jiang	85-116
Suicidios, epidemias y muerte en una collera de mujeres y niños apaches (n'dé) hacia la ciudad de México (1789-1790) <i>Suicides, Epidemics and Death in a Collera of Apache (n'dé) Women and Children en Route to Mexico City (1789-1790)</i> Hernán Maximiliano Venegas Delgado	117-147

“A estos ídolos les levantaban humilladeros”. Retórica sobre el Maligno en la obra de Andrés Pérez de Ribas (1645)	
“A estos ídolos les levantaban humilladeros”. <i>Rhetoric of the Evil in the Work by Andrés Pérez de Ribas (1645)</i>	
Ismael Jiménez Gómez	149-177
El cuestionario de las Cortes de Cádiz. Apuntes y reflexiones sobre el potencial etnográfico de sus respuestas	
<i>The Questionnaire of the Cortes of Cádiz. Notes and Reflections on the Ethnographic Potential of its Responses</i>	
Cynthia Teresa Quiñones Martínez y Massimo Gatta	179-220
“Toda la causa, según creo, de la censura”. Sátira y escándalo en las primeras gacetas de Alzate: <i>Diario Literario de México</i> (1768)	
“ <i>The Real Reason for Censorship, in my Opinion</i> ”. <i>Satire and Scandal in the Diario Literario de México (1768), Alzate’s First Gazettes</i>	
Gabriela Goldin Marcovich	221-251

RESEÑAS/REVIEWS

Sobre Genaro Valencia Constantino y Mario Humberto Ruz Sosa, <i>El arzobispado de Guatemala. Documentos sobre su creación (1742-1747)</i>	
Pedro Emilio Rivera Díaz	253-258
Sobre Alejandro García-Montón, <i>Genoese Entrepreneurship and the Asiento Slave Trade, 1650-1700</i>	
Herlinda Ruiz Martínez	259-265
Sobre Nicole von Germeten, <i>The Enlightened Patrolman. Early Law Enforcement in Mexico City</i>	
Daniela Pineda Ríos	266-271
Sobre Mark Santiago, <i>A Bad Peace and a Good War. Spain and the Mescalero Apache Uprising of 1795-1799</i>	
Jesús David Martínez Román	272-277
Sobre Muriel Laurent, ed. y comp., <i>El sello de Amberes. Libros flamencos en Santafé, siglos XVI y XVII</i>	
Idalia García	278-283
Normas para la presentación de originales	285-294
Código de ética	295-298

Pilar Gonzalbo Aizpuru



Existen maestros que, con grandes dosis de pasión, bondad y esfuerzo, logran convertirse en instituciones humanas o —refiriendo a José Martí— en evangelios vivos. Éste fue el caso de Pilar Gonzalbo Aizpuru, historiadora nacida en Madrid, en 1935, pero eternamente mexicana, a quien familiares, amigos y estudiantes despedimos en fecha reciente.¹

Pilar fue hija de Pablo Gonzalbo Doñelfa, aragonés y exseminarista, y de la guipuzcoana Joaquina Aizpuru Aizquibel. Ambos se dedicaban al comercio. Como muchos de sus contemporáneos, su infancia estuvo marcada por los acontecimientos de la guerra civil. Uno de los recuerdos que la

¹ Una versión reducida de este texto fue incluida en *el Diccionario biográfico de mujeres de El Colegio de México. Las generaciones constructoras*, publicado en 2024. Agradezco a Gabriela Cano y Saúl Espino Armendáriz, coordinadores del referido volumen, por invitarme a escribir brevemente sobre mi querida profesora Pilar Gonzalbo Aizpuru.



acompañó toda la vida fue la imagen de su padre cuando llegó a casa una madrugada, tras escapar de los franquistas.

Para salvaguardar la integridad de sus hijas, doña Joaquina debió abandonar la capital y refugiarse con sus pequeñas en su tierra natal. Primero, se instalaron en Bilbao, pero en 1938 se mudaron a un pequeño pueblo donde había un balneario de aguas termales. Haber residido estos primeros años de su infancia en el País Vasco le permitió a la pequeña Pilar disfrutar de la vida campestre y conocer la cultura de su madre, sobre todo aprender el euskera. Mientras se nutría de estas experiencias tempranas, su padre permaneció en Madrid. Sus ideales republicanos y su esperanza en el triunfo sobre el franquismo lo impulsaron a persistir en la ciudad. Los desenlaces del conflicto trajeron otros resultados, pero a pesar de la derrota, don Pablo quedó con vida y pudo reencontrarse con su esposa y sus hijas.

La familia se reunió nuevamente en Madrid, en 1939, cuando el espíritu de la guerra continuaba envolviendo la ciudad, lacerada por los bombardeos. Como medida ante la crisis económica, los Gonzalbo Aizpuru tuvieron que mudarse al barrio de Chamberí, a una vivienda y un entorno más modesto. Fue en esta nueva etapa de su infancia que Pilar enfermó de tuberculosis, padecimiento que la obligó a permanecer encerrada postergando su entrada a la escuela primaria.

Debido a estas circunstancias adquirió sus primeros conocimientos con el profesor particular que impartía clases a su hermana mayor. Necesitó esperar a los siete años para ir por primera vez, “muerta de vergüenza”, a una escuela. Sin embargo, esta situación cambió dos años más tarde cuando, por “algún error burocrático” y sus avances académicos, se le permitió ingresar un año antes al bachillerato. De esta forma, se convirtió en la estudiante de menor edad durante las siguientes promociones.

Cursó el bachillerato en dos instituciones. Durante los primeros cuatro años estudió en el colegio de religiosas (no monjas) teresianas de Poveda, reconocidas como Pía Unión. Según la agradecida alumna, “eran excelentes maestras y la instrucción efectivamente sólida”. Sin embargo, su familia no pudo continuar costearo la educación recibida bajo la égida de esta reconocida asociación “puramente franquista” y, a los 13 años, la adolescente madrileña se vio obligada a continuar sus estudios en un instituto público. El nuevo recinto, además de ser completamente gratuito, sólo contaba con matrícula femenina, ya que a mediados del siglo xx todavía no existían en España las escuelas mixtas. Durante los tres años que permaneció en este recinto, la estudiante Gonzalbo Aizpuru disfrutó de las

clases de ciencias impartidas por un profesor a quien conocían como “el señor Del Pan”, pero fue la asignatura de Historia, a cargo de Fernando Arranz, la que más despertó su interés, porque, como ella misma atestigua: “el programa oficial añadía en sus textos y explicaciones las cuestiones de vida cotidiana que me parecieron apasionantes”. Las razones que fundamentaban su predilección por aquel curso harían germinar años más tarde su entrega por rescatar los discursos, las identidades y las prácticas de los sectores populares.

Tras aprobar un examen de reválida, la ahora joven de 16 años logró ingresar en octubre de 1951 a la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense. Durante los dos primeros años cursó asignaturas del cuerpo común como Geografía, Literatura Española y Universal, Historia del Arte, Griego y Latín. Entre los maestros que perduraron en su memoria figuran Emilio García Gómez, profesor de lengua árabe, Francisco Javier Yela, a cargo de la clase de filosofía y más importante aún Jesús Pabón, catedrático especializado en la historia universal de la edad contemporánea. Recuerda su estudiante que aquella materia “le interesaba menos que otras, pero él me impresionó por su ferviente y apasionado monarquismo que, pese a no compartir en absoluto, me sedujo porque me hizo comprender que la historia podía apasionar como el gran amor de una vida”. A pesar de la impronta de estos educadores, su “modelo” a imitar en el arte de la enseñanza del pasado fue Manuel Ferrandis, quien, durante las horas de Historia de la Cultura, “hablaba de las técnicas de embalsamamiento de los egipcios, de las corveas de los campesinos medievales, de las intrigas en las cocinas y corredores palaciegos, y la orgullosa ostentación de ignorancia de los nobles en las cortes de los monarcas europeos”.

Durante esta etapa de aprendizaje, Pilar aprovechó para ahondar en cada lectura sugerida y visitar exposiciones. Mientras las referencias a los libros la condujeron a las bibliotecas y librerías, el Museo del Prado se convirtió en su salón de clase sobre la historia del arte. En 1953, al concluir este ciclo de materias comunes, debió elegir un área de especialización y optó por Historia de América, una decisión que auguraba nuevos horizontes a la proa de su destino. El “nuevo continente” representaba un área desconocida con un pasado seductor, lejos de los “prejuicios” y las “pasiones políticas” de una compleja realidad:

Fueron años interesantes, de rumores e inquietudes en que se fraguaba un descontento ante la situación política de España, con una dictadura que se eternizaba. En

la Universidad había protestas y marchas, reprimidas con violencia, mítines y panfletos clandestinos que circulaban bajo sospechas de denuncias.

En el último tramo de su carrera se dedicó a cursar asignaturas especializadas y se unió al grupo de Manuel Ballesteros Gaibrois, connotado estudioso de América prehispánica. No obstante, se sintió más identificada con el profesor José Alcina Franch, “que se ocupaba de Mesoamérica, y era el único que había estudiado fuera de España, precisamente en México, con los maestros que fueron fundadores de la ENAH”. En la primavera de 1956 se graduó presentando como tesina una etnohistoria de los indios chocó de Colombia, fruto de un complejo proceso de entrega y esfuerzo, en el que se vio obligada a combinar la redacción y la pesquisa con largas jornadas docentes.

Los días y las noches apenas me alcanzaban para estudiar e impartir clases, que me dejaban unos meses de tregua, pero de falta de ingresos, más o menos de octubre a diciembre, para acumularse a partir de enero, cuando todos los niños y adolescentes veían aproximarse los exámenes de sus escuelas.

Con la obtención del título, la recién graduada iniciaría otra etapa laboral sin dejar a un lado la superación constante. Además de trabajar como becaria del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, impartió docencia como ayudante del doctor Ballesteros en la Facultad y tomó cursos en el Instituto de Cultura Hispánica. De forma paralela, preparó oposiciones a cátedra de enseñanza media y asumió la dirección de un pequeño colegio privado. En 1959, mientras se dedicaba a esta agotadora y enriquecedora rutina de actividades en Madrid, recibió una propuesta que marcaría un parteaguas en su vida. Fue seleccionada para participar, como representante de España, en el Congreso Indigenista Interamericano que se llevaría a cabo en Guatemala. La asistencia al evento le permitió conocer América e interactuar con relevantes intelectuales como William Townsend, Darcy Ribeiro, Doris Stone y Natalicio González.

Ese mismo año pudo entrar a territorio mexicano presentando, en su trámite migratorio, avales del Instituto Nacional de Antropología e Historia y del Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Pronto comenzó a laborar en el Departamento de Investigaciones Históricas del INAH, con sede en el Castillo de Chapultepec, por invitación de Wigberto Jiménez Moreno. Mientras impartía conferencias en el Club España, conoció a su

futuro esposo con quien tuvo cuatro hijos, a cuyo cuidado y crianza dedicaría las próximas dos décadas de su vida.

En 1978, retomó la travesía académica iniciada a mediados del siglo xx en las aulas de la Complutense, al ingresar a una maestría en Historia, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Obtuvo el grado en 1983, con una tesis titulada “La educación femenina en Nueva España. Colegios, conventos y escuelas religiosas de niñas”, bajo la supervisión de Juan Ortega y Medina. Para ese entonces ya se había vinculado al Seminario de Historia de la Educación, con sede en El Colegio de México y dirigido por Josefina Zoraida Vázquez. Continuó con esta línea de investigación en su tesis doctoral desarrollando una pesquisa sobre la labor educativa de la Compañía de Jesús, esta vez bajo la asesoría de Elsa Frost.

Tras su ingreso como académica al Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, la doctora Gonzalbo se consagró a esta casa de estudios. Su labor se distinguió en diferentes rubros. Como formadora de jóvenes investigadores asesoró a varias generaciones de historiadores latinoamericanos interesados en explorar diversos episodios de la vida cotidiana como la historia de las mujeres marginales, la familia en Puerto Rico, la poesía popular en Cuba, la identidad y la alimentación en Nueva Granada, la vida conventual en Puebla, el divorcio eclesiástico, las mentalidades en Nueva España y los avatares de los mineros zacatecanos.

Esta amplia trayectoria como docente y tutora fue acompañada por una prolífera producción académica ilustrada en cientos de artículos, ensayos y libros. Entre los volúmenes más destacados podemos señalar los siguientes títulos: *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana* (1987), *La educación popular de los jesuitas* (1989), *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena* (1990), *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana* (1990), *Familia y orden colonial* (1998), *Vivir en Nueva España. Orden y desorden en la vida cotidiana* (2009), *Los muros invisibles: las mujeres novohispanas y la imposible igualdad* (2016), *Del barrio a la capital: Tlatelolco y la ciudad de México en el siglo xviii* (2017) y *Seglares en el claustro. Dichas y desdichas de mujeres novohispanas* (2018). Su libro *Introducción a la historia de la vida cotidiana*, publicado por El Colegio de México en 2006, se convirtió en un referente para aquellos lectores que intentaron acercarse a los límites y las posibilidades de esta atractiva línea de trabajo.

No menos relevante ha sido el papel que ha desempeñado como editora y coordinadora de decenas de libros dedicados a reflexionar sobre los

problemas metodológicos y factuales de historiar el amor, el gozo, el sufrimiento, el miedo, el humor, el honor y la honra, mediante un amplio cúmulo de fuentes impresas, orales, manuscritas y visuales y altas dosis de imaginación y rigor. Su producto editorial colectivo de mayor relevancia fue la publicación de la serie *Historia de la vida cotidiana en México*, editada en seis tomos por El Colegio de México y el Fondo de Cultura Económica. En gran medida, estos textos han tenido como motor impulsor el trabajo realizado en el Seminario de la Historia de la Vida Cotidiana, coordinado por la doctora Gonzalbo y en el que participan colegas de diferentes universidades y centros de investigación.

Por su trascendente carrera académica, Pilar Gonzalbo Aizpuru recibió en 2006 el nombramiento como investigadora emérita del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México (Conacyt). Un año más tarde, le fue otorgado el Premio Nacional de Ciencias y Artes en el área de Historia, Ciencias Sociales y Filosofía.

Mis palabras sobre esta incansable investigadora, exigente profesora y fraternal tutora no pueden ser más personales. Durante cinco años tuve la oportunidad de ser su estudiante en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México y conté con sus consejos y recomendaciones durante más de una década, años en los que acompañó mi carrera y encauzó mis pasiones. Recuerdo su emocionante sonrisa ante el encuentro de un nuevo documento, un proyecto de publicación, el parto de una idea destinada a convertirse en sendero. Nunca demoró más de un día en enviar las correcciones de un texto sin importar su amplitud y siempre me exhortó a interrogar en profundidad cada fuente, aunque el volumen de información me desbordara. Su sensibilidad hacia lo popular le brotaba del corazón. Le emocionaba más la copla de un campesino, el impreso de Posada, la vida del obrero, la resistencia de las mujeres olvidadas y la creatividad del artesano, que la escritura culta y la vida política de los poderosos. “Siempre sé generoso con tus compañeros de trabajo”, me dijo muchas veces. De ella aprendí que la historia para ser seria no tiene que ser aburrida y me enseñó, sobre todo, a querer a México desde las entrañas, este México en el que vivió, fue feliz, construyó una familia y se convirtió, pletórica de bondad y sabiduría, en una maestra de generaciones.

JADDIEL DÍAZ FRENE

Instituto Nacional de Antropología e Historia

David Brading *In memoriam*



La muerte es una triste coyuntura que incita a quienes continuamos en la espera de su inminente llegada a reflexionar sobre la trascendencia y el legado de aquellos que han marchado, especialmente cuando se trata de personas que de una u otra forma han influido en nuestra vida y en nuestra profesión. Desde el pasado 19 de abril en que nos dejara el destacado historiador británico David Anthony Brading (1936-2024), al fallecer en su hogar en la ciudad de Cambridge, Inglaterra, a unos meses de cumplir sus ochenta y ocho años de existencia, me sobreviene un inmenso caudal de recuerdos, de inspiración y de gratitud. Tengo el honor de escribir ahora estas líneas, pero sé muy bien que son varias las voces que inmerecidamente represento y muchas de ellas se encuentran en un mejor posicionamiento



personal y académico que el mío con nuestro recordado y admirado historiador. Pienso en Eric Van Young, Susan Deens Smith, Clara García Ayluardo y tantos otros que se formaron bajo el amparo de este generoso y bondadoso mentor y que pueden dar y ya han dado amplio testimonio de su notable trayectoria.

Es imposible hacer un recuento en este breve espacio de ese legado magnífico y fecundo que el historiador británico dejó a su paso por su larga y fructífera vida. Para dimensionar su trayectoria, basta decir, como solemos en ocasiones hacerlo, que “se nos fue un grande”. Brading permanecerá como uno de los más importantes mexicanistas de habla inglesa, y su pérdida se suma a la de otros notables hispanistas británicos: Hugh Thomas (2017), John Lynch (2018) y John H. Elliot (2022), lo que comprende casi un *Decennium luctuosum* para la disciplina de la Historia.

Brading enseñó historia de América Latina en la Universidad de Cambridge, Inglaterra, donde ejerció la más noble y generosa labor Burckhardtiana del *eros pedagógico* por más de treinta años hasta su retiro en 2003. Antes de su nombramiento como *Lecturer* en dicha universidad, había sido un novel docente en la Universidad de California en Berkeley y en la Universidad de Yale, en los Estados Unidos, donde el destino pudo haberle llevado al estudio de temas de historia europea o estadounidense. Pero no fue así. En cambio, el joven historiador británico, aspirante entonces al grado de doctor, se enamoró de México y de su historia durante un viaje de ocho semanas a nuestro país, en 1961, que lo orientó hacia otros caminos. En 1965, David Brading eligió para su tesis doctoral estudiar la industria minera de plata en Guanajuato en el siglo XVIII. Para realizar este trabajo de investigación, caló hondo en los más emblemáticos archivos de España y de México donde encontró un aljibe refrescante y sugestivo. A su formación como católico, ya que había estudiado con los jesuitas en el Saint Ignatius College de Londres, se sumó el haber visto de forma presencial las imponentes iglesias del México barroco, su arte, las ricas tradiciones coloniales y el colorido de una sociedad variopinta. Su sensibilidad, enriquecida con la feliz conjunción de la lectura de las fuentes que revelaban el devenir del mundo hispánico e hispanoamericano, resultó en una atrayente experiencia para el estudioso británico que marcó su vida y su rumbo para siempre. En 1966 contrajo matrimonio con la historiadora peruana Celia Wu, quien se convertiría no solamente en su apoyo amoroso y constante, eje de su vida familiar y madre de su hijo Christopher James, sino también el respaldo necesario para sus investigaciones y una interlocutora igualmente erudita y comprometida

con la investigación. Esa coyuntura propició también las investigaciones de Brading sobre el mundo peruano, y el cariño y la admiración de los académicos de ese país al sabio británico, donde fue reconocido como *Honoris causa* por la Universidad de Lima. México supo también corresponder al profesor de Cambridge con la Orden del Águila Azteca, mientras que la Universidad de Guanajuato y la Michoacana de San Nicolás de Hidalgo le otorgaron respectivamente un doctorado honorario.

El feliz y promisorio instinto de Brading por descubrir lo mexicano pronto dio frutos. Aquella tesis doctoral fue la base de su primer libro, publicado en 1972, bajo el título *Miners and Merchants in Bourbon Mexico*, que le valió el Premio Herbert E. Bolton ese año. Para fortuna nuestra, Brading no dejó quieta la pluma durante su larga y prolífica vida de historiador. Con gran sensibilidad y agudeza, supo desentrañar, analizar y explicar numerosos elementos que han conformado por siglos la identidad nacional, y pudo describir seria y metódicamente nuestros mitos fundacionales. Brading entendió que, para mejor explicar la historia económica y social en la época colonial, había que dar el inevitable salto para entender, primero, las *ideas* imperantes en los círculos letrados del mundo Atlántico. Así, bajo el amparo metodológico de la historia intelectual, buscó comprender el pensamiento detrás de la construcción de realidades tangibles como las minas y metales, pero también de las iglesias barrocas y el arte, la cultura política, la religión y la cultura en general. Difícil reseñar aquí el amplio repertorio que es el resultado de su larga y fecunda producción. El interesado puede encontrar este amplísimo catálogo en línea. Sólo quiero mencionar dos libros que son considerados un referente para todo estudioso del pensamiento hispánico e hispanoamericano: *Orbe indiano*, un ameno y erudito paseo historiográfico de fuentes mexicanas, apareció antes en inglés con el sugerente título de *First America* (1991), con el que Brading defendía el apelativo continental frente a la apropiación conceptual estadounidense del término, y *Mexican Phoenix* (2001), una aguda interpretación de los fundamentos teológicos del culto a la virgen de Guadalupe, cuando se podía pensar que no había ya más vericuetos que descubrir para ofrecer algo novedoso en el tópico guadalupano. De manera brillante David Brading se ocupó en su madurez de este asunto tan caro y entrañable de la mexicanidad, para sumar su propia interpretación a la producción sobre el tema de una pléyade de historiadores, como Francisco de la Maza (1953), Jacques Lafaye (1974), Edmundo O’Gorman (1986), Richard Nebel (1995) y William Taylor (1999), por mencionar algunos.

Desde su partida, hace casi un mes, tiempo en que escribo estas líneas, no dejo de ver con nostalgia la fotografía de David que fue tomada en 2009 en el Centro de Estudios de Historia de México en Chimalistac, un lugar para él cálido y entrañable, donde realizó repetidas estancias de investigación. La instantánea refleja muy bien esa flema tan distintiva de Brading, un verdadero arquetipo del *gentleman* inglés que tan magníficamente retrató el novelista francés André Maurois en su conferencia en la Université des Annales en 1937, donde destacó, además de esa fisonomía elegante propia de los británicos, su “imparcialidad, solidez y buen sentido”. Con las manos entrelazadas y la mirada seria y circunspecta, fija en la cámara, él aparece como cortado sobre el patrón de Maurois. Mas el momento pudo muy bien haber cambiado súbitamente una vez terminada la sesión fotográfica, al despliegue de otro lenguaje corporal que era también muy propio de él, para descubrir a un Brading más relajado, con su ingenua y tierna sonrisa que delataba siempre su buena disposición y gentileza. A pesar de su reconocida sapiencia, fue un ser sencillo, de gran modestia personal, con la discreción de un dechado que provocaba en todos respeto. Los mexicanos sin duda tendremos siempre una deuda de gratitud con David A. Brading. Que en paz descanse.

ALICIA MAYER

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

El Sitio de Cuautla*
**Una aproximación al conocimiento de los insurgentes
desde la prosopografía y la infidencia (1812)**

The Site of Cuautla
*An Approach to the Knowledge of the Insurgents
from Prosopography and Infidelity (1812)*

Eliud SANTIAGO APARICIO

<https://orcid.org/0000-0002-6830-7346>

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vález Pliego

ayah1945@live.com.mx

Resumen

Esta investigación analiza tres aspectos fundamentales del sitio de Cuautla: las razones que motivaron a miles de cuautlenses a enlistarse en las filas insurgentes del cura Morelos, las causas que más tarde los orillaron a abandonar Cuautla durante el asedio, así como las medidas que el ejército realista emprendió tras el sitio. Son dos las hipótesis aquí presentadas. La primera argumenta que el expansionismo de las haciendas azucareras fue la razón principal de los trabajadores rurales para rebelarse. La segunda sostiene que los móviles para huir del cerco militar fueron el hambre, el bombardeo, la epidemia y la muerte que los sitiados enfrentaron durante meses. Para sostener tales posicionamientos, los procesos de infidencia de los desertores ubicados en el fondo *Infidencia* del Archivo General de la Nación (México), fueron analizados desde el método de la prosopografía y la estadística. Finalmente, los principales hallazgos del artículo sugieren que el hambre fue el peor enemigo de los rebeldes en el sitio de Cuautla y que los indígenas fueron los principales desertores, mientras que los combatientes de origen africano mantuvieron una adhesión completa al cura Morelos.

Palabras clave: guerra, Independencia, asedio, Morelos, desertión.

Abstract

This research analyzes three fundamental aspects of the siege of Cuautla: the reasons that motivated thousands of Cuautla residents to enlist in the insurgent ranks of priest Morelos, the causes that later led them to abandon Cuautla during the siege, as well as the measures that the royalist army set out after the siege. Two hypotheses are proposed here. The first propounds that the expansionism of the sugar estates was the main reason for rural workers to uprising. The second

* Agradezco los comentarios de Alicia Tecuanhuey, Brian Connaughton, Mayco Juárez y Enrique Sánchez.

Recepción: 12 de febrero de 2023 | Aceptación: 1 de agosto de 2023



© 2024 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

maintains that the motives for fleeing the military siege were hunger, bombing, epidemic, and death that the besieged endured for months. To support such stances, the processes of infidence of the deserters, located in the Infidence fund of the Archivo General de la Nación (Mexico), were analyzed through the methods of prosopography and statistics. Finally, the main findings of the article suggest that hunger was the worst enemy of the rebels in the siege of Cuautla, and that indigenous people were the main deserters while the combatants of African origin kept complete adherence to the priest Morelos.

Keywords: war, Independence, siege, Morelos, desertion.

Y si queréis ver milagros asombrosos y portentos originales en este reino, venid, venid uno siquiera de vosotros y estoy seguro que quedaréis pasmados al ver los efectos maravillosos que ha hecho vuestro continuo bloqueo en este pequeño pueblo protegido del cielo.

José María Morelos y Pavón¹

Introducción

A finales de 1811, José María Morelos y Pavón capturó Cuautla. El general Félix María Calleja intentó arrebatarla el 19 de febrero de 1812, pero fracasó y sometió a la población al hambre, la sed y 72 días de combates y sitio con funestas consecuencias para los defensores. Según un desertor insurgente, las bombas y granadas habían “abjurado muchas casas, y que lo mismo han hecho en iglesias, y que ha muerto tanta gente, tanto en el pueblo como en la hacienda”.² El objetivo del presente ensayo es explorar las raíces del descontento en Cuautla, los mecanismos de reclutamiento insurgente, así como las consecuencias del asedio en los defensores y la población cuautlense.

La historiografía posee diferentes perspectivas del sitio. Carlos María de Bustamante apologizó la actuación del cura Morelos mientras Lucas Alamán justificó el papel de Calleja durante el asedio.³ Niceto de Zamacois fue el primer historiador decimonónico en atender los padecimientos

¹ Carlos Herrejón Peredo, comp., *Morelos. Antología documental* (México: Secretaría de Educación Pública, 1985), 79.

² “Declaraciones de José Valeriano, Vicente Ortiz y José Laureano”, Cuautla, 23 de marzo de 1812, Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), *Operaciones de Guerra* (en adelante, OG), vol. 200, s/e, f. 221.

³ Carlos María de Bustamante, *Cuadro histórico de la revolución mexicana comenzada el 15 de septiembre de 1810 por el ciudadano Miguel Hidalgo y Costilla, cura del pueblo de Dolores, en el obispado de Michoacán*, t. 2 (México: Imprenta de J. Mariano Lara, 1844), 40-81, y Lucas

de los cuautlenses durante y después del asedio, utilizando los procesos de infidencia para reconstruir los estragos de la guerra.⁴

En el siglo xx Luis Chávez Orozco realizó una monografía militar sustentada en documentación inédita, aunque continuó con las directrices esbozadas por Bustamante.⁵ Irving Reynoso Jaime cuestiona la visión *épica* de Bustamante y demuestra que el asedio no ha sido propiamente estudiado, sino presentado como un suceso inherente a los caudillos insurgentes y realistas.⁶ Pero ¿cuál fue el papel de los individuos que no pertenecían a la cúpula militar? El único trabajo que intenta responder esta cuestión es el de Carlos Barreto Zamudio, quien considera las cuestiones étnicas y religiosas para explicar el alistamiento cuautlense a la insurgencia;⁷ sin embargo, soslaya los conflictos preexistentes en Cuautla para interpretar la adhesión a Morelos.

El presente artículo pretende cubrir tal vacío a partir de tres apartados. El primero analiza el descontento en Cuautla durante el siglo xviii para interpretar los móviles de la revolución. El segundo presenta los padecimientos de los sitiados frente al asedio y un estudio prosopográfico para explicar su reclutamiento o desertión a través de las causas de infidencia.⁸ El último analiza la situación de Cuautla tras el asedio. Los conflictos socioeconómicos entre comunidades y hacendados causaron simpatía hacia la rebelión; no obstante, el alistamiento forzado o indirecto también

Alamán, *Historia de México: desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente* (México: Imprenta de J. M. Lara, 1850), t. 2, 553-581.

⁴ Niceto de Zamacois, *Historia de Méjico desde sus tiempos más remotos hasta nuestros días escrita en vista de todo lo que de irrecusable han dado a luz los más caracterizados historiadores y en virtud de documentos auténticos, no publicados todavía, tomados del Archivo Nacional de Méjico, de las bibliotecas públicas y de los preciosos manuscritos que hasta hace poco existían en las de los conventos de aquel país* (Barcelona; México: J. F. Parres y compañía, 1888), t. 8, 114-202.

⁵ Luis Chávez Orozco, *El sitio de Cuautla* (México: Libros de México, 1976), 123.

⁶ Irving Reynoso Jaime, “El sitio de Cuautla de 1812. Los relatos, la épica nacionalista y la historiografía contemporánea”, en *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del sur*, dir. de Horacio Crespo, *De la crisis del orden colonial al liberalismo, 1760-1860* (Cuernavaca: Congreso del Estado de Morelos, LI Legislatura, 2011), t. 5, 199-230.

⁷ Carlos Barreto Zamudio, “Revisando el Sitio de Cuautla de 1812: perspectiva de la insurgencia regional”, en *De los Sentimientos de la Nación al Plan de Ayala*, coord. de Sergio D. Lara (Cuernavaca: Fondo Editorial del Estado de Morelos, 2018), vol. 1, 8-22.

⁸ El infidente “implicaba no ser fiel a la Corona española, ser insurgente, alguien que atentaba en contra de los derechos del rey y la seguridad del propio Estado”. Andrés del Castillo, “Acapulco, presidio de infidentes, 1810-1821”, en *La independencia en el sur de México*, coord. de Ana Carolina Ibarra (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017), 161.

desempeñó un papel importante en la conformación del ejército rebelde. Durante el cerco, los sitiados abandonaron Cuautla en virtud de la guerra (bombardeo), el hambre, la muerte y la conquista que, según la tradición católica, representan los cuatro jinetes del Apocalipsis que anuncian el fin de los tiempos.⁹

El preludeo del sitio

En 1810 Miguel Hidalgo se sublevó y parte de la población novohispana lo siguió. ¿Por qué? Esta pregunta ha sido tratada desde múltiples enfoques y metodologías. En el actual estado de Guerrero y la Oaxaca ocupada por Morelos (1812-1814), algunos sectores sociales veían con resentimiento la dominación económica de los españoles.¹⁰ Para el caso de la Huasteca, los rebeldes buscaban reestructuración política y resolver inquietudes étnicas.¹¹ En Atlacomulco, Intendencia de México, la rebelión derivó de conflictos por la tierra, disputas por el poder político, *vendettas* personales e hispanofobia.¹² En el Bajío la primera matanza de la Alhóndiga de Granaditas fue provocada, además del asalto insurgente, por un motín de hambre, resentimientos socioeconómicos y la defensa del catolicismo frente a los españoles imaginados como “afrancesados”, “ateos” y “judíos”.¹³

⁹ Utilizaré esta referencia como una comodidad a la hora de escribir para aludir a la guerra (bombardeo), la muerte, el hambre y la conquista sufrida durante y después del sitio. Por otro lado, entiendo el término prosopografía como una herramienta que posibilita estudiar el pasado común de un grupo de individuos y reconstruir así su perfil socioeconómico. Esto permitirá conjeturar sobre su adhesión o rechazo a la insurgencia. Véase Marcela Ferrari, “Prosopografía e historia política. Algunas aproximaciones”, *Antítesis* 3, núm. 5 (enero-junio 2010): 529-550.

¹⁰ Peter Guardino, *Peasants, Politics, and the Formation of Mexico's National State. Guerrero 1800-1857* (Stanford: Stanford University Press, 1996), 63-64, y Peter Guardino, *El tiempo de la libertad. La cultura política popular en Oaxaca, 1750-1850* (Oaxaca: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/H. Congreso del Estado de Oaxaca; México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa; Zamora: El Colegio de Michoacán; San Luis Potosí: El Colegio de San Luis Potosí, 2009), 225.

¹¹ Michael T. Ducey, *Una nación de pueblos. Revueltas y rebeliones en la Huasteca mexicana, 1750-1850* (Xalapa: Universidad Veracruzana, 2015), 111.

¹² Eric Van Young, *La otra rebelión. La lucha por la Independencia de México, 1810-1821* (México: Fondo de Cultura Económica, 2010), 620-674.

¹³ Eliud Santiago Aparicio, *Guerra, violencia y vida cotidiana. Los sectores populares y las campañas militares de Miguel Hidalgo e Ignacio Allende en el Bajío (1810-1811)* (León: Forum Cultural Guanajuato/Museo de Arte e Historia de Guanajuato, 2022), 35-70 y 133-168.

Desde una perspectiva general, John Tutino insiste en la necesidad de observar la guerra de 1810 como una serie de guerras dentro de la guerra misma. Tutino encuentra insurgencias políticas y populares. Las primeras buscaban autonomía o independencia; las segundas, reivindicar las luchas por la tierra o resolver antiguos conflictos locales. Juan Ortiz Escamilla retoma los intereses políticos de los criollos, pero también la restitución de tierras, la desaparición de las cajas de comunidad, tributos y servicios personales que sufrían los indígenas.¹⁴

Desde una perspectiva regional, Brian R. Hamnett encuentra las raíces de la insurgencia en las tensiones locales previas a 1810.¹⁵ Si partimos de esta lógica de la rebelión focalizada, ¿cómo explicar la adhesión al cura Morelos en la tierra caliente? Von Mentz señala, para el caso de Cuernavaca, que la pobreza, los impuestos, el deseo de botín, los tributos, la “voracidad” de las élites económicas —inversionistas, comerciantes y hacendados españoles—, que acaparaban el numerario y habían destronado al virrey José de Iturrigaray en 1808, eran las bases del descontento.¹⁶ Hamnett propone cuatro causas para interpretar la rebelión: las cargas fiscales, los conflictos por la tierra —incluye fricciones laborales entre hacendados y sus trabajadores—, los cambios en las prácticas mineras y la hambruna.¹⁷

A diferencia del Bajío donde la sequía de 1809 ocasionó hambruna, Cuautla mantuvo su fertilidad e incluso suministró maíz a los lugares afectados.¹⁸ Descartó el hambre como descontento socioeconómico. Lo mismo sucedió con las cuestiones mineras porque Cuautla no poseía yacimientos. Finalmente, la bibliografía especializada sugiere que más allá de las cargas fiscales, el descontento requiere otras explicaciones.

John H. Coatsworth divide las causas del descontento rural en: 1) la expansión de las haciendas a costa de los pueblos de indios frente al aumento

¹⁴ John Tutino, “Soberanía quebrada, insurgencias populares y la independencia de México. La guerra de independencias, 1808-1821”, *Historia Mexicana* 59, núm. 1 (233) (julio-septiembre 2009): 11-75, y Juan Ortiz Escamilla, *Guerra y gobierno. Los pueblos y la independencia de México, 1808-1825* (México: El Colegio de México/Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, 2014), 15 y 34-35.

¹⁵ Brian R. Hamnett, *Raíces de la insurgencia en México. Historia regional, 1750-1824* (México: Fondo de Cultura Económica, 2010), 79. Si bien las cuestiones locales fueron motores de la rebelión, el autor concluye que la crisis política de 1808 (la invasión francesa a España) fue determinante. Hamnett, *Raíces...*, 245.

¹⁶ Brígida von Mentz, “La insurrección llega a los valles de Cuernavaca, 1810-1812”, en Crespo, *Historia de Morelos...*, 168.

¹⁷ Hamnett, *Raíces...*, 106.

¹⁸ Hamnett, *Raíces...*, 57 y 148.

demográfico y la escasez de tierras cultivables; 2) las fluctuaciones económicas a corto plazo y la baja en la producción agrícola (sequías), y 3) el aumento de cargas fiscales.¹⁹ Con esto pretendo demostrar que el descuento en Cuautla se debió, en efecto, al conflicto por las tierras, pero también a la hispanofobia, la lucha por el agua y las fricciones laborales en las haciendas.

Los hacendados de Cuernavaca-Cuautla eran al mismo tiempo funcionarios, inversionistas de minas, eclesiásticos y comerciantes.²⁰ Existen estudios de cómo los funcionarios reales y los curas párrocos, muchas veces españoles peninsulares, sufrieron motines debido a su abuso de poder y exigencias de servicios personales.²¹ Además, los tenderos peninsulares a menudo engañaban con el peso y el tamaño de sus productos a los novohispanos, especialmente el pan. Esto, según Hamnett, “fue una fuente importante de tensión social”.²² El otro problema fue el conflicto por la tierra.

De acuerdo con Von Mentz, existían tres modelos de pueblos en la tierra caliente: 1) uno de indios, 2) uno de mestizos o mulatos y 3) los pueblos-empresas. Los dos primeros practicaban la agricultura de subsistencia y el trabajo artesanal. El tercero, en cambio, poseía mulatos y mestizos como su principal fuerza de trabajo. Estos lugares, a diferencia de los dos primeros, “se encuentran en torno a la hacienda o dentro de ellas”.²³ Cuautla era uno de ellos y al menos la mitad de su población servía en la producción azucarera. Lo anterior originó dependencia entre hacendados y cuautlenses, quienes dejaron de producir insumos y artículos para el autoconsumo (ropa, alfarería, trabajos de madera, entre otros), lo cual los

¹⁹ John H. Coatsworth, “Patrones de rebelión rural en América Latina. México en una perspectiva comparada”, en *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, comp. de Friedrich Katz (México: Era, 2012), 48-50.

²⁰ Brígida von Mentz, *Pueblos de indios, mulatos y mestizos 1770-1870. Los campesinos y las transformaciones protoindustriales en el poniente de Morelos* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1988), 57, Ernest Sánchez Santiró, *Azúcar y poder. Estructura socioeconómica de las alcaldías mayores de Cuernavaca y Cuautla de Amilpas, 1730-1821* (Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estado de Morelos/Praxis, 2001), 282, y Brígida von Mentz, “Bases sociales de la insurgencia en las regiones mineras y azucareras del sur de la capital novohispana (1810-1812)”, *Desacatos*, núm. 34 (septiembre-diciembre 2010): 47.

²¹ William B. Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1987), 172-213.

²² Hamnett, *Raíces...*, 53. Véase también David A. Brading, *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)* (México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 139 y 147.

²³ Mentz, *Pueblos...*, 83. La población africana o de origen africano fue introducida debido al descenso de la población indígena en el siglo XVI a causa de las epidemias.

hizo integrarse a los mercados regionales de la ciudad de México y Toluca.²⁴ Esta subordinación también ocasionó conflictos por la tierra.

Durante el siglo XVIII las haciendas azucareras despojaron a las repúblicas de indios de tierras, montes y bosques para incrementar su producción. Esta situación se agudizó porque la población indígena también aumentó y buscó recuperar las propiedades que los hacendados poseían.²⁵ Sin embargo, como apunta Sánchez Santiró, “a la altura de 1810 la hacienda había conseguido arrinconar a los pueblos de indios y a los labradores independientes a una posición de subordinación”.²⁶ Frente al avance de las haciendas, Coatsworth señala tres actos de descontento rural: las invasiones de tierra, los levantamientos y la guerra de castas.²⁷ Cuautla refleja las dos primeras acciones de protesta.

En 1772 un grupo de indígenas, alegando herencia, invadieron Zahualtán. La hacienda de Cuahuixtla, cuyo propietario era el Imperial convento de Santo Domingo, entabló un juicio y el alcalde de Cuautla falló a su favor. Los indígenas no abandonaron el lugar e incluso se amotinaron. La querrela llegó hasta el virrey Revillagigedo, quien envió tropas para someter a los descontentos y arrasar sus casas.²⁸

Un ejemplo más. En 1796 Cuautla se convirtió en un pueblo de indios sin fundo legal, ya que españoles y otras castas construyeron sus residencias en las tierras de indios mientras que las haciendas de Cuahuixtla, del Hospital y de Santa Inés explotaban sus propiedades. Estas haciendas arrendaban las tierras a los indígenas, pero el problema apareció cuando los hacendados decidieron ya no hacerlo. Los indígenas exigieron a las autoridades la restitución de su fundo; no obstante, fracasaron porque, nos dice Sánchez Santiró, “en 1810 el pueblo de Cuautla estaba, literalmente, rodeado hasta las goteras de las casas por los plantíos de caña de los hacendados, y, en el caso del trapiche de Buenavista, propiedad de Martín Ángel Michaus, éste se encontraba dentro de la propia población”.²⁹

La cuestión hídrica representa el tercer móvil de descontento. El partido de Cuernavaca-Cuautla e incluso otras haciendas sufrieron el

²⁴ Mentz, *Pueblos*, 103 y 123.

²⁵ Mentz, *Pueblos*, 76-77, y Sánchez Santiró, *Azúcar...*, 56. Además, este último estima que en 1646 la población indígena era de 29 000 individuos mientras que en 1793 ascendió a 51 400 almas. Sánchez, *Azúcar...*, 149.

²⁶ Sánchez Santiró, *Azúcar...*, 60.

²⁷ Coatsworth, “Patrones...”, 30.

²⁸ Sánchez Santiró, *Azúcar...*, 157-160.

²⁹ Sánchez Santiró, *Azúcar...*, 164.

desvío o acaparamiento del agua.³⁰ En respuesta los cuautlenses rompieron las presas y los canales de irrigación de las haciendas.³¹ El interés por los recursos naturales fue aprovechado por los insurgentes porque decían que venían “destruyendo a los gachupines y dando tierras y aguas a los naturales”.³²

La dependencia entre haciendas y población encauza a la última expresión de descontento: los conflictos entre hacendados y la fuerza laboral. Tutino señala que los campesinos buscaban autonomía, seguridad y movilidad. La primera refiere a la capacidad de las personas para producir de manera independiente bienes para subsistir. La segunda era la facultad para conseguir una subsistencia de manera uniforme; para los campesinos resultaba imprescindible el acceso a la tierra, los afluentes o la regularidad pluvial. La tercera consistía en elegir dónde trabajar.³³

Los campesinos, al ser despojados de sus tierras, encontraron trabajo estacionario en las haciendas. Los indígenas *pegujaleros* también recibían tierras en derredor de las haciendas para su subsistencia a cambio de servir en ellas.³⁴ Los gañanes percibían su salario en especie y no abandonaban la hacienda hasta liquidar su deuda —heredable y perpetuada a través de la tienda de raya— limitando así la movilidad del trabajador y su familia. Finalmente, los esclavos eran trabajadores calificados con privilegios (recibían alimento y vestido). Sin embargo, hubo momentos de tensión como el motín y la muerte del alcalde mayor de Cuernavaca a manos de los esclavos de la hacienda de Temixco, el motín contra la hacienda de Calderón para impedir su venta en 1728 o el incendio de la hacienda de Matlapán en 1761. El caso más representativo fue la huida de los esclavos de la hacienda de Calderón en 1763, pues pretendían ser vendidos a otra hacienda que aplicaba castigos corporales. El aumento de población indígena, mulata y mestiza provocó, hacia 1800, que sólo cuatro haciendas conservaran esclavos, aunque no representaron más de 31% de su fuerza laboral. Sin embargo, a

³⁰ Sánchez Santiró, *Azúcar...*, 46.

³¹ John Tutino, *De la insurrección a la revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria, 1750-1940* (México: Era, 1990), 167-168.

³² Citado en Von Mentz, “Bases...”, 41.

³³ Tutino, *De la insurrección...*, 35.

³⁴ Sánchez Santiró señala que los indígenas, gracias al trabajo en la hacienda, pagaban tributos, ayudaban a la caja de su comunidad y las obvenciones y festividades religiosas. Asimismo, obtenían los productos necesarios para su vida cotidiana. Sánchez Santiró, *Azúcar...*, 148, 150 y 181.

medida que el esclavismo decrecía, la explotación sobre las castas se acrecentaba, pues la producción azucarera ascendía.³⁵

Cuatla revela que la autonomía, la seguridad y la movilidad de los trabajadores rurales decayeron frente al avance de las haciendas. Los campesinos dejaron de producir para su propia subsistencia, carecían de seguridad ante la inaccesibilidad de las tierras y la dependencia con los terratenientes. La movilidad, asimismo, se redujo a trabajar en las haciendas o emigrar.

El elemento estamental acompañó los conflictos por la tierra, el agua y las fricciones laborales porque los españoles europeos y americanos monopolizaban la explotación del azúcar, del comercio y acaparaban los recursos de Cuatla y de sus alrededores. Así lo expresó Matías José Díaz, mulato libre, operario (¿de trapiche?), natural y residente de la hacienda del Puente (Cuernavaca): “Qué carajos Gachupines que paseándose ganan el dinero; y nosotros trabajando no lo podemos ganar; pero ellos lo pagarán”. También dijo que “estamos acostumbrados a matar Gachupines, cuanto más criollos”.³⁶ Felipe Benicio Montero, cuautlense y capitán insurgente durante el Sitio de Cuatla, plasmó en sus memorias que: “el Teniente de realistas [y] administrador de la hacienda de Calderón, D. Gabriel Antonio Lambarri como diestro de los conocimientos, pero oscuros que tenía de la población, porque era este español tan déspota que no se familiarizaba con nadie de la población desde antes [del asedio]”.³⁷

Durante la crisis política de 1810 los hacendados, que en ocasiones lucharon entre sí por los recursos, cerraron filas y apoyaron la causa realista. En noviembre de ese año apareció una partida de 600 insurgentes en la hacienda de San Gabriel perteneciente a Gabriel Yermo y “vienen ofreciendo 200 pesos por cada europeo que [se] les presente: que proceden contra los bienes de éstos, pero en nada vejan a los criollos”.³⁸ En octubre de 1811 el insurgente Muñoz, capitán “del vil Morelos”, robó estanquillos,

³⁵ Sánchez Santiró, *Azúcar...*, 34, 130-131 y 185, y Von Mentz, *Pueblos...*, 98-103.

³⁶ “Contra Matías José Díaz, acusado de insurgente”, Cuernavaca, 15 de marzo de 1813, AGN, *Infidencias*, vol. 50, exp. 6, f. 229.

³⁷ Felipe Benicio Montero, *El Sitio de Cuatla. 72 días de lucha. Antecedentes y acciones posteriores* (México: H. Cámara de Diputados/Miguel Ángel Porrúa; Cuatla: Ayuntamiento de la Ciudad de Cuatla, 2012), 52.

³⁸ “Manuel de la Hoz a Francisco Xavier Venegas”, Cuatla de Amilpas, 10 de noviembre de 1810, AGN, OG, vol. 757, exp. 2, fs. 2-5.

cargas de aguardiente, harina y azúcar.³⁹ Pese a la aparición de estas gavillas, Cuautla y sus alrededores se mantuvieron libres. ¿Por qué?

Bustamante alegó que el cuautlense “ha vivido y vive enseñoreado por los ricos españoles que tienen grandes posesiones en toda su comarca”.⁴⁰ Este supuesto requiere una matización. Stathis Kalyvas afirma que la *lealtad* de la población resulta imprescindible para el éxito de una revolución o contrarrevolución.⁴¹ La guerra de 1810 puede interpretarse como una dinámica red de lealtades. Para el caso de la tierra caliente, Von Mentz afirma que existió una “lealtad vertical” entre hacendados y su fuerza laboral así como entre gobernadores y sus pueblos de indios (más adelante retomaré este último caso).⁴² En términos generales, los hacendados comandaron la contrainsurgencia, armaron a sus trabajadores, pertrecharon sus propiedades y escoltaron los víveres del ejército realista durante el sitio de Cuautla.⁴³ En este sentido, Friedrich Katz propone que las alianzas entre hacendados y sus trabajadores fueron porque estos últimos peleaban por sus amos y no interpelaban el orden social.⁴⁴

¿Por qué no hubo un levantamiento rural antes de 1810 pese a las fricciones entre hacendados y cuautlenses? Tutino afirma que, aunque:

Los atropellos produzcan entre los campesinos un penetrante sentimiento de afrenta e injusticia, no los hace recurrir automáticamente a la insurrección. Por muy humillados que estén, en general los pobres del campo no corren el riesgo de un levantamiento mientras no tengan pruebas de que los detentadores del poder son débiles o están divididos. A menudo la noticia de esas oportunidades de insurrección les llega a los campesinos por agitadores externos.⁴⁵

La historiografía también propone que: “la diversidad cultural, lingüística y tribal de la población indígena” y las rivalidades entre los diferentes

³⁹ “Roque Amado al Exmo. Sor. Virrey de esta N. E.”, Cuautla, 8 de octubre de 1811, AGN, IV OG, caja 1051, exp. 9, f. 1.

⁴⁰ Bustamante, *Cuadro...*, 56.

⁴¹ Stathis Kalyvas, *La lógica de la violencia en la guerra civil* (Madrid: Akal, 2010), 138-139.

⁴² Von Mentz, “Bases...”, 33.

⁴³ Chávez, *El Sitio...*, 120; Von Mentz, *Pueblos...*, 138; Hamnett, *Raíces...*, 101-102; Von Mentz, “La insurrección...”, 184, y Alamán, *Historia...*, t. 2, 510.

⁴⁴ Friedrich Katz, “Las rebeliones rurales en el México precortesiano y colonial”, en Katz, *Revolución, rebelión y revolución...*, 69.

⁴⁵ Tutino, *De la insurrección...*, 32.

grupos indígenas obstaculizaban una organización viable.⁴⁶ Asimismo, a diferencia del Bajío que sufrió las hambrunas de 1785-1786 y 1809-1810, Cuautla no enfrentó tales calamidades disminuyendo las posibilidades de una explosión social.⁴⁷ Debemos agregar también que la economía colonial era una explotación simbiótica. Las élites económicas no podían sobrevivir sin la mano de obra mientras que ésta, despojada de sus tierras, dependía de las haciendas para subsistir.⁴⁸

En el ámbito local, los realistas contuvieron los brotes revolucionarios en Huagintlán.⁴⁹ Ante las correrías de Francisco Ayala en 1811, las autoridades registraron propiedades y sospecharon de los forasteros.⁵⁰ Un sistema de autodefensas, vigilancia, represión y desconfianza explican también por qué Cuautla no sucumbió ante los embates rebeldes ni se levantó entre 1810 y 1811. La situación viró cuando los administradores de las haciendas huyeron, debido al avance de Morelos, en diciembre de 1811,⁵¹ desarticulando así la defensa y dejando el camino libre a este caudillo. Un “agitador externo” de envergadura había arribado.

Los cuatro jinetes del Apocalipsis

El 25 de diciembre de 1811 Morelos entró a Cuautla con 200 efectivos. Salió del pueblo y retornó el 9 de febrero. Tutino afirma que hubo escaso apoyo de los cuautlenses a la insurgencia. No obstante, la documentación sugiere otra perspectiva.⁵² Según cálculos de Herrejón, los defensores ascendían a 4 300 efectivos (1 000 de infantería, 2 300 de caballería y 1 000 indios flecheros).⁵³ El cura Morelos confesó, durante su proceso judicial,

⁴⁶ Katz, “Las rebeliones...”, p. 80.

⁴⁷ Tutino, *De la insurrección...*, 167-168.

⁴⁸ John Tutino, “Cambio social agrario y rebelión campesina en el México decimonónico: el caso de Chalco”, en Katz, *Revolución, rebelión y revolución...*, 99.

⁴⁹ Ortiz, *Guerra...*, 52.

⁵⁰ “Subdelegado de Cuautla Amilpas”, Cuautla, 27 de septiembre de 1811, AGN, IV, *Real Audiencia*, caja 5522, exp. 13, fs. 1-3.

⁵¹ “Francisco de Guevara al Señor Dn. Manuel de Fuica Subdelegado de Cuernavaca”, Cuautla, 11 de diciembre de 1811, AGN, IV, *OG*, caja 1562, exp. 25, fs. 1-2.

⁵² Tutino, *De la insurrección...*, 166.

⁵³ Carlos Herrejón Peredo, *Morelos. Revelaciones y enigmas* (México: El Colegio de Michoacán/Debate, 2019), 115 y 122. No todas las personas se adhirieron al cura Morelos. José María Núñez huyó de Cuautla ante su arribo. “Declaración tomada al reo José Mariano

que empleó “mil indios de los pueblos contiguos” para defender la plaza.⁵⁴ Por tal motivo 23.26% de su ejército provenía entonces de Cuautla y sus alrededores (sin considerar los remplazos por desertión, muerte, enfermedad o descanso). ¿Cuáles fueron las razones de su reclutamiento? Los procesos judiciales procedentes de los fondos *Infidencia* y *Operaciones de Guerra* del AGN arrojan una muestra indicativa de la composición insurgente en Cuautla.

Las causas de infidencia conllevan un problema inherente a su estudio. La veracidad de los testimonios, al ser realizados bajo presión y en un contexto militar, requiere ser cotejada con otras declaraciones. Además, la información no siempre es homogénea. La ventaja de emplear tales procesos consiste en que son los únicos documentos que ofrecen información de la ideología del combatiente que no coincide, al menos no siempre, con la del caudillo. Con estas causas también conocemos el oficio de los rebeldes, su edad, el papel desempeñado durante el sitio, la razón por la cual se rebelaron y más tarde abandonaron Cuautla. Esta biografía colectiva permite reconstruir su perfil socioeconómico y el impacto de los cuatro jinetes del Apocalipsis en los sitiados.

Concluido el sitio, el coronel José María Echegaray custodió a 51 prisioneros “blancos” y 434 individuos de las demás castas.⁵⁵ Doce hombres fenecieron el 6 de junio y dos estaban próximos a fallecer.⁵⁶ Sin embargo, sólo han llegado hasta nosotros 39 procesos judiciales. Con base en la gráfica 1, se observa que 35 individuos declararon su casta. El español europeo representó 2.85%, el español americano 28.57%, el mestizo 8.55%, el indígena 45.71%, el mulato 8.55%, el *negro* 2.85% y 2.85% los estadounidenses. Lo anterior sugiere que 1) los indígenas fueron quienes más desertaron dada su inexperiencia militar y 2) los afrodescendientes, en cambio, curtidos en batalla y liderados por comandantes capaces como Hermenegildo Galeana, mostraron mayor adhesión debido a su bajo índice de defección.

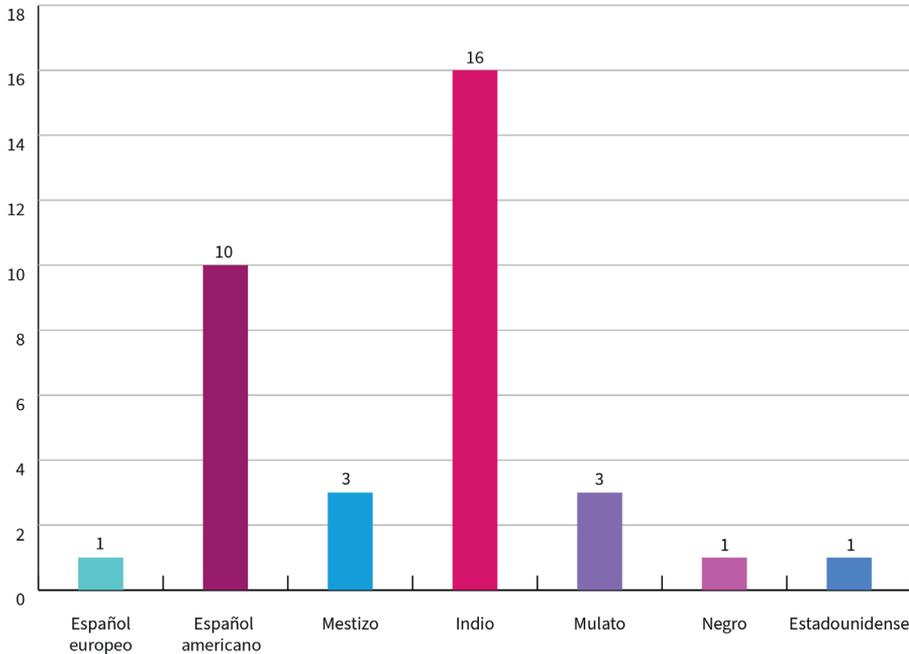
Núñez acusado de insurgente”, Cuautla, 5 de abril de 1812, AGN, *Infidencias*, vol. 101, exp. 21, s/f.

⁵⁴ Carlos Herrejón Peredo, comp., *Los procesos de Morelos* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 1985), 407.

⁵⁵ “José María Echegaray al general Calleja”, sin lugar, 1812, AGN, OG, vol. 201, exp. 10, f. 18.

⁵⁶ “Ramón de Villalva al virrey Venegas”, Chalco, 6 de junio de 1812, AGN, OG, vol. 830, exp. 27, fs. 176-177.

Gráfica 1
CASTAS Y EXTRANJEROS

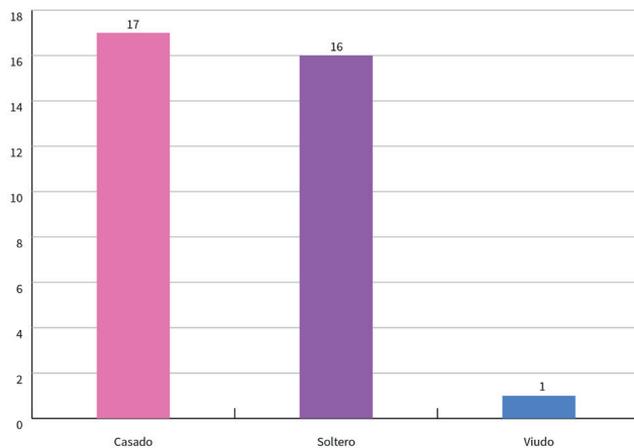


FUENTE: elaboración propia a partir de AGN, *Infidencias*, vol. 101, y *Operaciones de Guerra*, vol. 1002.

La gráfica 2, elaborada con 34 datos disponibles, muestra que 50% eran hombres casados, 47.06% solteros y 2.94% viudos. El matrimonio no fue un impedimento para unirse a la insurgencia. Las tropas defensoras eran jóvenes pues el aprehendido más chico tenía 14 años mientras el mayor 58. La gráfica 3, formulada con 38 registros, señala que el promedio de edad fue de 30.34 mientras la moda de 25. Todos declararon ser católicos, incluido el estadounidense Nicolás Cole, bautizado ya adulto en Chihuahua. Respecto a su preparación el 76% era analfabeta —firmaban su declaración con una cruz— y el resto sabía leer y escribir.

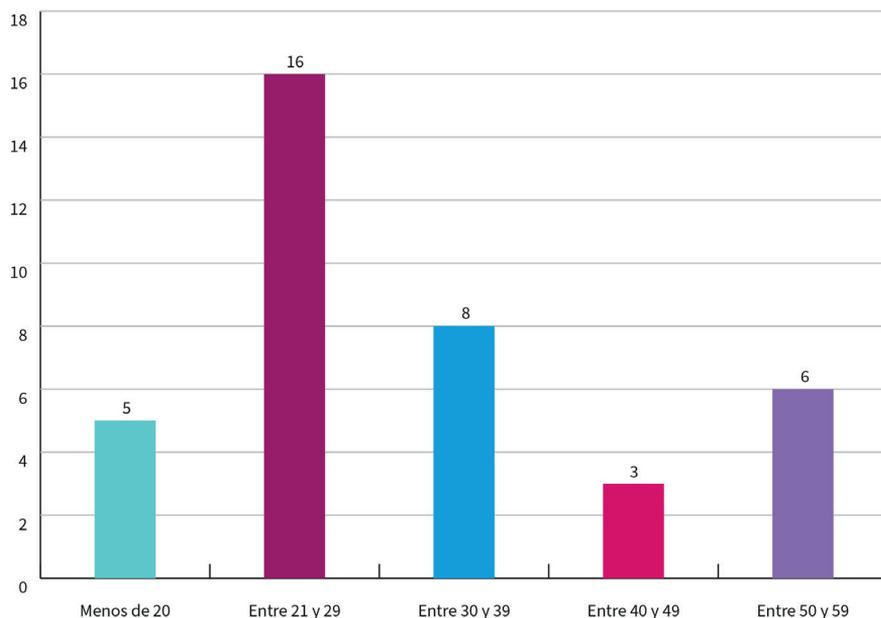
En cuanto al origen de los infidentes, la gráfica 4 muestra que predominaba el actual estado de Morelos con 39.47% (haciendas de Cuernavaca y Cautla, el partido de Cautla, Ocuituco, Tlayacapan y Anenecuilco). El actual Guerrero representa 13.15% mientras que el actual Estado de México 10.52%, Oaxaca 7.89%, Puebla y Michoacán 5.26% cada uno y Veracruz,

Gráfica 2
ESTADO CIVIL



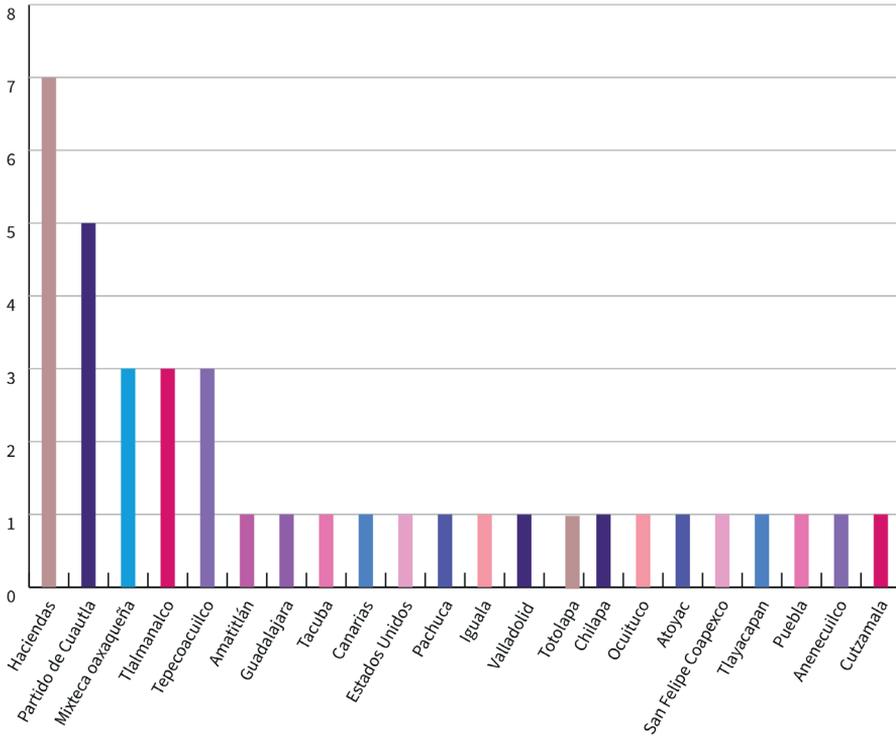
FUENTE: elaboración propia a partir de AGN, *Infidencias*, vol. 101, y *Operaciones de Guerra*, vol. 1002.

Gráfica 3
EDAD



FUENTE: elaboración propia a partir de AGN, *Infidencias*, vol. 101, y *Operaciones de Guerra*, vol. 1002.

Gráfica 4
ORIGEN DE LOS INFIDENTES



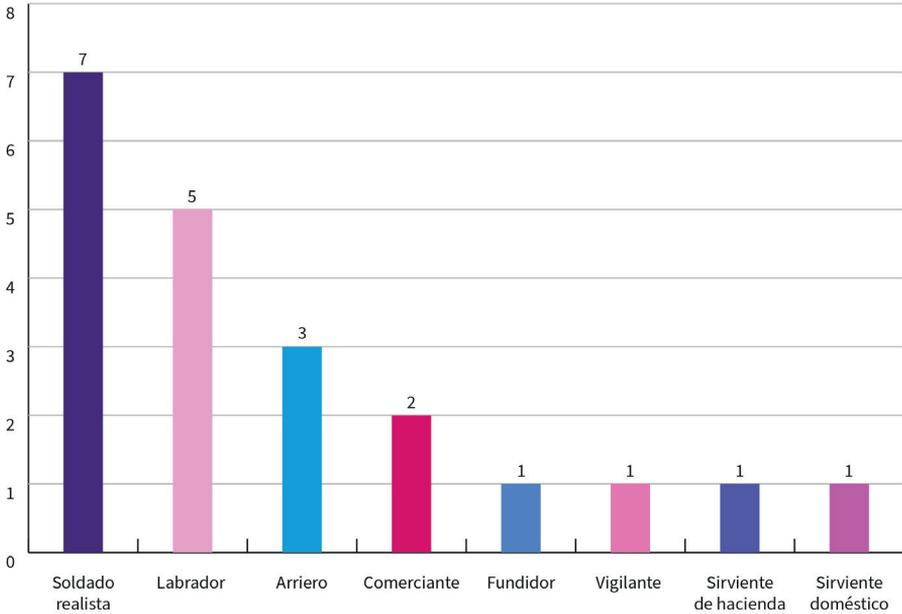
FUENTE: elaboración propia a partir de AGN, *Infidencias*, vol. 101, y *Operaciones de Guerra*, vol. 1002.

Jalisco, Ciudad de México, Hidalgo, España, Estados Unidos y un Desconocido 2.63% cada uno. El alto índice de reclutamiento en Morelos sugiere un alistamiento urgente ante la proximidad de las tropas del rey, pese a que Francisco Bulnes afirmó que el cura Morelos poseía un ejército insurgente altamente profesionalizado.⁵⁷

La gráfica 5 revela la información sobre el oficio. Con 21 datos computados, el 33.33% había servido en el ejército realista (un soldado del regimiento de la corona, un dragón del regimiento de España, un soldado de un regimiento de Nueva España, tres músicos y un soldado procedente de la mixteca oaxaqueña). Dijeron ser labradores 23.81%, pero no especificaron

⁵⁷ Francisco Bulnes, *La guerra de independencia. Hidalgo-Iturbide* (México: Editora Nacional, 1965), 122-123.

Gráfica 5
OFICIO

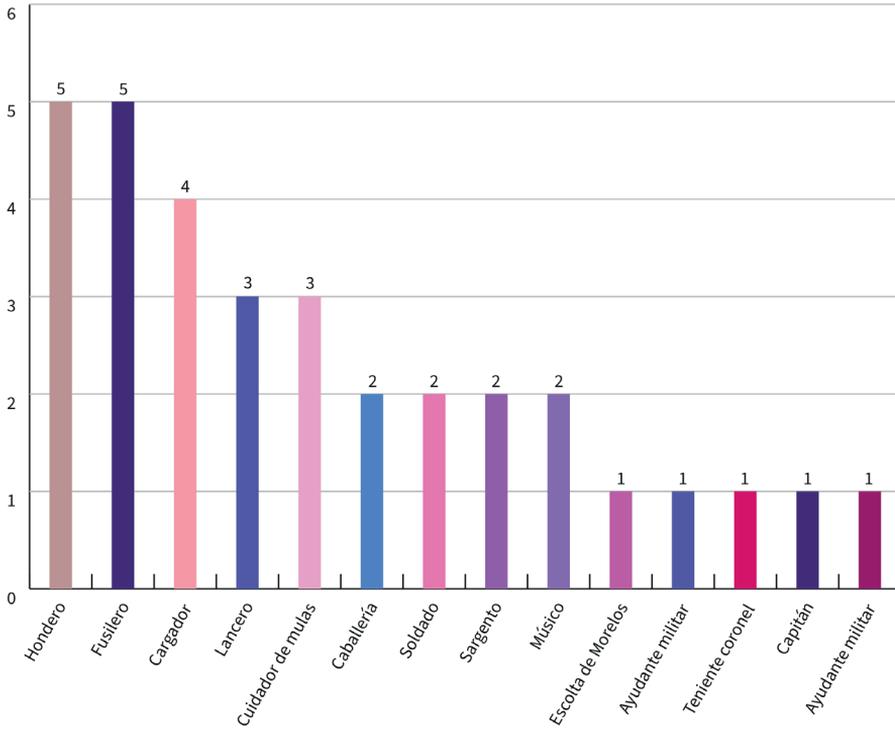


FUENTE: elaboración propia a partir de AGN, *Infidencias*, vol. 101, y OG, vol. 1002.

si eran gañanes, arrendadores, propietarios o trabajadores estacionarios. En la arriería se empleaban 14.29% y el 9.52% en el comercio. Fundidor, vigilante de cañas, sirviente de hacienda y sirviente doméstico representaban cada uno un 4.76%. El caso de los exsoldados realistas requiere un comentario. Morelos veía con buenos ojos la incorporación de antiguos enemigos por una razón, eran hombres curtidos en batalla y conocedores de los padecimientos de la guerra. Esto agilizaba su incorporación al ejército insurgente a diferencia de los reclutas nuevos, quienes deberían aprender a usar las armas, las tácticas básicas y soportar la dureza de la vida militar a la cual no estaban acostumbrados.

De los 33 datos computados, 100% de los interrogados cumplió una tarea en la defensa. Si bien la gráfica 5 sugiere que 66.67% no conocía el oficio de las armas, la gráfica 6 muestra que 78.79% se hicieron combatientes durante la marcha. El hondero y el soldado con armas de fuego (escopeta o fusil) figuraron 30.30%. El cargador y caballería, el 12.12% mientras el lancero y el cuidador de mulas 9.09% cada uno. Las unidades de caballería, soldados cuyas armas no especificaron, sargentos y músicos representaron,

Gráfica 6
OFICIO DURANTE EL SITIO

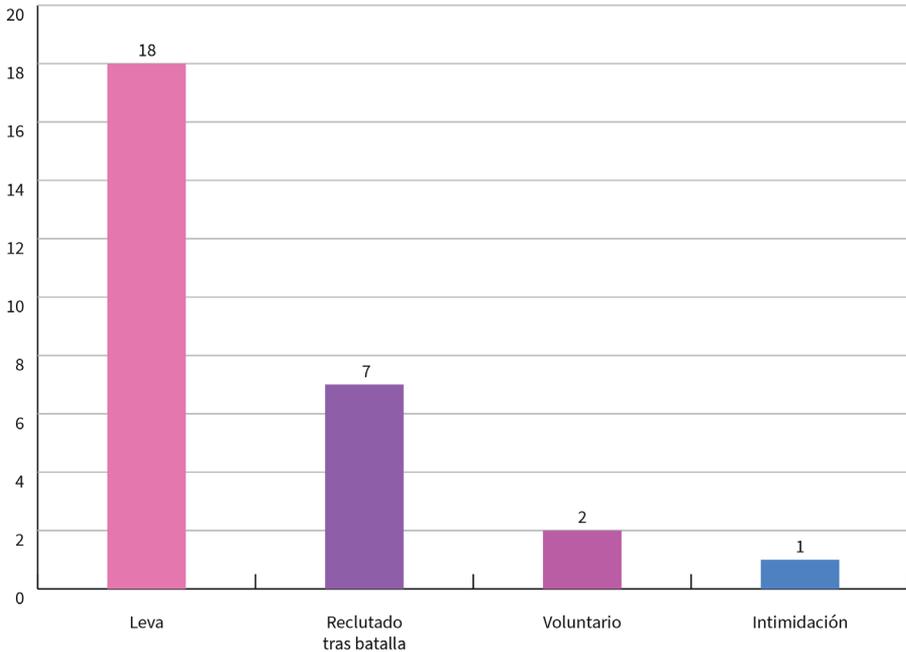


FUENTE: elaboración propia a partir de AGN, *Infidencias*, vol. 101, y OG, vol. 1002.

cada uno, el 6.06%. El resto sólo el 3.03% cada uno. Lo anterior sugiere que el cura Morelos empleó a la mayor cantidad posible de hombres en tareas destinadas a la defensa, ya sea como combatientes, en la logística, en la construcción de trincheras o en su seguridad personal. Esta gráfica también revela que sólo tres oficiales desertaron mientras que los subalternos, civiles y militares lo hicieron con mayor reincidencia dada la constante exposición al fuego enemigo en las trincheras.

¿Por qué estos hombres militararon en la insurgencia pese a la falta de pericia en el oficio de las armas? La gráfica 7, realizada a partir de 28 declaraciones que proporcionaron este dato, sugiere que 64.29% fue reclutado por los rebeldes o sus gobernadores. Un caso de reclutamiento forzoso está representado en el capitán Balbuena, quien recriminó al sirviente Felipe Villanueva de la siguiente forma: “¿Con que tú has andado con los Gachupines? [...] Pues es preciso que vayas a donde está el general nuestro, así

Gráfica 7
RAZÓN DEL ENLISTAMIENTO



FUENTE: elaboración propia a partir de AGN, *Infidencias*, vol. 101, y OG, vol. 1002.

como has defendido la ley de los Gachupines has de defender la ley de Ntra. Señora de Guadalupe”.⁵⁸ La religión se presentó como un elemento para cohesionar a los rebeldes y como un medio de redención para quienes sirvieron bajo las banderas del rey.

¿Cuál fue el papel de los gobernadores de indios en el alistamiento? Reynoso señala que si bien no todos los pueblos y haciendas se sumaron a Morelos, tampoco quedó aislado.⁵⁹ Los testimonios, sin embargo, expresan que los trabajadores de las haciendas vieron, en general, peligrar su medio de subsistencia y rehusaron alistarse.⁶⁰ Los insurgentes entonces resquebrajaron la “lealtad vertical” entre hacendados y sus trabajadores porque: “es bien sabido que los más de las haciendas, fueron metidos por fuerza en el pueblo [de Cuautla] por medio de las crecidas avanzadas de

⁵⁸ “Sumaria contra Felipe Villanueva”, Cuautla, 25 de marzo de 1812, AGN, *Infidencias*, vol. 101, exp. 11, s/f.

⁵⁹ Reynoso, “El Sitio...”, 227.

⁶⁰ Montero, *El Sitio...*, 27.

Morelos”.⁶¹ El testimonio de Ventura Urbina contrasta la situación de los pueblos. Cuautla, por ejemplo, “recibió [a los insurgentes] con aclamaciones de júbilo y repiques de campana”. Cinco días después Morelos solicitó a las comarcas adyacentes que prestaran juramento. La respuesta fue abrumadora:

Todos los pueblos de indios obsequian a los cabecillas y ofrecen sus personas. [Tan] sólo el gobernador de Tetelcingo presentó mil indios con gallinas y ramilletes. Todos los bienes de los Europeos están vendidos a precios ínfimos [...] Hasta las mujeres y niños han recibido con agrado el sistema de Morelos, cuyos emisarios trabajan en hacer creer que su causa es la justa y Morelos un oráculo bajado del Cielo para su felicidad.⁶²

El apoyo indígena requiere matización porque no siempre fue voluntario. Los gobernadores de indios usaron la “lealtad vertical” para fortalecer la insurgencia. Van Young señala que los gobernadores solían ser los intermediarios entre los caudillos insurgentes/autoridades realistas y su comunidad.⁶³ Para el caso de Cuautla, así lo ilustró el indígena Hermenegildo Antonio: “que como dos meses ha que lo trajo su gobernador con los demás hijos del Pueblo y que lo hicieron soldado de honda”.⁶⁴ Más de mil hombres de Cuautla y sus alrededores se unieron a Morelos. En la mayoría de los casos lo hicieron por sumisión, obediencia y respeto a sus gobernadores. Sin embargo, no debemos descartar el “compromiso con la comunidad”, la camaradería tejida entre los miembros de un espacio determinado.⁶⁵ La decisión de los gobernadores pudo ser una muestra de sujeción, es verdad,

⁶¹ “Roque Amado al Exmo. Sor. Virrey Govor. y Capn. Gral. de esta N. E.”, Yecapixtla, 13 de septiembre de 1812, AGN, OG, vol. 934, exp. 3, f. 57.

⁶² “Declaración de D. Ventura Urbina vecino de Cuautla que pudo salir con otro pretexto el día de ayer con pasaporte para Tepetlixpa, de Dn. Leonardo Bravo Mariscal de insurgentes”, 7 de enero de 1812, AGN, OG, vol. 1002, fs. 47-49. El informe de un espía coincide con esta declaración. Véase Ernesto Lemoine, comp., “1812. 1º de enero. Informe de un espía realista que describe la entrada de Morelos y su tropa en Cuautla”, en *Morelos. Su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1991), 187.

⁶³ Van Young, *La otra rebelión...*, 72.

⁶⁴ “Declaración tomada al Reo Hermenegildo Antonio por indicios de insurgente”, Cuautla, 8 de abril de 1812, AGN, *Infidencias*, vol. 101, exp. 27, s/f. Véase también “Sumaria contra los Reos Guillermo Antonio y Juan Andrés por insurgentes”, Cuautla, 12 de abril de 1812, AGN, *Infidencias*, vol. 101, exp. 28, s/f, y “José Francisco Durán y 7 más dan pormenores de Cuautla”, Cuautla, 18 de abril de 1812, AGN, *Infidencias*, vol. 101, exp. 34, s/f.

⁶⁵ Eric Van Young, “Hacia la insurrección. Orígenes agrarios de la rebelión de Hidalgo en la región de Guadalajara”, en Katz, *Revolución, rebelión y revolución...*, 170.

aunque también un consenso colectivo del descontento frente al avance de las haciendas que afectaban a toda una población, incluido al gobernador quien conocía el malestar de su comunidad.

Continuando con la gráfica 7, 25% de los tráfugas primero sirvieron en el ejército realista, pero, tras caer prisioneros, resultaron enrolados a la insurgencia. Por otro lado, 7.14% de los desertores afirmó que eran voluntarios. Francisco Cornelio era “negro” y natural de Atoyac, actual Guerrero. A diferencia de los indígenas quienes alegaban reclutamiento forzoso, Cornelio dijo sin temor “que él los ha acompañado voluntariamente por saber estas tierras y que lo persuadieron a ello los demás compañeros”.⁶⁶ Sólo 3.57% del alistamiento fue producto de la intimidación como confesó Luciano Pérez: “haber abrazado el partido de la insurrección a fuerza porque lo compelió a ello el cura y sus comisionados”.⁶⁷

Los procesos de infidencia no registraron las fricciones locales como motivo de adhesión porque probablemente podían interpretarse como acciones revolucionarias. Sin embargo, el descontento por la tierra sí fue expresado cuando los indígenas no estaban bajo la lupa realista. Luis Pantaleón Telles, José Cipriano y José Manuel de los Santos, naturales de Cuautla y lanceros durante el sitio, “anhelaban —según el subdelegado de Cuautla— la distribución de las tierras y la ruina de los Europeos de Cuautla”.⁶⁸

La gráfica 8 representa el motivo de aprehensión a partir de 36 datos. El 52.77% desertó, 19.44% resultó capturado tras un enfrentamiento con el ejército realista y el 11.11% huyó del pueblo. El 8.33% fue arrestado mientras recolectaba caña, agua o verdolagas para comer; el 5.55% cuando intentaban transmitir un mensaje, y el 2.78% porque, tras huir, jugaba al-bures. Abandonar Cuautla resultó una proeza dada la vigilancia insurgente porque los cabecillas rebeldes “han entendido [*sic*, por extendido] la voz [entre la población] de que a todo el que se pasa [al campo realista] lo degüellan”.⁶⁹ ¿Por qué estos hombres abandonaron Cuautla? Tres de los jinetes del Apocalipsis responden la pregunta. Empezaré con el hambre.

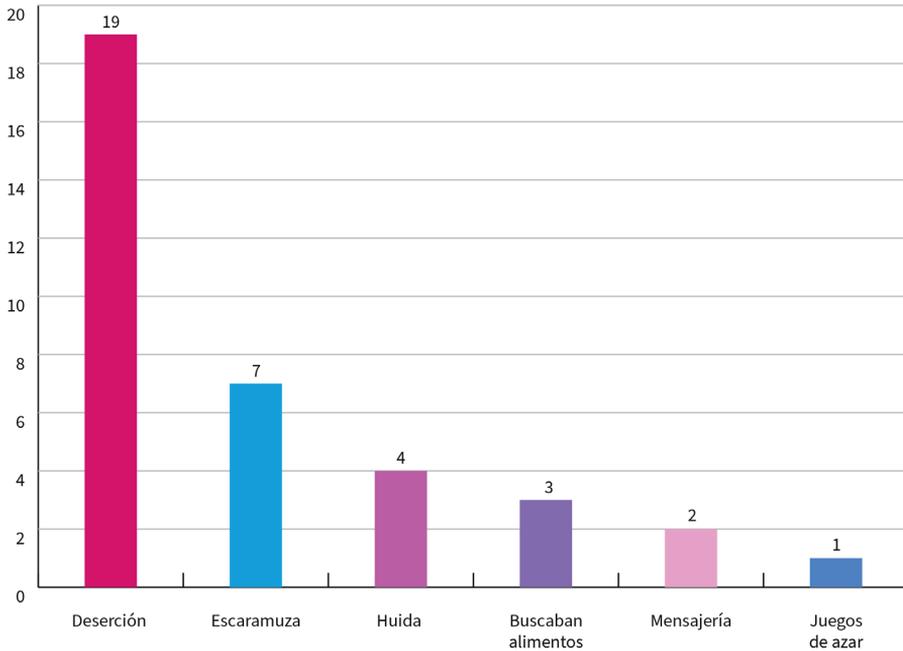
⁶⁶ “Sumaria formada contra el reo Francisco Cornelio por insurgente”, Cuautla, 5 de abril de 1812, AGN, *Infidencias*, vol. 101, exp. 22, s/f.

⁶⁷ “Sumaria formada contra Luciano Pérez, Teniente Coronel de insurgentes, por el delito de insurgencia”, Meca, 11 de mayo de 1812, AGN, *OG*, vol. 15, exp. 3, fs. 43-45.

⁶⁸ “Roque Amado a Velázquez”, Yecapixtla, 3 de agosto de 1812, AGN, *OG*, vol. 934, exp. 4, f. 53.

⁶⁹ “Sumaria contra Nicolás Cole”, Cuautla, 11 de marzo de 1812, AGN, *Infidencias*, vol. 101, exp. 13, s/f.

Gráfica 8
MOTIVO DE APREHENSIÓN



FUENTE: elaboración propia a partir de AGN, *Infidencias*, vol. 101, y OG, vol. 1002.

Al principio del sitio abundaba maíz, carne y frijol, pero para finales de marzo sólo había maíz, aguardiente y pan. La sal y el chile escaseaban. En la segunda quincena de abril el hambre aumentó. Los sitiados comían “tortillas y yerbas”⁷⁰ y ocasionalmente ratas, gatos, sabandijas y hasta los cueros de toro que adornaban las puertas. Algunos más salían del poblado para recolectar verdolagas.⁷¹ En efecto, Mariano Cosme y su esposa huyeron “en atención a que allí estaban pereciendo de hambre”.⁷² Otro hombre, “viendo

⁷⁰ “Sumarias formadas y declaraciones de los prisioneros hechos e individuos pasados al campo de Cuautla”, Cuautla, 1812, AGN, *Infidencias*, vol. 101, exp. 9, fs. 1-4.

⁷¹ “Declaración tomada a Manuel Cortado que salió de Cuautla a presentarse al ejército”, Cuautla, 21 de abril de 1812, AGN, *Infidencias*, vol. 101, exp. 31, s/f., Herrejón, *Morelos. Revelaciones...*, 133 y 137; Carlos Herrejón Peredo, comp., *Morelos. Documentos inéditos de vida revolucionaria* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 1987), 213; Chávez, *El Sitio...*, 185, y Alamán, *Historia...*, t. 2, 519.

⁷² “Declaración tomada al reo Mariano Cosme por indicio de insurgencia”, Cuautla, 6 de abril de 1812, AGN, *Infidencias*, vol. 101, exp. 24, s/f.

las necesidades que padecía, tomó el árbitro de salirse a presentarse como lo verificó dejando en su casa a su mujer e hija”.⁷³ Los testimonios coinciden en: “que sólo están afligidos los vecinos del pueblo y los indios porque ya les falta qué comer”.⁷⁴

Los combatientes indígenas también desertaron porque, como confesó Hermenegildo Antonio, indígena y hondero, “acosado de hambre, y por hallarme inválido emprendió ayer tarde salirse de Cuautla en compañía de otros siete de lanza y honda”.⁷⁵ Como se puede observar en la gráfica 1, esta molestia se reflejó en el alto nivel de desertión indígena (45.71%). Cabe señalar que ningún infidente optó por el indulto ofrecido por el general Calleja el 30 de abril o el 1 de mayo.⁷⁶ Es factible que Morelos no lo diera a conocer porque Luciano Pérez, teniente coronel, afirmó que “no supo del indulto”.⁷⁷

La gráfica 9 muestra que, entre más pasaba el tiempo y escaseaba la comida, lógicamente más insurgentes y cuautlenses abandonaban Cuautla. La sed también hacía estragos. El 5 de marzo los realistas cortaron el suministro del agua. El historiador Barreto afirma que los sitiados bebieron agua con sangre.⁷⁸ Este supuesto es una exageración porque los rebeldes cavaron pozos, aunque el “agua [era] muy mala, sucia y que hacía mucho daño”.⁷⁹ Quienes salían de Cuautla por agua eran emboscados. Por esta razón, “todas las noches abren hoyos los indios para auxiliar la sed”,⁸⁰ hasta que el 3 de abril los insurgentes restablecieron el suministro del vital líquido.

⁷³ “Declaración tomada al reo Vicente Granadino quien salió del pueblo de Cuautla a presentarse a este ejército”, Cuautla, 7 de abril de 1812, AGN, *Infidencias*, vol. 101, exp. 25, s/f.

⁷⁴ “Sumaria formada contra Nazario Cristóbal por el delito de insurgencia”, Cuautla, 25 de marzo de 1812, AGN, *Infidencias*, vol. 101, exp. 18, s/f.

⁷⁵ “Declaración tomada al Reo Hermenegildo Antonio por indicios de insurgente”, Cuautla, 8 de abril de 1812, AGN, *Infidencias*, vol. 101, exp. 27, s/f. Véase también “José Francisco Durán y 7 más dan pormenores de Cuautla”, Cuautla, 18 de abril de 1812, AGN, *Infidencias*, vol. 101, exp. 34, s/f.

⁷⁶ “Número 57. Calleja remite el indulto a los sitiados de Cuautla el 17 de abril”, en *Colección de documentos para la historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821*, comp. de Juan E. Hernández y Dávalos (México: José María Sandoval Impresor, 1877-1882), t. 4, 152, y Alamán, *Historia de México...*, t. 2, 521-522.

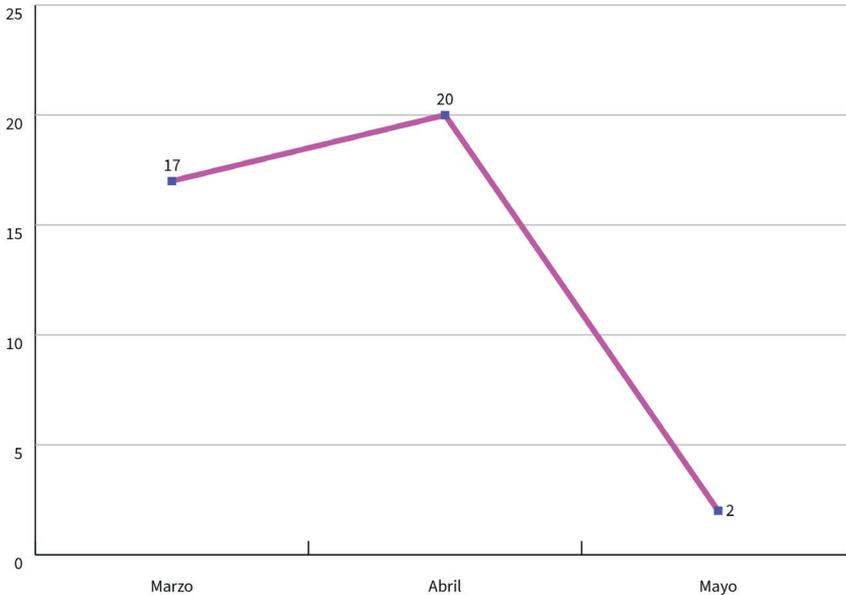
⁷⁷ “Sumaria formada contra Luciano Pérez, Teniente Coronel de insurgentes, por el delito de insurgencia”, Meca, 11 de mayo de 1812, AGN, OG, vol. 15, exp. 3, fs. 43-45.

⁷⁸ Barreto, “Revisando...”, 14.

⁷⁹ “Sumaria contra José Cirilo González”, Cuautla, 25 de marzo de 1812, AGN, *Infidencias*, vol. 101, exp. 11, s/f.

⁸⁰ “Sumaria contra Felipe Villanueva”, Cuautla, 25 de marzo de 1812, AGN, *Infidencias*, vol. 101, exp. 11, s/f.

Gráfica 9
MES DE APREHENSIÓN



FUENTE: elaboración propia a partir de AGN, *Infidencias*, vol. 101, y OG, vol. 1002.

El segundo jinete está representado en la guerra. Bustamante minimizó los efectos del bombardeo en Cuautla.⁸¹ Sin embargo, el testimonio de José Ciriaco Vázquez, escolta de Morelos, refiere que “las bombas y granadas han matado más mujeres y muchachos que hombres [de armas]”.⁸² Lo mismo atestiguó Manuel Cortado en el cementerio donde un infante murió y “otra bomba que cayó en Santo Domingo le quitó a uno el brazo”. El bombardeo afectó más a la población que a los combatientes, afirmó Cortado, quienes: “se esconden todos detrás de las trincheras con orden de no tirar ellos hasta que no estén los del ejército cerca de las trincheras”.⁸³ Un indígena confirmó que tras iniciar el fuego graneado: “cantan inmediatamente el Santo Dios, dicen a continuación desvergüenzas, y ocurren cada uno a sus puestos”.⁸⁴

⁸¹ Bustamante, *Cuadro...*, 51.

⁸² “Sumarias formadas y declaraciones de los prisioneros hechos e individuos pasados al campo de Cuautla”, Cuautla, 17 de abril de 1812, AGN, *Infidencias*, vol. 101, exp. 9, fs. 1-4.

⁸³ “Declaración tomada a Manuel Cortado que salió de Cuautla a presentarse al ejército”, Cuautla, 21 de abril de 1812, AGN, *Infidencias*, vol. 101, exp. 31, s/f.

⁸⁴ “José Francisco Durán y 7 más dan pormenores de Cuautla”, Cuautla, 18 de abril de 1812, AGN, *Infidencias*, vol. 101, exp. 34, s/f.

Para empeorar la situación apareció la peste. El tifo, mejor conocido como las “fiebres misteriosas”, causó estragos porque: “mueren diariamente de veinte a treinta mujeres y muchachos”.⁸⁵ La epidemia impactó mucho a una población desnutrida, débil y expuesta a la mala calidad del agua. El cura Morelos, en su proceso judicial, confesó que perdió 50 hombres por el fuego realista, 147 durante su salida y “ciento cincuenta de la peste”.⁸⁶ Si bien estas cifras parecen poco confiables debido al índice de mortalidad que más adelante presento, sugieren que el tifo, al menos en el imaginario insurgente, arrebató más vidas que la artillería realista. Como sea, el hambre, la peste y el bombardeo abrieron las puertas al tercer jinete: la muerte.

¿El trote de los jinetes impactó en los sitiados? Según Cole:

Que los del pueblo hombres, mujeres y muchachos están sumamente desconsolados y tristes, metidos en sus casas en donde se reúnen a rezar y que al mismo tiempo tiene muchas necesidades porque [¿las autoridades cuautlenses?] prefieren a los del ejército de Morelos, y que no los dejan de ninguna suerte salir.⁸⁷

Cole no manifestó esas necesidades, pero José Antonio García, indigena y hondero, confesó: “que la salida que hizo hoy fue precisamente porque vio los estragos que están causando las bombas y granadas y con ánimo recto de no volverse a unir con Morelos”. García también manifestó que los fuegos de artillería: “han abjurado muchas casas, y que una que cayó en la Iglesia de Santo Domingo mató a ocho personas, que anoche mataron a una mujer y que en la hacienda han muerto algunos”.⁸⁸

La gráfica 1 también muestra que los españoles europeos y la población africana representaron el nivel más bajo de desertión. Los peninsulares, en general, poco militaron en las filas insurgentes y huyeron del teatro de la guerra por temor a las matanzas de 1810 y la hispanofobia de Morelos.⁸⁹ El caso africano requiere un comentario porque el único afrodescendiente

⁸⁵ “Declaración tomada al reo Vicente Granadino quien salió del pueblo de Cuautla a presentarse a este ejército”, Cuautla, 7 de abril de 1812, AGN, *Infidencias*, vol. 101, exp. 25, s/f.

⁸⁶ Herrejón, *Los procesos...*, 409.

⁸⁷ “Sumaria contra Nicolás Cole”, Cuautla, 11 de marzo de 1812, AGN, *Infidencias*, vol. 101, exp. 13, s/f.

⁸⁸ “Causa formada contra los reos Faustino Gutiérrez y José Antonio García, por el delito de insurgencia”, Cuautla, 1812, AGN, *Infidencias*, vol. 101, exp. 17, s/f.

⁸⁹ Santiago, *Guerra...*, 185, y Marco Antonio Landavazo, “Para una historia social de la violencia insurgente. El odio al gachupín”, *Historia Mexicana* 59, núm. 1 (julio-septiembre 2009): 195-225.

procesado no desertó, resultó capturado en batalla. Cole aseguró que, “como tienen medio borrachos a los negros de la costa, brincan y saltan cuando cae bomba y granada y también repican entonces, porque así lo mandó Morelos para darles ánimo”.⁹⁰ Días antes del fin del sitio, otros testimonios afirmaron que “los cabecillas aparentan resolución y atrevimiento, y también los negros de la costa, pero que los más de los restantes insurgentes se hallan ya llenos de cobardía y miedo”.⁹¹

Si bien el alcoholismo de los insurgentes pudiera ser exagerado, Cole confirmó que los cabecillas daban aguardiente a sus tropas para infundirles valor: “Que oyó a Galeana que dijo a los negros de la costa beban muchachos, moriremos alegres, que si dentro de tres a cuatro días no viene el refuerzo que esperamos, nos iremos por el Calvario, y al que le tocó, le tocó”.⁹² Más allá de la dipsomanía de los afrodescendientes, Coatsworth afirma que la solidaridad étnica y cultural mantenía cohesionado a un grupo.⁹³ Esto pudiera explicar el nulo índice de desertión afroamericana.

La osadía de los afrodescendientes llegó a tal punto que el “negro José Carranza salía a insultar a la tropa por el reducto del Calvario”. Calleja, después de tomarlo prisionero, lo mandó “ahorcar sin darle más tiempo que el preciso para disponerse cristianamente”.⁹⁴ La adhesión de los *negros* hacia Morelos se reflejó en la composición de su ejército. Morelos confió en ellos y los dotó del mejor equipo. Los testimonios afirmaron que los costeños utilizaban las armas de fuego —fusil o escopeta—, los *pintos* lanzas y los indígenas hondas y flechas.⁹⁵ Al indígena se le empleó en las armas secundarias porque no poseía experiencia militar y resultaba más propenso a la desertión.

¿Cuál fue el destino de los infidentes? La gráfica 10, elaborada con 23 datos, devela que 65.22% sufrió la pena capital. La mayoría eran puestos en capilla, fusilados y enterrados, salvo un español europeo quien murió

⁹⁰ “Sumaria contra Nicolás Cole”, Cuautla, 11 de marzo de 1812, AGN, *Infidencias*, vol. 101, exp. 13, s/f.

⁹¹ “José Francisco Durán y 7 más dan pormenores de Cuautla”, Cuautla, 18 de abril de 1812, AGN, *Infidencias*, vol. 101, exp. 34, s/f.

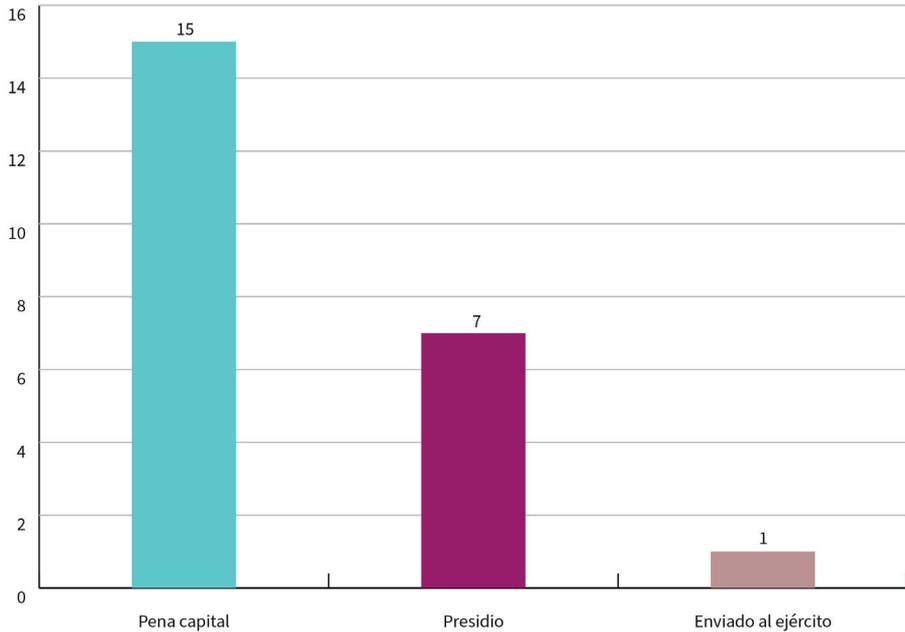
⁹² “Sumaria contra Nicolás Cole”, Cuautla, 11 de marzo de 1812, AGN, *OG*, vol. 101, exp. 13, s/f.

⁹³ Coatsworth, “Patrones...”, 52.

⁹⁴ “J. J. Peláez al Sr. Coronel. D. José María Echegaray”, Hacienda de Casasano, 4 de mayo de 1812, AGN, *OG*, vol. 201, exp. 30, f. 74.

⁹⁵ “Sumaria formada contra el reo Bernabé Tarancón por el delito de infidencia”, Cuautla, 5 de abril de 1812, AGN, *Infidencias*, vol. 101, exp. 26, s/f.

Gráfica 10
CASTIGO DEL INFIDENTE



FUENTE: elaboración propia a partir de AGN, *Infidencias*, vol. 101, y *Operaciones de Guerra*, vol. 1002.

por garrote, y Guillermo Antonio y Juan Andrés quienes: “se condenan a ser pasados por las armas y colgados sus cadáveres en el paraje donde se aprehendieron”.⁹⁶ El 30.43% resultó enviado a presidio (no se especificó cuál) y 4.35% enrolado en el ejército realista.

En resumen, las causas de infidencia revelan que el infidente promedio fue un indígena católico, labrador, analfabeta, de 30 años y casado. Que, pese a su impericia en las armas, las usó y militó en la insurgencia por reclutamiento forzoso, mandato de sus gobernadores y voluntariamente dado el descontento derivado por los conflictos locales. Pero los jinetes del Apocalipsis ocasionaron su continuo abandono de Cuautla. El destino de los infidentes fue, en el mayor de los casos: la muerte. Quienes no desertaron

⁹⁶ “Sumaria contra los reos Guillermo Antonio y Juan Andrés por insurgentes”, Cuautla, 12 de abril de 1812, AGN, *Infidencias*, vol. 101, exp. 28, s/f.

y rompieron el sitio el 2 de mayo vieron el rostro del último de jinete del Apocalipsis, la conquista:

Regado de víctimas por la furiosidad de los Callejas en número poco más que menos de seiscientos a ochocientos cadáveres que indefensos los infelices cargando sus metates los indígenas, y las mujeres sus maletones o envoltorios chiquilhuites con trastos, sin considerar, estos infelices que no les convenía más que huir y no cargar embarazos y esta falta de precaución y conocimiento dio más motivo para que la caballería asesina sin consideración alguna hubiera hecho la mortandad tan espantosa, ¡iniquidad que ni entre los judíos se pudiera ver!⁹⁷

Cuautla después del sitio

La historiografía pierde interés en Cuautla cuando Morelos rompió el cerco. Cabe preguntarse ¿qué retos enfrentó Cuautla tras el asedio? Barreto sostiene que los realistas llevaron a cabo “la más cruda represión contra los pobladores” porque el capitán Ciriaco del Llano incendió la localidad.⁹⁸ Bustamante también pintó los retratos más dantescos de asesinato, profanación y horror.⁹⁹ Ortiz Escamilla, sin embargo, afirma que los realistas alimentaron al hambre, cuidaron al enfermo y enterraron al muerto.¹⁰⁰ Dos días después del asedio, el coronel José María Echegaray ofreció el indulto.¹⁰¹

La documentación sugiere que las autoridades sí destruyeron Cuautla, pero no por represalia. El 8 de mayo el capitán del Llano, por orden de Calleja, escribió al virrey que “distribuyendo a los enfermos a sus respectivos destinos, incendiando y arruinándolo; todo lo que quedaba enteramente concluido”.¹⁰² En junio, Roque Amado subdelegado de Cuautla, se reunió con los hacendados y el prior del convento de Santo Domingo, también cura del lugar, “para tratar de establecer [la] cabecera del partido por

⁹⁷ Montero, *El Sitio...*, 40.

⁹⁸ Barreto, “Revisando...”, 17-18.

⁹⁹ Bustamante, *Cuadro...*, 75-76.

¹⁰⁰ Juan Ortiz Escamilla, *Calleja. Guerra, botín y fortuna* (Xalapa: Universidad Veracruzana; Zamora: El Colegio de Michoacán, 2017), 107.

¹⁰¹ “Don José María de Echegaray y Bocio...”, Cuautla, 4 de mayo de 1812, AGN, OG, vol. 201, exp. 19, f. 42.

¹⁰² “Ciriaco de Llano al Exmo. Sor. Virrey Dn. Francisco Xavier Venegas”, campamento de Sacatepeque, 9 de mayo de 1812, AGN, OG, vol. 290, exp. 29, f. 1.

la demolición del Pueblo [de Cuautla]”.¹⁰³ Una carta escrita por el subdelegado del lugar reseñó la situación de Cuautla tras su demolición:

No omito comunicar a V. E. que el Pueblo de Cuautla aún conserva una fetidez insoportable a pesar de estar las iglesias abiertas, y lo que es más de admirar es que aún esté ardiendo pues se cree sea el maíz y que abajo esté el fuego, esto es a pesar de lo mucho que ha llovido. La peste apenas ha menguado, igualmente en estas villas, y habiendo obtenido notable hedor en esta Parroquia he librado oficio a este Sor. Cura interino, para que [no] dé sepultura eclesiástica en la Iglesia, sino en el camposanto que hay aquí de bastante extensión.¹⁰⁴

Semanas más tarde, el subdelegado continuaba retratando la situación de Cuautla:

Sus calles, centro de casas y Plaza todo es bosque, y todo Milpas del maíz que rodeaba. Son contadas las casas que quedaron casi intactas del fuego pero no de balazos. Las iglesias aunque no tienen mayor cosa de fetor, por estar con las puertas abiertas, se hallan inmundas y hechas *cuasi* unos muladares. No hay un individuo que viva en el Pueblo, a pesar de las diligencias que he practicado, para que vuelvan a él los pocos que han quedado. En el convento de San Diego es imposible el que vivan estos pobres religiosos que han venido porque el claustro alto, prescindiendo de lo sucio que está, así conservan algunas gusaneras, costillares, huesos y calaveras que hieden poco. La media naranja y la sacristía están maltratadas de una bomba y dos granadas. Las campanas tiradas sin lengüetas ni cepo, y no habiendo gente no hay quien haga cosa alguna ni los Religiosos tienen de que subsistir ni pueden vivir solos.¹⁰⁵

Cuautla y anexas enfrentaron problemas demográficos, políticos, espirituales y económicos para su rehabilitación. La primera cuestión resultó la más apremiante. Sus causas fueron la expulsión realista y la epidemia. El 4 de mayo de 1812, el coronel Echegaray publicó un bando comunicando, por orden de Calleja, que los sobrevivientes tenían tres días para abandonar Cuautla.¹⁰⁶ El motivo de la expulsión fue la destrucción del

¹⁰³ “El subdelegado de Cuautla al Exmo. Sor. Dn. Francisco Venegas”, Yecapixtla, 9 de junio de 1812, AGN, OG, vol. 352, exp. 31, f. 287.

¹⁰⁴ “Roque Amado al Exmo. Sor. Virrey Govor. y Capn. Gral. de esta N. E.”, Yecapixtla, 13 de julio de 1812, AGN, OG, vol. 717, exp. 84, f. 212.

¹⁰⁵ “Roque Amado al Sor. Corregidor Intendente de la Provincia de México”, Yecapixtla, 28 de julio de 1812, AGN, OG, vol. 717, exp. 98, fs. 248-249.

¹⁰⁶ “Don José María de Echegaray y Bocio...”, Cuautla, 4 de mayo de 1812, AGN, OG, vol. 201, exp. 19, f. 43.

poblado. Es factible que las autoridades ordenaran su demolición, a diferencia de Zitácuaro, porque resultaba inhabitable, expelía un hedor insoportable y proliferaba la muerte como a continuación expongo.

El 3 de mayo el coronel Echegaray encontró un “número crecido de enfermos” en los conventos de San Diego, Santo Domingo y en diversas casas. Escaseaba el agua, los alimentos y el personal para cuidar a los infectados.¹⁰⁷ Entre el 2 y el 7 de mayo, 575 personas fallecieron a raíz de la epidemia y 191 enfermos fueron enviados a las haciendas para su recuperación.¹⁰⁸ Bustamante minimizó la crisis sanitaria cuando señaló 300 pacientes en el convento de San Diego.¹⁰⁹ El 8 de mayo Echegaray desmintió estos números:

De entre las ruinas salía un fetor insufrible proveniente de los cadáveres de hombres y bestias mezclados unos con otros, de la inmundicia y basura que observaba en todas partes: los ayes y clamores de los que andaban por las calles solicitando extenuados y reducidos al último extremo de la miseria exigían la compasión de todos: en los conventos de Santo Domingo y San Diego estaban ocupadas sus habitaciones con enfermos sin distinción de sexo ni edad, las Sacristías, las iglesias y aun las torres. Se encontraron en el primero 223 y en el segundo 362 ¡Que tristeza infundía encontrar entre ellos cadáveres de dos o tres días, otros de menos tiempo y los que acababan de fallecer, mirar a otros agonizar, oír los lamentos y quejidos de los que agobiados de las enfermedades sólo esperaban hallar consuelo en la misma muerte!¹¹⁰

Los prisioneros indígenas enterraron los cadáveres que no paraban de aparecer. En julio el subdelegado insistía en los estragos de la epidemia: “Aún dura la peste y es lo peor que aquí se carece de cirujano, botica y eclesiásticos que es lo que todos claman”.¹¹¹ La situación de Cuautla era desoladora porque, después de la demolición:

Nadie quiere vivir en el pueblo de Cuautla aun ofertándoles los solares desiertos pero no es de extrañar tanto por lo espantoso que está como porque permanece

¹⁰⁷ “José María Echegaray al Sr. Comte. Gral. del Exto”, Cuautla, 3 de mayo de 1812, AGN, OG, vol. 201, exp. 10, fs. 16-17.

¹⁰⁸ “José María Echegaray al Sr. Mariscal de Campo D. Felix María Calleja, Comandante general del Ejército del Centro”, Cuautla, 8 de mayo de 1812, AGN, OG, vol. 201, exp. 53, f. 150.

¹⁰⁹ Bustamante, *Cuadro...*, 67.

¹¹⁰ “José María Echegaray al Sr. Mariscal de Campo D. Felix María Calleja, Comandante general del Ejército del Centro”, Cuautla, 8 de mayo de 1812, AGN, OG, vol. 201, exp. 53, f. 147.

¹¹¹ “Roque Amado al Sor. Corregidor Intendente de México”, Yecapixtla, 22 de julio de 1812 AGN, OG, vol. 352, exp. 31, f. 284.

un fetor insoportable. El tenientazgo del pueblo de Cuautla estará mucho tiempo inhabitable por residir allí algunas partidas [insurgentes].¹¹²

El 28 de julio el subdelegado publicó un bando invitando a la población a retornar. El subdelegado denostaba a Morelos y sus huestes quienes, según él, trajeron la peste, el hambre, profanaron templos, violaron doncellas, sacrificaron niños y sembraron la tierra con cadáveres. Finalmente, exhortaba a “vosotros infelices indios, seducidos, buscadme, y os señalaré sitios en el mismo pueblo, en que podáis redificar buenas chozas, que es cuanto os puedo por ahora decir, en obsequio de vuestra comodidad y en fuerza de mis deberes”.¹¹³ Si bien algunos habitantes regresaron a los alrededores de Cuautla, éstos temían “que vuelvan los bandidos y esta es la causa de que muchos aún están remontados [sic]”.¹¹⁴

¿Por qué los cuautlenses huyeron hacia los montes y quiénes eran los supuestos bandidos? Ducey alude que ante la incertidumbre, revuelta o represión realista, el monte ofrecía protección, un lugar para tejer vínculos comunitarios y tomar decisiones.¹¹⁵ Los cuautlenses, quienes en un principio apoyaron directa e indirectamente al cura Morelos, ahora temían la insurgencia porque había provocado el advenimiento de los cuatro jinetes del Apocalipsis. El subdelegado comunicó al virrey que:

Me aseguran los indios y aun muchos de razón, que las gentes no bajan a sus casas, temerosos de que esta división [realista] se retire, y así no quieren quedar expuestos a que los bandidos los sorprendan, y los lleven forzados, es mucho lo que temen, a los que antes amaban tanto. En Cuautla no hay quien viva, pues habiéndome valido del arbitrio de darles solar en que vivan, por si esto les servía de estímulo para que se fueran avecindando algunos indios por principio, nada he logrado, pues lo rechazan alegando que es imposible vivir allí, y que aquello apesta mucho, como que en efecto es así, y que mejor vivirán en otra parte. En las haciendas están igualmente temerosos, así algunos que van ocurriendo, y están empezando a trabajar en ellas.¹¹⁶

¹¹² “Roque Amado al Sor. Corregidor Intendente de México”, Yecapixtla, 22 de julio de 1812, AGN, OG, vol. 352, exp. 31, f. 284.

¹¹³ “Exhortación del subdelegado de Cuautla a los pueblos de su partido”, Cuautla, 28 de julio de 1812, AGN, OG, vol. 717, exp. 110, sin número de fojas.

¹¹⁴ “Roque Amado al Sor. Corregidor Intendente de México”, Yecapixtla, 22 de julio de 1812, AGN, OG, vol. 352, exp. 31, f. 284.

¹¹⁵ Ducey, *Una nación...*, 74-75.

¹¹⁶ “Roque Amado al Exmo. Sor. Virrey Govr. y Capn. Gral. de esta N. E.”, Yecapixtla, 22 de julio de 1812, AGN, OG, vol. 717, exp. 94, fs. 236-237.

Llama la atención la promesa de tierras que el subdelegado de Cuautla hizo a los indígenas. Conociendo el descontento agrario, el subdelegado ofreció solares para atraer a los campesinos molestos con el expansionismo de las haciendas, pero sin éxito; Cuautla resultaba inhabitable. Por otro lado, los rumores sobre los pobladores de la cañada, entre Cuautla y Cuernavaca, y su simpatía hacia la insurgencia, ocasionaron incertidumbre entre los cuautlenses.¹¹⁷

El problema del despoblamiento persistía en noviembre ya que Antonio de Elías Sáenz, comandante militar de Texcoco, invitó a los antiguos habitantes, con ayuda de algunos eclesiásticos, a regresar a sus hogares. Los pobladores ofrecieron “vivir en lo sucesivo quieta y pacíficamente” e incluso informar sobre la situación militar de Cuautla.¹¹⁸ Sin embargo, la crisis demográfica continuó. Sánchez Santiró estima que hacia finales del siglo XVIII había 59825 habitantes.¹¹⁹ En 1826 fray Manuel Zavalza y Valencia, cura párroco de Cuautla, señaló que algunos cuautlenses habían retornado para trabajar en las haciendas, pero que otros murieron sin confesión en las barrancas cercanas.¹²⁰ Parece ser que la población no se recuperó por las epidemias que azotaron al país como las del cólera de 1833 y 1853. Según Von Mentz, en 1873 Cuautla sólo poseía 4 000 almas.¹²¹ Si atendemos estas cifras, el sitio representó junto a otros factores, el descenso de 93.31% de la población cuautlense.

Desde la perspectiva política, el subdelegado de Cuautla removió a los gobernadores que el cura Morelos había designado. Estos nuevos funcionarios:

Repugnaban [a] todos por temor de los insurgentes, pero luego que recibían los Bastones ellos mismos como cosas de relámpago, despojaban a los alcaldes de las varas, diciendo algunos sin poder contenerse; ya no más pícaros y ponían otros nuevos a su satisfacción echándoles todos [...], y a los pueblos sus exhortaciones. Ellos no dejan de estar desengañados, pues se les oye decir en los corrillos a todos en su idioma, que los Gachupines no son tan malos, que peor estarían sin ellos.

¹¹⁷ “Roque Amado al Exmo. Sor. Virrey Govon y Capn. Gral. de esta N. E.”, Yecapixtla, 8 de agosto de 1812, AGN, OG, vol. 717, exp. 128, f. 310.

¹¹⁸ “Antonio de Elías Saénz al Exmo. Sor Virrey Dn. Francisco Xavier Venegas”, Texcoco, 21 de noviembre de 1812, AGN, OG, vol. 821, exp. 4, f. 8.

¹¹⁹ Sánchez Santiró, *Azúcar...*, 101.

¹²⁰ Edmundo O’Gorman, “El Sitio de Cuautla”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, núm. 3 (julio-septiembre 1938): 449-455.

¹²¹ Von Mentz, *Pueblos...*, 122.

Otros dicen que el Padre [Morelos] es [un] judío que los engañó, que lo malo sería si vuelve.¹²²

La “lealtad vertical” entre gobernadores y pueblos de indios se había fracturado tras el sitio y la huida de Morelos invirtió los papeles ideológicos. La hispanofobia disminuyó mientras la figura del cura Morelos decayó porque los jinetes del Apocalipsis causaron estragos en una población creciente, pujante e interconectada con los mercados regionales. Morelos era tildado ahora de “judío”, uno de los insultos más despectivos en la Nueva España porque deslegitimaba, ofendía y retrataba a una persona como un mal cristiano y hasta como un ente diabólico,¹²³ en contraposición a los primeros días del dominio insurgente cuando Morelos era un “oráculo bajado del Cielo para su felicidad”.

Otro problema fue el espiritual. La parroquia “después de cerrada ha sido saqueada” y, ante la falta de nosocomios, “las dos iglesias son hospitales [de] apestados”.¹²⁴ La situación se agravó pues los curas huyeron junto a Morelos, aunque algunos resultaron aprehendidos. Ante la falta de ministros de lo sagrado, el 11 de junio de 1812 el virrey Venegas comunicó al M. R. P. prior del convento de Santo Domingo sobre:

La falta que hay de sacerdotes en el partido de Cuautla Amilpas de cuyas resultas están careciendo los vecinos de aquellos pueblos y haciendas, así del Santo Sacrificio de la Misa, como la administración de los Sacramentos en medio de la epidemia que padecen; y a fin de proveerlos de Ministros caritativos, de probada conducta y adhesión a la justa causa, espero del acreditado celo y patriotismo de V. R. que con la brevedad posible haga trasladar a aquel rumbo competente número de Religiosos que reúnan dichas calidades [¿cualidades?] y merezcan su confianza.¹²⁵

¹²² “Roque Amado al Sor. Corregidor Intendente de la Provincia de México”, Yecapixtla, 28 de julio de 1812, AGN, OG, vol. 717, exp. 98, f. 250.

¹²³ Eliud Santiago Aparicio, “Conflicto socioeconómico, judeofobia, antiprottestantismo y violencia contra extranjeros en México, 1821-1839” (tesis de doctorado, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2021), 60.

¹²⁴ “José María Echeagaray al general Calleja”, sin lugar, 1812, AGN, OG, vol. 201, exp. 10, fs. 18-19. Bustamante responsabiliza a la tropa realista de la profanación sin demostrarlo con documentación, pero Alamán comprobó, a partir de registros inéditos, que los realistas sí fueron los saqueadores. Bustamante, *Cuadro...*, 76, y Alamán, *Historia...*, t. 2, 526.

¹²⁵ “Venegas al Señor Intendente Corregidor de esta capital”, México, 11 de junio de 1812, AGN, OG, vol. 352, exp. 31, fs. 281-282.

Finalmente, Cuautla sufrió estragos económicos porque las haciendas adyacentes estaban en pésimo estado. El subdelegado comunicó al virrey que a la del Hospital “sólo le han quedado las paredes” mientras que las de Guadalupe, Mapastlán y Tenextepango permanecían abandonadas. Tanto indígenas como hacendados, sembraban poco por temor a una nueva expedición insurgente. Por ello esperaban que el ejército realista les diera garantías para preservar su patrimonio.¹²⁶ Sin embargo, Sánchez Santiró demuestra que en 1828 las haciendas de Cuernavaca-Cuautla se habían recuperado.¹²⁷ Si bien concentrar a la principal fuerza de Morelos en Cuautla hizo germinar una epidemia y devastó la demografía en 1812, protegió la estructura agrícola de la región. A mediano plazo, los empresarios azucareros se beneficiaron del sitio de Cuautla porque conservaron casi intacta su infraestructura económica.

Consideraciones finales

La batalla por Cuautla representa un complejo crisol de “lealtades verticales”. El porqué los trabajadores de las haciendas se unieron a la contrarrevolución mientras los pueblos de indios se aliaron con Morelos en un principio se debe a que los primeros, como afirma Coatsworth, establecieron una relación clientelar que menguaba las fricciones entre ambas partes.¹²⁸ Los pueblos de indios, por el contrario, sufrieron la expansión de las haciendas y, por consiguiente, la pérdida de tierras, agua y bosques.

La llegada de Morelos pudo ser concebida como un cambio positivo para los campesinos. Sin embargo, como señala Van Young, la insurgencia fue un movimiento campesino sin demandas agrarias.¹²⁹ Además, debe considerarse el carácter centralizado y jerárquico que Morelos estableció en las zonas bajo su control, socavando las demandas sociales y priorizando los esfuerzos para la guerra. En efecto, el Sitio de Cuautla se convirtió en una lucha por la sobrevivencia frente a los cuatro jinetes del Apocalipsis

¹²⁶ “Roque Amado al Exmo. Sor. Virrey Gobernador y Capn. Gral. de esta N. E.”, Yecapixtla, 2 de agosto de 1812, AGN, OG, vol. 717, exp. 103, f. 258.

¹²⁷ Ernest Sánchez Santiró, “Producción y mercados de la agroindustria azucarera del distrito de Cuernavaca, en la primera mitad del siglo XIX”, *Historia Mexicana* 53, núm. 3 (enero-marzo 2004): 612.

¹²⁸ Coatsworth, “Patrones...”, 52.

¹²⁹ Van Young, “Hacia la insurrección...”, 169.

que cabalgaron sobre sus campos, la cual le dio a Morelos el mote de genio militar a cambio de la desolación del poblado.

FUENTES CONSULTADAS

Fuentes de archivo

Archivo General de la Nación (AGN), Ciudad de México, México.

Indiferente Virreinal (IV)

Infidencia

Operaciones de Guerra (OG)

Referencias

Alamán, Lucas. *Historia de México: desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, t. 2. México: Imprenta de J. M. Lara, 1850.

Barreto Zamudio, Carlos. “Revisando el Sitio de Cuautla de 1812: perspectiva de la insurgencia regional”. En *De los Sentimientos de la Nación al Plan de Ayala*. Coordinación de Sergio D. Lara, vol. 1, 9-22. Cuernavaca: Fondo Editorial del Estado de Morelos, 2018.

Brading, David A. *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.

Bulnes, Francisco. *La guerra de Independencia. Hidalgo-Iturbide*. México: Editora Nacional, 1965.

Bustamante, Carlos María de. *Cuadro histórico de la revolución mexicana comenzada el 15 de septiembre de 1810 por el ciudadano Miguel Hidalgo y Costilla, cura del pueblo de Dolores, en el obispado de Michoacán*, t. 2. México: Imprenta de J. Mariano Lara, 1844.

Castillo, Andrés del. “Acapulco, presidio de infidentes, 1810-1821”. En *La independencia en el sur de México*. Coordinación de Ana Carolina Ibarra, 153-192. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

Chávez Orozco, Luis. *El Sitio de Cuautla*. México: Libros de México, 1976.

Coatsworth, John H. “Patrones de rebelión rural en América Latina. México en una perspectiva comparada”. En Katz, *Revuelta, rebelión y revolución...*, 27-64.

- Crespo, Horacio, dir. *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del sur*, t. 5, *De la crisis del orden colonial al liberalismo, 1760-1860*. Cuernavaca: Congreso del Estado de Morelos, LI Legislatura, 2011.
- Ducey, Michael T. *Una nación de pueblos. Revueltas y rebeliones en la Huasteca mexicana, 1750-1850*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2015.
- Ferrari, Marcela. "Prosopografía e historia política. Algunas aproximaciones". *Antítesis* 3, núm. 5 (enero-junio 2010): 529-550.
- Guardino, Peter. *Peasants, Politics, and the Formation of Mexico's National State. Guerrero 1800-1857*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- Guardino, Peter. *El tiempo de la libertad. La cultura política popular en Oaxaca, 1750-1850*. Oaxaca: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/H. Congreso del Estado de Oaxaca; México: Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa; Zamora: El Colegio de Michoacán; San Luis Potosí: El Colegio de San Luis Potosí, 2009.
- Hamnett, Brian R. *Raíces de la insurgencia en México. Historia regional, 1750-1824*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Hernández y Dávalos, Juan E., comp. *Colección de documentos para la historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821*, t. 4. México: José María Sandoval Impresor, 1877-1882.
- Herrejón Peredo, Carlos, comp. *Morelos. Antología documental*. México: Secretaría de Educación Pública, 1985.
- Herrejón Peredo, Carlos, comp. *Morelos. Documentos inéditos de vida revolucionaria*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1987.
- Herrejón Peredo, Carlos. *Morelos. Revelaciones y enigmas*. México: El Colegio de Michoacán/Debate, 2019.
- Herrejón Peredo, Carlos, comp. *Los procesos de Morelos*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1985.
- Kalyvas, Stathis. *La lógica de la violencia en la guerra civil*. Madrid: Akal, 2010.
- Katz, Friedrich, comp. *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*. México: Era, 2012.
- Katz, Friedrich. "Las rebeliones rurales en el México precortesiano y colonial". En Katz, *Revolución, rebelión y revolución...*, 65-93.
- Landavazo, Marco Antonio. "Para una historia social de la violencia insurgente: el odio al gachupín". *Historia Mexicana* 59, núm. 1 (julio-septiembre 2009): 195-225.
- Lemoine, Ernesto, comp. *Morelos. Su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

- Mentz, Brígida von. “Bases sociales de la insurgencia en las regiones mineras y azucareras del sur de la capital novohispana (1810-1812)”. *Desacatos*, núm. 34 (septiembre-diciembre 2010): 27-60.
- Mentz, Brígida von. “La insurrección llega a los valles de Cuernavaca, 1810-1812”. En Crespo, *Historia de Morelos...*, 167-198.
- Mentz, Brígida von. *Pueblos de indios, mulatos y mestizos 1770-1870. Los campesinos y las transformaciones protoindustriales en el poniente de Morelos*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1988.
- Montero, Felipe Benicio. *El Sitio de Cuautla. 72 días de lucha. Antecedentes y acciones posteriores* México: H. Cámara de Diputados/Miguel Ángel Porrúa; Cuautla: Ayuntamiento de la Ciudad de Cuautla, 2012.
- O’Gorman, Edmundo. “El Sitio de Cuautla”. *Boletín del Archivo General de la Nación*, núm. 3 (julio-septiembre 1938): 449-455.
- Ortiz Escamilla, Juan. *Calleja. Guerra, botín y fortuna*. Xalapa: Universidad Veracruzana; Zamora, El Colegio de Michoacán, 2017.
- Ortiz Escamilla, Juan. *Guerra y gobierno. Los pueblos y la independencia de México, 1808-1825*. México: El Colegio de México/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2014.
- Reynoso, Jaime Irving. “El Sitio de Cuautla de 1812. Los relatos, la épica nacionalista y la historiografía contemporánea”. En Crespo, *Historia de Morelos...*, 199-230.
- Sánchez Santiró, Ernest. *Azúcar y poder. Estructura socioeconómica de las alcaldías mayores de Cuernavaca y Cuautla de Amilpas, 1730-1821*. Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estado de Morelos/Praxis, 2001.
- Sánchez Santiró, Ernest. “Producción y mercados de la agroindustria azucarera del distrito de Cuernavaca, en la primera mitad del siglo XIX”. *Historia Mexicana* 53, núm. 3 (enero-marzo 2004): 605-646.
- Santiago Aparicio, Eliud. “Conflicto socioeconómico, judeofobia, antiprotestantismo y violencia contra extranjeros en México, 1821-1839”. Tesis de doctorado. Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 2021.
- Santiago Aparicio, Eliud. *Guerra, violencia y vida cotidiana. Los sectores populares y las campañas militares de Miguel Hidalgo e Ignacio Allende en el Bajío (1810-1811)*. León: Forum Cultural Guanajuato/Museo de Arte e Historia de Guanajuato, 2022.
- Taylor, William B. *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Tutino, John. “Cambio social agrario y rebelión campesina en el México decimonónico: el caso de Chalco”. En Katz, *Revolución, rebelión y revolución...*, 94-134.
- Tutino, John. *De la insurrección a la revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria, 1750-1940*. México: Era, 1990.

- Tutino, John. "Soberanía quebrada, insurgencias populares y la independencia de México. La guerra de independencias, 1808-1821". *Historia Mexicana* 59, núm. 1 (233) (julio-septiembre 2009): 11-75.
- Young, Eric van. "Hacia la insurrección. Orígenes agrarios de la rebelión de Hidalgo en la región de Guadalajara". En Katz, *Revuelta, rebelión y revolución...*, 164-186.
- Young, Eric van. *La otra rebelión. La lucha por la Independencia de México, 1810-1821*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Zamacois, Niceto de. *Historia de Méjico desde sus tiempos más remotos hasta nuestros días escrita en vista de todo lo que de irrecusable han dado a luz los más caracterizados historiadores y en virtud de documentos auténticos, no publicados todavía, tomados del Archivo Nacional de Méjico, de las bibliotecas públicas y de los preciosos manuscritos que hasta hace poco existían en las de los conventos de aquel país*, t. 8. Barcelona/México: J. F. Parres y compañía, 1888.

SOBRE EL AUTOR

Eliud Santiago Aparicio es posdoctorante en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vález Pliego de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Es autor de *Conflicto socioeconómico, judeofobia, anti-protestantismo y violencia contra extranjeros en México (1821-1839)* (México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2024); *Guerrilla, violencia y xenofobia en la guerra entre México y Estados Unidos (1846-1848)* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa/Ediciones del Lirio, 2023), y *Guerra, violencia y vida cotidiana. Los sectores populares y las campañas militares de Miguel Hidalgo e Ignacio Allende en el Bajío (1810-1811)* (León: Forum Cultural Guanajuato, 2022).

Una clerecía “numerosa e indisciplinada” Utopía y realidad de la reforma al clero secular del arzobispado de México, 1764-1810*

A “Large and Undisciplined” Clergy *Utopia and Reality of Reform to the Secular Clergy in the Archbishopric of Mexico, 1764-1810*

Luis Fernando VIVERO DOMÍNGUEZ

<https://orcid.org/0000-0001-5845-7415>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Posgrado en Historia

viveroacademia@gmail.com

Resumen

En este artículo se exploran los alcances de la reforma al estado eclesiástico en el arzobispado de México durante los años 1764-1810 en dos cuestiones particulares que aspiraba revertir: el excesivo número de sacerdotes y la indisciplinación del clero. Durante el siglo XVIII, diversas autoridades regias y eclesiásticas pretendieron solucionar estos problemas arcaicos porque consideraban que afectaban el progreso económico de los reinos y la labor espiritual de la Iglesia. Para su estudio, se someten a análisis las diferentes críticas al clero secular en la época borbónica, los mecanismos implementados por el arzobispado de México para su resolución y las tendencias de ordenación sacerdotal del clero diocesano, con el fin de contrastar el ideal y las posibilidades reales de aplicación de esta reforma en la diócesis americana más importante de finales de la época colonial.

Palabras clave: capellanías, disciplina eclesiástica, orden sacerdotal, vocación, lenguas indígenas.

Abstract

This paper analyzes the reform of the secular clergy in the archbishopric of Mexico between 1764 and 1810 in two major regards: the excessive number of priests and their indiscipline. During the eighteenth century various royal and ecclesiastical authorities tried to solve these long-standing problems because, in their view, these issues affected Spanish economic progress and the spiritual work of the Church. This article studies the different criticisms of the secular clergy in the Bourbon era, the strategies of the archbishopric to solve these problems, and the trends in priestly ordination of the diocesan clergy. The purpose is to contrast the objectives and practicality of this reform in the most important American diocese at the end of the colonial era.

Keywords: chaplaincies, ecclesiastical discipline, priestly order, vocation, indigenous languages.

* El presente texto es derivado de mi tesis de maestría donde analicé la evolución y las tendencias ocupacionales del clero secular del arzobispado de México durante la segunda mitad del siglo XVIII.

Recepción: 18 de febrero de 2023 | Aceptación: 7 de junio de 2023



© 2024 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

*La búsqueda de la reforma al estado eclesiástico:
de Trento al régimen Borbón*

En el marco del reformismo borbón se llevó a cabo en Nueva España una serie de proyectos de reforma a la Iglesia durante la segunda mitad del siglo XVIII, compatibles con la política regalista seguida en aquella centuria en las diócesis de la metrópoli.¹ A juicio de Madrid, varias prácticas que fueron toleradas por la institución eclesiástica durante largo tiempo afectaban de forma negativa el progreso económico de los reinos españoles.² Una de las políticas pretendía reformar al clero, pues según los obispos de la época, los sacerdotes debían transmitir buenas costumbres, pero estaban mayormente sumergidos en una conducta relajada.³

Esta reforma al estado eclesiástico de los Borbones no era novedosa. Desde la época medieval, por ejemplo, los reinos ibéricos buscaron reformar de cuando en cuando al clero secular, al regular o a las monjas.⁴ Pero fue al menos tras el Concilio de Trento (1545-1563) cuando la Iglesia sentó las bases de un proyecto de confesionalización⁵ que demandaba atender las deficiencias de la disciplina clerical.

¹ Sobre la política eclesiástica regalista aplicada al clero peninsular, véase Maximiliano Barrio Gozalo, “El clero bajo sospecha a principios del siglo XVIII. El informe de Macanaz y la respuesta de los obispos”, *Investigaciones Históricas. Época Moderna y Contemporánea*, núm. 22 (2002): 47-62, y Maximiliano Barrio Gozalo, *El clero en la España moderna* (Córdoba: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010), 47-55.

² Clara García Ayluardo, “Re-formar la Iglesia novohispana”, en *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, coord. de Clara García Ayluardo (México: Centro de Investigación y Docencia Económicas/Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, 2010): edición en EPUB, 160-208.

³ Teresa Yolanda Maya Sotomayor, “Reconstruir la Iglesia. El modelo eclesial del episcopado novohispano, 1765-1808” (tesis de doctorado, El Colegio de México, 1997), 159.

⁴ Elena Catalán Martínez, “De curas, frailes y monjas. Disciplina y regulación del comportamiento del clero en el obispado de Calahorra”, *Hispania Sacra*, núm. 1 (julio-diciembre 2013): 233-234, <https://dx.doi.org/10.3989/hs.2013.021>.

⁵ Andrea Arcuri, “Confesionalización y disciplinamiento social. Dos paradigmas para la Historia Moderna”, *Hispania Sacra*, núm. 143 (julio-diciembre 2019): 113-129. Según esta autora, la confesionalización fue un proceso realizado en Europa (siglos XVI al XVIII) donde se estructuraron las diferentes confesiones de la era moderna, incluida la católica. Varios elementos configuraron la sistematización de las doctrinas, entre ellos la disciplina eclesiástica; en el caso del catolicismo, el Concilio de Trento instrumentó diversos mecanismos para lograrla como las visitas pastorales, la uniformización de los libros parroquiales o la elaboración de catecismos (por mencionar unos ejemplos), con miras a alcanzar, a la postre, una disciplina social.

Antes de Trento, la formación del clero no fue un asunto de preocupación seria para los obispos; el aprendizaje de los clérigos era sobre todo práctico y no académico.⁶ Sin embargo, el concilio dedicó suma atención a reivindicar la figura del sacerdote y encomendó a los prelados vigilar la idoneidad de los futuros clérigos como requisito para ordenarlos.⁷ En Nueva España, el Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585 estableció las bases de la ordenación sacerdotal en el arzobispado de México durante todo el periodo colonial, incidiendo en aquel entonces en el incremento de sacerdotes para fortalecer la Iglesia episcopal a finales del siglo xvi.⁸

Sin embargo, algunos testimonios del último cuarto del siglo xvii denotan que, en las diócesis novohispanas, la cifra de clérigos incrementó, convirtiéndose en un foco de atención para distintas autoridades coloniales. Sobre este tenor, en 1673, el marqués de Mancera, virrey de Nueva España, comunicó a su sucesor en sus instrucciones lo siguiente:

El gobierno económico de los eclesiásticos seculares ha dado mucho siempre en qué entender a los señores virreyes por su crecido número, por sus procedimientos y por la demasía de indulgencia de algunos prelados. Lo primero no es difícil de reconocerse contándose en el obispado de la Puebla de los Ángeles dos mil sacerdotes, y en el arzobispado de México otros tantos, cantidad que respectivamente excede a la corta vecindad de habitantes españoles, contra lo dispuesto por [los] sagrados concilios y leyes imperiales y reales.⁹

De opinión semejante fue el arzobispo- virrey de Nueva España, Juan de Ortega Montañés, quien en 1697 informó a su sucesor que los prelados solían ser benignos al conferir órdenes, lo cual incrementaba el número de clérigos y denostaba la investidura sacerdotal, pues no faltaban individuos que para ordenarse a título de capellanía mentían sobre las propiedades

⁶ Josef Lenzenweger, Peter Stockmeier, Karl Amon y Rudolf Zinnhobler, *Historia de la Iglesia católica* (Barcelona: Herder, 1989), 383-384.

⁷ *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala* (Barcelona: Imprenta de Don Ramón Martín Indar, 1847), 243-273.

⁸ Rodolfo Aguirre Salvador, “Formación y ordenación de clérigos ante la normativa conciliar. El caso del arzobispado de México, 1712-1748”, en *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, coord. de María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (México: Universidad Nacional Autónoma de México/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005), 339-343.

⁹ *Instrucciones que los virreyes de Nueva España dejaron a sus sucesores, añádense algunas que los mismos trajeron de la Corte y otros documentos semejantes a las instrucciones* (México: Imprenta de Ignacio Escalante, 1873), 133.

donde fincaban el capital de la fundación, o que sin menoscabo alguno solicitaban dispensas ante la Santa Sede para eliminar cualquier impedimento para su futura ordenación.¹⁰

Los mitrados también se sumaron a esta crítica, aunque no se adjudicaban formalmente la responsabilidad del problema. En el temprano siglo XVIII, el arzobispo José Lanciego (1712-1728) se afligía ante Felipe V de la “considerable multitud” de clérigos y de su falta de vocación en el ministerio.¹¹ Más adelante, uno de sus sucesores, Manuel Rubio y Salinas (1748-1765), en un informe al rey fechado en 1764, habló también de un crecido número de eclesiásticos que “apenas se ordenan y obtienen licencias de predicar y confesar, se ejercitan en estos dos ministerios sin adquirir otro mérito ni proseguir el estudio, contentos con las utilidades de su patrimonio”.¹²

Las opiniones en Nueva España antes descritas produjeron eco en Madrid en el contexto de la crisis por la guerra de Sucesión (1700-1713). La nueva dinastía Borbón, con Felipe V al frente, vio en Roma y en la Iglesia peninsular un riesgo para el buen gobierno del reino debido al apoyo brindado por la Santa Sede y el clero de Cataluña, Valencia y Aragón hacia el candidato contrincante al trono, Carlos de Habsburgo.¹³ En adelante, y a través de la pluma de los ministros de la Corte, se fue configurando una narrativa política en contra de la clerecía metropolitana, acusándola de ser numerosa y relajada; crítica también aplicable al clero americano.

Melchor de Macanaz (1713-1715) consideró que la abundancia de eclesiásticos era un problema de interés temporal para Madrid, pues los clérigos defraudaban al fisco porque solían participar en actividades contrarias a su estado, y cometían todo género de delitos al carecer de una congrua.¹⁴ José del Campillo (1743) pensó que el mayor de los *males* americanos era el

¹⁰ Juan de Ortega Montañés, *Instrucción reservada al conde de Moctezuma* (México: Jus, 1965), 87-88.

¹¹ Aguirre Salvador, “Formación y ordenación...”, 345.

¹² “Febrero de 1764. Informe reservado de la clerecía del arzobispado de México, por Manuel José Rubio y Salinas”, Archivo General de Indias (en adelante, AGI), Sevilla, España, *México* 2547. Agradezco al doctor Rodolfo Aguirre por compartirme esta fuente.

¹³ Rodolfo Aguirre Salvador, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749* (México: Universidad Nacional Autónoma de México/Bonilla Artigas Editores, 2012), 248.

¹⁴ Melchor de Macanaz, *Pedimento del fiscal general don Melchor de Macanaz sobre abusos de la Dataría, provisión de beneficios, pensiones, coadjutorías, dispensas matrimoniales, espolios y vacantes, sobre el Nuncio, derechos de los tribunales eclesiásticos, juicios posesorios y otros asuntos gravísimos* (Madrid: Imprenta Nacional, 1841), 40-43.

exceso de clérigos; si bien creía que a nadie se le debía negar el acceso al estado eclesiástico, veía conveniente que los preladados cuidaran que la verdadera vocación fuera uno de los motivos para otorgar las órdenes.¹⁵ Al mediar el siglo XVIII, Pedro Rodríguez de Campomanes (1765-1775) recuperó las críticas de Macanaz y Campillo y acusó a la parentela de los ordenandos de promover el aumento de aspirantes al sacerdocio sin vocación:

El clero secular padece, por su crecido número, igual vilipendio y perjudica notablemente al Estado. Un labrador rico que tiene un hijo procura por todos los medios ordenarlo y en ordenándolo [*sic*] pone en su cabeza toda la hacienda, y con perjuicio del Real Erario la libra de contribuciones; pero lo peor en este caso es que ni el padre ni el hijo quieren que sea durable aquel estado, antes [bien], desde que se ordena de prima, le tienen apalabrada novia.¹⁶

Mientras que los ministros de la Corte mostraron mayor severidad en sus acusaciones al clero, e instaron a los obispos a ser más rigurosos al momento de ordenar nuevos clérigos, en un tono más moderado, pero no menos crítico, el rey Carlos III admitía en 1787 el estado de relajación de la clerecía americana, así como la común “mediocridad en doctrina y costumbres [de los sacerdotes]”, y conminaba a los obispos a restablecer “la disciplina con la voz, el trabajo y el ejemplo”.¹⁷

Diferentes percepciones sobre el estado del clero

El número de clérigos del arzobispado de México en la segunda mitad del siglo XVIII era incierto; si acaso existían estimaciones que aún hoy son tema de discusión.¹⁸ Sin desestimar las cifras, conviene reflexionar sobre las

¹⁵ José del Campillo y Cosío, *Nuevo sistema de gobierno económico para la América* (Madrid: Imprenta de Benito Cano, 1789), 46.

¹⁶ José L. Cossío, *Campomanes y el clero* (México: Tipografía Económica, 1907), 31. Cossío le atribuye a Campomanes la autoría de ese texto.

¹⁷ Biblioteca Nacional de España, “Instrucción reservada que la Junta [de Estado] crea formalmente por mi Decreto de este día [8 de julio de 1787] deberá observar en todos los puntos y ramos encargados a su conocimiento y dictamen”, Biblioteca Digital Hispánica, acceso el 6 de febrero de 2023, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000071049&page=1>.

¹⁸ Las estimaciones son confusas porque unas refieren el número de clérigos y otras el de curas. Luisa Zahino comparte algunos ejemplos: según Luis Sierra, en 1786 había en la diócesis 1000 presbíteros, aunque no indicó el número de seculares; en 1793, el virrey segundo conde de Revillagigedo ponderaba en 1300 el número de clérigos para la intendencia

distintas lecturas que se le daban a los considerados males del clero que, como vimos, tenían un notable cariz político. Hipólito Villarroel (1785-1786), por ejemplo, juzgó que el crecido número de eclesiásticos residentes en la ciudad de México era porque éstos no querían ejercer en curatos foráneos.¹⁹ En cambio, Alexander von Humboldt, en 1803, calificaba al clero de la capital de la Nueva España como “sumamente numeroso”, pero menos cuantioso que el de Madrid; además, pensaba que en Europa ignoraban y exageraban las cifras de clérigos en América.²⁰

En efecto, el número de eclesiásticos era insuficiente para administrar a los fieles del arzobispado, pero excesivo para la cifra de curatos disponibles. También, la población clerical resultaba abundante en función de las rentas eclesiásticas para su manutención o del capital que —según los ministros— dejaba de invertirse para el progreso económico del reino. No obstante, mientras que en la península ibérica habría alrededor de 70 000 eclesiásticos seculares a finales del siglo XVIII,²¹ para el arzobispado de México se han estimado cerca de mil clérigos diocesanos en 1777.²²

El asunto de la indisciplina eclesiástica también tuvo nuevas dimensiones durante el periodo borbónico, empero, la crítica a este problema se debe tomar con cautela. Taylor tiene razón al afirmar que existe evidencia considerable sobre la conducta de los curas del arzobispado, la cual dejó mucho que desear a finales del periodo colonial pero, como señala este autor, esos testimonios pueden distorsionar la imagen de la clerecía,²³ pues las fuentes no permiten determinar si los sacerdotes del siglo XVIII eran

de México, sin señalar cuántos eran diocesanos ni cuál su orden sacra correspondiente; véase Luisa Zahino Peñafort, *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996), 45-46.

¹⁹ Hipólito Villarroel, *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España en casi todos los cuerpos de que se compone y remedios que se le deben aplicar para su curación si se requiere que sea útil al rey y al público* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994), 55.

²⁰ Alexander von Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España* (México: Porrúa, 1991), 85 y 129.

²¹ Arturo Morgado García, *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen* (Cádiz: Universidad de Cádiz, 2000), 18.

²² Ernest Sánchez Santiró, *Padrón del Arzobispado de México 1777* (México: Secretaría de Gobernación, 2003), 49.

²³ William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII* (Zamora: El Colegio de Michoacán; México: El Colegio de México/Secretaría de Gobernación, 1999), vol. 1, 269-278.

más o menos disciplinados comparándolos con los de otra época.²⁴ En todo caso, si se asume que el clero incrementó sus cifras en la era borbónica, sin duda la cuestión de su disciplina fue sometida con más vehemencia al escrutinio público.

Los arzobispos de México de la segunda mitad del siglo XVIII, a diferencia de los ministros españoles, se enfocaron mayormente en atender los problemas de indisciplina clerical y no el excesivo número de clérigos. En ciertos momentos, inclusive, pareció que se justificaba la alta cifra de eclesiásticos; Antonio de Lorenzana (1767-1772), por ejemplo, opinó que su clero era insuficiente para los propósitos de la Iglesia: “en todos [los] siglos se ha dicho que el mundo está perdido, mas la relajación de él ha sido mayor en unos tiempos que en otros. En el de nuestros días hay más frecuencia de sacramentos, más religiones fundadas, más número de sacerdotes y ministros, una copia de confesores [...]. Con todo esto no se ve más adelantada la reforma de costumbres”.²⁵

Su sucesor, Alonso Núñez de Haro (1772-1800), aunque advertía en una carta pastoral de 1776 que los obispos pecaban al otorgar órdenes sagradas por consigna o error, no se atribuyó responsabilidades, pero aceptó que los prelados no estaban exentos de coadyuvar en el problema y “obra[ba]n visiblemente contra Jesucristo [...] cuando ordena[ban] a un sujeto indigno ya sea por puro favor, ya sea por descuido, u omisión en haber examinado bien su ciencia, sus costumbres y demás cualidades”.²⁶ Finalmente, el arzobispo Francisco Xavier de Lizana y Beaumont (1803-1811) adjudicó a los propios aspirantes a órdenes y a sus parentelas el origen de su disciplina relajada, eximiéndose a sí mismo de cualquier responsabilidad:

Pero si no tenían estas cualidades [los clérigos] ¿por qué entraron al sacerdocio y se tomaron en la santa Iglesia un lugar de[1] que no eran dignos ni capaces? Si así

²⁴ En la primera mitad del siglo XVI, la opinión de los primeros prelados y de la Corona sobre el clero secular era similar a la de las autoridades borbónicas. Aunque en el siglo XVI la crítica se centraba en que eran sujetos sin vocación, y no en que fuera un clero numeroso; véase Rodolfo Aguirre Salvador, *Un camino difícil. La instauración del régimen parroquial en el arzobispado de México, 1523-1630* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2022), 84.

²⁵ *Cartas pastorales y edictos del Ilustrísimo Señor Don Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, arzobispo de México* (México: Imprenta del Superior Gobierno del Bachiller Don Joseph Antonio de Hogal, 1770), 20.

²⁶ *Nos el Doctor Don Alonso Núñez de Haro y Peralta, por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, Arzobispo de México del Consejo de Su Majestad, etcétera, al rector, vice-rector, catedráticos y directores del Real Colegio Seminario de Tepotzotlán, y a todos los sacerdotes y demás clérigos que aspiran al estado sacerdotal en nuestro arzobispado* (México: s. e., 1776), 19-20.

lo creen ya tienen una prueba de su atrevimiento y mala disposición con que entraron a la dignidad; pero si son capaces de desempeñar este divino oficio y lo omiten por flojedad, amor a la comodidad o por haber asegurado ya una buena renta u otros motivos ¿no les podremos decir como el profeta que son como aquellos perros mudos que no saben ladrar ni guardar la casa?²⁷

Aunque a través de los ministros de la Corte se priorizó el problema del exceso de clérigos, la Corona no intervino más en ese aspecto porque carecía de facultades en materia de disciplina eclesiástica. Madrid se limitó a justificar sus críticas con base en los perjuicios al reino y cuestionó a la Iglesia su falta de compromiso con los concilios. Por su parte, los arzobispos de México de la segunda mitad del siglo XVIII procuraron atender la conducta eclesiástica, considerando, además, que al fomentar la verdadera vocación sacerdotal se podría frenar el incremento de la población clerical y mejorar su comportamiento.

Las vocaciones: el “talón de Aquiles” del clero secular

Reconocer en los candidatos a órdenes una vocación fue una tarea difícil para los prelados. Por lo general, era la trayectoria del futuro clérigo relatada en sus cartas de méritos —integrada en los expedientes de solicitud de órdenes— la que ofrecía elementos sobre la conducta del individuo; junto con los testimonios de terceros (incluido el del cura de su parroquia de origen), se podía inferir si el ordenando era o no un aspirante idóneo al sacerdocio. Para la época que nos atañe, el término *vocación* tenía al menos dos connotaciones importantes. La primera se refiere a la “inspiración con que Dios llama a algún estado de perfección, especialmente al de [la] religión”.²⁸

Para reiterar que su deseo de obtener una orden sacra no sólo era alimentado por carencias materiales, los aspirantes solían manifestar motivos espirituales, como sucedió con Agustín Mateos de Villanueva, cuando en 1772 pretendía el subdiaconado, según sus palabras, “para cumplir

²⁷ Carta pastoral que el Ilustrísimo Señor Doctor Don Francisco Xavier de Lizana y Beaumont, por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica Arzobispo de México, del Consejo de Su Majestad, etcétera, dirige a su clero sobre la santidad del estado sacerdotal y obligaciones inseparables de él (México: Oficina de la Calle de Santo Domingo, 1807), 15.

²⁸ Real Academia Española, “Vocación”, *Diccionario de autoridades*, acceso el 6 de febrero de 2023, <https://apps2.rae.es/DA.html>.

mi vocación que tanto deseo, como para ayudar en el ministerio a mi hermano en cuanto pueda en este curato de Zumpango”.²⁹

Una segunda acepción se refiere al “oficio o carrera que se elige para pasar la vida”. Es decir, haber errado de vocación se atribuía “al que, descurriendo de lo que le toca por su ocupación o estado se introduce a ejecutar con gusto y facilidad lo que pertenece o es propio de la ocupación o estado de los otros”.³⁰ Como acontecía en siglos anteriores,³¹ algunos ordenandos justificaban su interés en el sacerdocio por tener carencias económicas, como Enrique Medrano, originario de Guadalajara, quien acudió a ordenarse a México, según sus palabras, “por tener una familia atendida sólo a mi abrigo”.³²

Los arzobispos ordenaban clérigos porque la pretensión de órdenes para escapar de la pobreza no condicionaba la vocación del individuo. Con justa razón, sin embargo, los preladados se quejaban de una falta de vocaciones en su clerecía, no tanto por falta de méritos del clero, sino debido al posterior desempeño poco ortodoxo de algunos eclesiásticos en el ejercicio de su ministerio. La fundación del Real Colegio Seminario para Instrucción, Retiro Voluntario y Corrección de Clérigos Seculares, de Tepotzotlán, en 1776, aspiraba a contribuir a que los aspirantes al sacerdocio pretendieran las órdenes por vocación.

Según las constituciones del colegio, éste buscaba que los candidatos a una orden sacra residieran en su seminario durante seis meses para ser instruidos en los ritos y ceremonias propias de su ministerio, y adaptarse a la forma de vida que la investidura les exigía para que en virtud de ello, por intermediación del rector, se informara al arzobispo quiénes eran idóneos para recibir la ordenación; pero el ingreso al seminario de Tepotzotlán no era obligatorio y sólo se concretaba su admisión por autorización del prelado, el provisor o vicarios generales.³³

No obstante, el seminario tampoco podía evitar la formación de clérigos sin vocación, pues algunos candidatos a órdenes ingresaban a él bajo

²⁹ Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), Ciudad de México, México, *Bienes Nacionales*, vol. 88, exp. 15, f. 85.

³⁰ Real Academia Española, “Vocación”, *Diccionario de autoridades*, acceso el 6 de febrero de 2023, <https://apps2.rae.es/DA.html>.

³¹ Véase Aguirre, *Un clero en transición...*, 86-91.

³² AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 315, exp. 7, s/f.

³³ Mónica Hidalgo Pego, “El Colegio de Tepotzotlán y la disciplina del clero secular en el arzobispado de México, 1771-1821”, *Hispania Sacra*, núm. 66 (julio-diciembre 2014): 601-619.

coacción.³⁴ En 1810, por ejemplo, el rector de Tepetzotlán informó a la mitra que uno de los jóvenes que realizaba ejercicios espirituales allí, comunicó su deseo de no querer ordenarse porque su padre lo obligaba con violencia a continuar su carrera eclesiástica:

[...] concluidos los ejercicios de ordenandos se me presentó don Julián Valera (quien viene puesto en la lista para tonsura y menores, y en las publicatas también para subdiácono), y me dijo que con dictamen de su confesor había determinado no ordenarse por parecerle que no era para el estado eclesiástico, pero si se lo decía a su padre era este capaz de perderlo. Que para no ordenarse y librarse [de] que su padre lo maltratara le diría que yo le había dicho que tenía impedimento que le habían puesto, a lo que no accedí por ser mentira.³⁵

Al margen de los alcances del colegio de Tepetzotlán para procurar la ordenación de ministros probos y con vocación, el Concilio Provincial Mexicano de 1771 ya había planteado otras acciones para resolver las problemáticas atribuidas a los clérigos. Aunque el sínodo nunca fue aprobado, en sus decretos se avizora la directriz seguida por el arzobispado para atender la reforma del clero secular. Por ello, conviene revisar los decretos sobre esta materia.

El IV Concilio Provincial Mexicano frente a la reforma del clero secular

En el *Tomo Regio*, nombre con el que se conoce a la cédula del 21 de agosto de 1769, que ordenó la celebración del sínodo provincial realizado en la ciudad de México en 1771, el rey Carlos III no pidió a los prelados limitar la ordenación de clérigos, pero sí les encomendó en los puntos IX, X y XI del documento que instaran a su clero (por medio de cartas pastorales) a cuidar su investidura, a poner orden en la fundación de capellanías y que “se recomiende y establezca todo lo conveniente para la conducta del clero, y apartándole de comercios y granjerías, y torpes lucros, debiendo su

³⁴ Un trabajo que ilustra la coacción de la parentela hacia los individuos para ingresar al clero es el de Bernard Lavallé sobre los novicios peruanos en la segunda mitad del siglo XVII; véase Bernard Lavallé, “Miedo reverencial versus justo miedo. Presiones familiares y vocación religiosa en Lima (1650-1700)”, en *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*, coord. de Claudia Rosas Lauro (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005), 83-102.

³⁵ AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 1263, exp. 6, fs. 3-3v.

conservación ser espiritual y encaminada a conducir a los fieles en el camino de la virtud, renovando las penas canónicas contra los infractores”.³⁶

En los siguientes incisos la cédula recomendó la fundación de seminarios para procurar la disciplina del clero,³⁷ como se hizo en Tepotzotlán. El hecho de que el *Tomo Regio* no aludiera a la contención en el número de clérigos explica, en parte, por qué el nuevo concilio no abordó el tema y por qué no figuró como una política arzobispal. En torno a la ordenación, el sínodo no hizo cambios sustanciales con respecto al anterior,³⁸ aunque sí profundizó en las actividades propias de cada orden sacra que debían cubrir sus aspirantes, sin dejar de ser imprecisas. Entre las novedades, se instruyó que los futuros clérigos asistieran a las conferencias morales si residían en la ciudad de México, o en los curatos que las realizaran, y presentaran certificación jurada de su asistencia; también se requería que los aspirantes se ejercitaran en las órdenes sacras recibidas e incluyeran en su solicitud de ordenación el aval del párroco de la iglesia donde las hubieran practicado.³⁹

Mientras que el concilio de 1585 permitió que el conocimiento de alguna lengua india por parte de los candidatos se constituyera como una vía para ser ordenados,⁴⁰ el de 1771 instó a los prelados a considerar también “las costumbres, suficiencia y literatura” de los aspirantes “por cuanto son muchos los clérigos ordenados a solo título de idioma que se ven mendigar”.⁴¹ Asimismo, el sínodo suprimió el decreto que prohibía la entrada de los indios y los mestizos al sacerdocio, aunque en la realidad estos sectores ya accedían al clero secular con más constancia desde finales del siglo xvii.⁴²

El concilio de 1771 eliminó una cláusula presente en el de 1585 que permitía jurar a los padres o tutores de los aspirantes a primera tonsura, a

³⁶ Yale University, “Tomo Regio para el Concilio Provincial, 1769-1788”, Yale University Library, acceso el 6 de febrero de 2023, <https://collections.library.yale.edu/catalog/10061303>.

³⁷ Hidalgo Pego, “El Colegio de Tepotzotlán...”, 602.

³⁸ Sobre los requisitos para ingresar al clero según el concilio de 1585, véase Aguirre Salvador, “Formación y ordenación...”, 346-351.

³⁹ “Concilio Provincial Mexicano IV celebrado en la ciudad de México el año de 1771”, en *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, coord. de María del Pilar Martínez López-Cano (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004), libro 1, título iv, § 11. Todas las citas subsiguientes del cuarto concilio mexicano corresponden a esta edición.

⁴⁰ Aguirre Salvador, “Formación y ordenación...”, 343.

⁴¹ “Concilio Provincial Mexicano IV...”, libro 1, título iv, § 8.

⁴² Rodolfo Aguirre Salvador, “El ingreso de los indios al clero secular del arzobispado de México, 1691-1822”, *Takwá*, núm. 9 (primavera 2006): 80-84.

nombre del ordenando, que era propósito de su hijo permanecer en el estado eclesiástico. Aunque eso no impedía que más tarde los futuros clérigos fueran obligados por su parentela a tomar las órdenes. En cuanto al escrutinio que debía seguirse con el perfil de los aspirantes, el cuarto concilio mexicano fue más enfático al mandar que los ordenandos estuviesen instruidos en los misterios de la fe y la doctrina cristiana, saber latín, y todo lo referente a las órdenes pretendidas; otra novedad es que seis meses antes de su ordenación los sujetos debían realizar ejercicios espirituales en algún seminario y mejorar su instrucción en materias propias de su estado.⁴³

Otro de los decretos estipulaba que los obispos mandaran a los ordenandos a título de capellanía a servir en los curatos donde resultaran más útiles, y así —señalaba el concilio— “se conseguirá el que no haya clérigos ociosos, se multiplique la gente, pero también se magnifique la alegría por el beneficio espiritual”.⁴⁴ Desde el sínodo de 1771 se advierte que un clérigo *útil* era el que, sin importar la vía de ordenación, prestaba sus servicios en los curatos. Sin embargo, en el siglo XVIII, un sector de los eclesiásticos no elegía la línea parroquial como modelo de carrera eclesiástica o bien, la combinaba con otras actividades distintas a la cura de almas como abogados, capellanes, catedráticos, confesores, o buscando ascender al alto clero de la diócesis.⁴⁵ Esto también resulta lógico porque en la centuria borbónica, a pesar de la creación de nuevos curatos, su número siempre fue insuficiente para dotar de beneficios al clero del arzobispado, por lo que los eclesiásticos debían considerar otras opciones para emplearse.⁴⁶

Un último aspecto destacable del concilio de 1771 es la insistencia en el cuidado de la imagen pública del clérigo. Si bien en el sínodo de 1585 se instaba a los preladados a vigilar que los aspirantes a órdenes fueran de buenas costumbres, cumplieran con los sacramentos y no fueran jugadores o

⁴³ “Concilio Provincial Mexicano IV...”, libro 1, título IV, § 3.

⁴⁴ “Concilio Provincial Mexicano IV...”, libro 1, título IV, § 13.

⁴⁵ Véase al respecto, Rodolfo Aguirre Salvador, “El clero secular del arzobispado de México. Oficios y ocupaciones en la primera mitad del siglo XVIII”, *Letras Históricas*, núm. 1 (2009): 67-93.

⁴⁶ Al mediar el siglo XVIII había cerca de 93 parroquias seculares en el arzobispado de México y para 1773 el número ascendió a 212 derivado, sobre todo, de la transferencia de doctrinas de indios al clero diocesano. Véanse Aguirre Salvador, *Un clero en transición...*, 154; y Berenise Bravo Rubio y Marco Antonio Pérez Iturbe, “El tejido eclesiástico. Parroquias y curas del arzobispado de México en 1773”, en *Voces de la clerecía novohispana. Documentos históricos y reflexiones sobre el México colonial*, coord. de Leticia Pérez Puente y Rodolfo Aguirre Salvador (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015), 173. Véanse también las notas 18 y 22 de este artículo.

reos, en el siglo XVIII se priorizó el cuidado del perfil público de los nuevos sacerdotes. Veamos:

Que [el aspirante a órdenes] no es, ni en mucho tiempo antes, jugador, jurador, pendenciero, ni amancebado; que no ha sido fraile profeso, ni dado palabra de casamiento a mujer alguna. Que no es casado, ni lo ha sido dos veces o con viuda. Que no es cojo, manco, lisiado, ni impedido de sus miembros, y que en ellos no padece defecto, ni deformidad alguna por donde no pueda celebrar misa sin escándalo. Que no tiene enfermedad incurable o contagiosa, mal caduco, gota coral o de corazón, que le prive de sentido. Si ha estado loco, o con lúcidos intervalos o frenesí, energúmeno o endemoniado. Que no es tratante, ni contratante, ni tiene obligación a que no haya dado satisfacción. Y que no está excomulgado, entredicho, ni irregular, ni tiene otro alguno impedimento por el cual no pueda ser admitido al orden que pretendiere.⁴⁷

Esta normativa conciliar no sólo pretendía mejorar la conducta de los presbíteros, sino también la de los eclesiásticos, quienes ostentaban alguna de las demás órdenes sagradas (tonsurados, clérigos de órdenes menores, subdiáconos y diáconos). En mi opinión, este universo más amplio de ministros que comúnmente es ignorado en la historiografía también brindó elementos a Madrid para construir la narrativa sobre una clerecía abultada e indisciplinada. En 1786, por ejemplo, el diácono Rafael González se denunció a sí mismo ante la Inquisición por celebrar misa sin ser presbítero:

[...] en 6 de abril del mismo año fue a Iztapalapa a ruegos de aquel cura a predicar y examinar en doctrina cristiana [a] aquellos feligreses que predicó muchas veces (y para lo que resulta tenía licencias) con sobrepelliz y bonete con cuyo motivo le tenían por sacerdote. Y así, un vecino de aquel pueblo, llamado Cedillo, le instaba a que dijese misa, y porque le daba vergüenza decir que no lo era se disculpaba con los achaques de estómago; pero habiéndose venido a México el cura, viéndose solo, advirtió a las cocineras del cura, a la mujer del citado Cedillo y su hija que al día siguiente decía misa. Y con efecto, habiendo tocado los sacristanes y asistido las citadas personas, la dijo.⁴⁸

En otro caso, pero ahora de 1802, el bachiller José Secundino Gavatica, clérigo de órdenes menores, fue denunciado por Juan Ignacio Castillo pues “en el billar del coliseo le ganó la cantidad de doscientos pesos, y a más de esto se le ha acusado por varios sujetos de la extraviada vida que mantiene,

⁴⁷ “Concilio Provincial Mexicano IV...”, libro 1, título IV, § 7.

⁴⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 1208, exp. 10, f. 83.

ejercitándose diariamente en jugar, y [por]que no usa el traje propio de eclesiástico”.⁴⁹ Luego de su aprehensión, Gavatica aceptó que frecuentaba los juegos, aunque apostaba sólo lo permitido, y afirmó que utilizaba la vestimenta propia de su estado.⁵⁰ El auto señalaba que:

La concurrencia de un pretendiente de órdenes a casas públicas de juego y presentarse (por más que lo niegue el de esta causa) sin el traje propio de su estado son defectos muy reparables, pues si en alguna vez se juega el carteo de naipes en términos decentes para la honesta recreación y permitida por ley, hay mucho peligro en que los concurrentes a tales casas se deslicen. Después de todo, procediendo correccionalmente, habida consideración a el arresto que ha sufrido este reo, Vuestra Señoría (teniéndolo a bien) se servirá mandar pase por quince días al correccional de Tepotzotlán en donde haga unos ejercicios que acreditará [...] y notificándole que no será promovido a las demás órdenes si no acredita haber mejorado su conducta, aplicándose al estudio, frecuentando los sacramentos y habiéndolo contar con los documentos necesarios.⁵¹

Castañeda documentó varios ejemplos de seminaristas novohispanos que continuamente recibían reprimendas de los obispos por gustar de las fiestas taurinas, porque adquirían libros prohibidos o porque mantenían comunicación estrecha con mujeres seglares.⁵² Una revisión superficial de los expedientes del fondo *Inquisición* del Archivo General de la Nación de México (AGN) apunta a la existencia de varios procesos contra eclesiásticos indisciplinados, lo cual sugiere, en efecto, la preocupación de la Iglesia por revisar la conducta clerical. Sería conveniente que futuros trabajos estudien el carácter cuantitativo y cualitativo de una miscelánea de casos de este tipo para el arzobispado de México.⁵³ Si la mitra pretendió, con dificultad y resultados inciertos, fomentar la vocación entre aquellos que buscaban su ingreso al estado eclesiástico ¿qué sucedió con las ordenaciones sacerdotales en la segunda mitad del siglo XVIII?

⁴⁹ AGN, *Criminal*, vol. 678, exp. 21, f. 441.

⁵⁰ AGN, *Criminal*, vol. 678, exp. 21, f. 450v

⁵¹ AGN, *Criminal*, vol. 678, exp. 21, fs. 452-452v.

⁵² Rafael Castañeda García, “Unos jóvenes tan dedicados al galanteo, que viven más entre el sexo blando, que en las aulas’. La relajación de las costumbres en los seminarios conciliares de la Nueva España”, *Blog Los Reinos de las Indias, Sección Mundus Alter*, acceso el 11 de enero de 2021, <https://losreinosdelasindias.hypotheses.org/2017/>.

⁵³ Sólo conozco un estudio sobre clérigos amancebados en el obispado de Michoacán, véase Adriana Lucero Raya Guillén, “Las amistades ilícitas. Los clérigos amancebados en el obispado de Michoacán (1700-1815)” (tesis de doctorado, El Colegio de Michoacán, 2011).

Las tendencias de ordenación sacerdotal en el arzobispado de México, 1764-1810

Para los ministros de la Corte española, el otorgamiento de órdenes sagradas fue un asunto relevante porque si se realizaba con poco cuidado, solía aumentar en exceso la población de eclesiásticos y había riesgo de que incrementara el número de clérigos sin vocación.⁵⁴ En registros sumarios anuales conocidos como *matrículas de órdenes*, la mitra asentó por escrito los nombres de quienes recibían órdenes sagradas, la orden conferida, el título de ordenación, así como la procedencia del ordenando. Para el arzobispado de México existen matrículas desde 1575, con largos y constantes periodos sin registro,⁵⁵ siendo las del siglo XVIII las más completas,

⁵⁴ La evolución de la población clerical en las diócesis novohispanas ha sido poco estudiada debido a la ausencia o dispersión de los registros de otorgamiento de órdenes sagradas en los archivos diocesanos. Sobre Nueva España hay pocos trabajos de esta naturaleza, salvo el realizado por Aguirre, *Un clero en transición...*, 103-112. En su estudio sobre la diócesis de Yucatán, Medina Suárez presentó unos gráficos sobre las órdenes sacras conferidas en aquel obispado, organizados por prelaturas, a través de la información publicada por el obispo Crescencio Carrillo y Ancona a finales del siglo XIX; pero no se indican los títulos de ordenación ni si se trataron de órdenes menores o mayores; véase Víctor Hugo Medina Suárez, *La consolidación del clero secular en el obispado de Yucatán, siglo XVIII* (México: Universidad Nacional Autónoma de México; Xalapa: Universidad Anáhuac Veracruz, 2022), 164-170. Sobre el arzobispado de México, existe un estudio sobre esta materia durante el periodo insurgente, véase Luis Fernando Vivero Domínguez, “Las ordenaciones sacerdotales en el arzobispado de México en tiempos de la insurgencia, 1810-1821”, *Korpus* 21, núm. 3 (septiembre-diciembre 2021): 419-438. Sobre otras diócesis, sólo contamos con cifras globales o inferencias de un incremento del clero a partir del aumento de las parroquias o del número de curas; véanse sobre los obispos de Guadalajara y Michoacán, respectivamente: Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, vol. 1, 113-115; David A. Brading, *Una Iglesia asediada. El obispado de Michoacán, 1749-1810* (México: Fondo de Cultura Económica, 1994), 124-126. En la historiografía española, la historia de la Iglesia tomó especial auge en las últimas décadas del siglo XX y la primera del siguiente; para ello consúltase: Maximiliano Barrio Gozalo, “El clero en la España del siglo XVIII. Balance historiográfico y perspectivas”, *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII*, núm. 27 (2017): 51-79. En los estudios españoles, el análisis de la población clerical ha sido profuso desde hace ya varios años; algunos autores referentes en estos temas son Maximiliano Barrio Gozalo, Arturo Morgado García y Carlos Vizuete Mendoza, cuyos trabajos se pueden consultar en la bibliografía final de este artículo. Véase José Carlos Vizuete Mendoza, “La Iglesia en la Edad Moderna. Sobre el número y condición de los eclesiásticos”, en *Iglesia y religiosidad en España. Historia y Archivos. Actas de las V Jornadas de Castilla-La Mancha sobre Investigación en Archivos* (Guadalajara: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha/Confederación de Asociaciones de Archiveros, Bibliotecarios, Museólogos y Documentalistas, 2001), 41-69.

⁵⁵ Los libros de matrículas que parten del siglo XVI pueden consultarse en: Family Search, “Órdenes religiosos 1575-1635, 1700-1706, 1710- 1722, 1732-1744, 1836-1861”, Documentos eclesiásticos, 1527-1957, acceso el 6 de febrero de 2023, <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:3Q9M-CSDX-2SWD-P?mode=g&cat=373739>.

resguardadas en el Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante, AHAM).⁵⁶ Aguirre ha estudiado las tendencias de ordenación sacerdotal de los años 1682 a 1744.⁵⁷ Para la segunda mitad del siglo XVIII, las matrículas parten desde 1764 hasta 1823.

Trento definió en siete el número de órdenes, divididas en menores y mayores; al primer rubro correspondían las de acólito, exorcista, lector y ostiario o portero; mientras que las mayores eran las de subdiácono, diácono y presbítero. Todas ellas estaban precedidas por la primera tonsura, que marcaba el ingreso al estado eclesiástico y que, según Pedro Murillo Velarde, también constituía una orden.⁵⁸ El conjunto de órdenes se identifica como “órdenes sacras” o sagradas, pero sólo el presbiterado como “orden sacerdotal”. Dicho esto, el número de órdenes sacras conferidas no equivalía a la cifra de sujetos ordenados; asimismo, la cantidad de presbíteros registrados en las matrículas no constituía el total de eclesiásticos residentes en una diócesis sino los nuevos clérigos.

La mitra buscó que todos los clérigos alcanzaran el presbiterado; sin embargo, algunos no lo lograban por desidia, porque quizás deseaban vivir al amparo de sus privilegios o por no cubrir los requisitos necesarios. En 1787, a Miguel de Rivera, clérigo de órdenes menores, lo acusaban de permanecer 20 años sin ascender a las órdenes mayores porque deseaba gozar el fuero para así tener más libertad de entregarse a sus vicios, cometer escándalos y atropellar a los seculares”.⁵⁹

Entre 1764-1810 se otorgaron 12 017 órdenes sacras en el arzobispado de México a aproximadamente 4 649 individuos; de éstos, sólo 2 268 sujetos (es decir, 48.7%) obtuvieron el presbiterado. Si bien algunos clérigos concluían su proceso de ordenación en diferentes obispados, casi la mitad de los registrados en las matrículas no se convirtieron en presbíteros o lo hicieron en otra diócesis. En el cuadro 1 se observan las cantidades totales anuales de órdenes sacras concedidas durante 46 años, sin tener cifras para 1801 y 1802. Se aprecia, asimismo, que 20.9% de estas órdenes se confirieron con dimisoria.⁶⁰

⁵⁶ Los registros se encuentran en: AHAM, *Episcopal*, sección: Secretaría Arzobispal, serie: Libros de Matrículas de Órdenes, estantería: libros 2 y 10.

⁵⁷ Aguirre Salvador, *Un clero en transición...*, 103-112.

⁵⁸ Pedro Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano* (Zamora: El Colegio de Michoacán; México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004), vol. 1, 327.

⁵⁹ AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 203, fs. 1-1v.

⁶⁰ Documento certificado por el cabildo sede vacante o el obispo que permitía a un aspirante a órdenes recibir dichas órdenes en una diócesis diferente a la de origen.

Cuadro 1
ÍNDICE DE ÓRDENES SACRAS CONFERIDAS AL CLERO SECULAR
EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO, 1764-1810

<i>Año</i>	<i>Primera tonsura</i>	<i>Órdenes menores</i>	<i>Subdiácono</i>	<i>Díacono</i>	<i>Presbítero</i>	<i>Total</i>	<i>Órdenes con dimisoria</i>
1764	27	34	-	-	-	61	3
1765	24	18	40	56	47	185	14
1766	28	19	12	22	17	98	9
1767	52	50	19	33	29	183	10
1768	17	14	16	33	29	109	4
1769	40	38	33	34	41	186	12
1770	47	44	56	58	52	257	70
1771	49	50	39	45	55	238	77
1772	52	46	34	39	22	193	11
1773	113	123	125	126	117	604	204
1774	40	43	35	40	45	203	7
1775	51	45	39	37	40	212	13
1776	60	68	78	58	66	330	149
1777	46	48	46	56	47	243	43
1778	18	19	37	35	39	148	12
1779	33	49	39	34	46	201	4
1780	39	36	40	33	36	184	31
1781	68	64	53	58	55	298	19
1782	75	72	78	63	48	336	44
1783	112	127	88	101	113	541	307
1784	67	66	61	54	36	284	34
1785	80	70	59	59	57	325	34
1786	64	70	68	60	47	309	33
1787	77	75	58	52	60	322	3
1788	67	70	71	72	55	335	70
1789	67	70	59	61	67	324	43
1790	136	150	129	113	93	621	86
1791	62	56	50	45	48	261	31
1792	82	79	60	59	69	349	70
1793	73	73	60	53	44	303	53
1794	71	69	54	50	51	295	71
1795	68	70	70	62	47	317	39

Cuadro 1. *Continuación...*

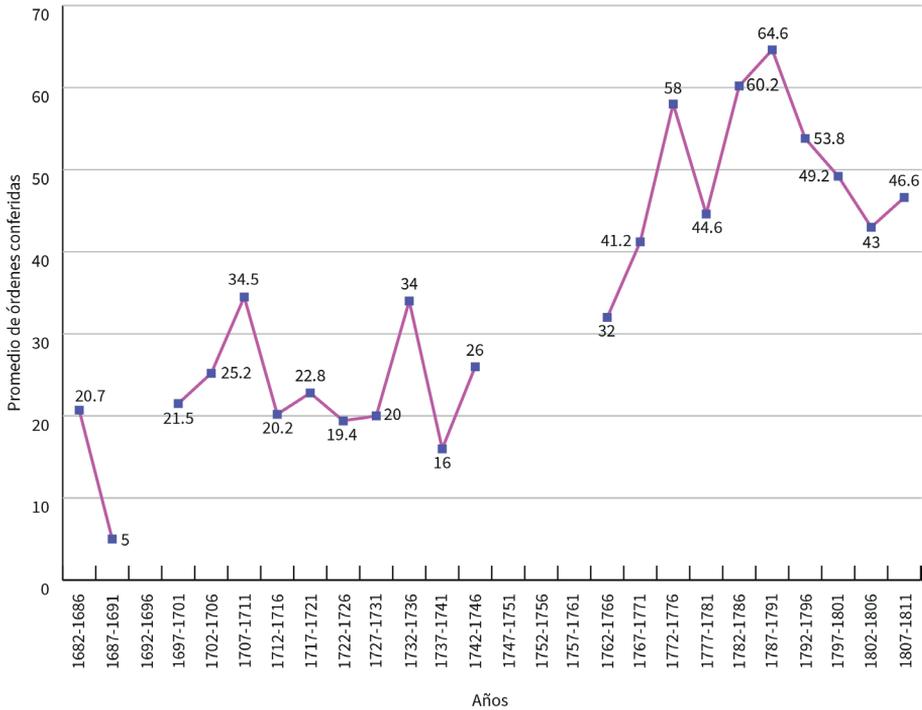
Año	Primera tonsura	Órdenes menores	Subdiácono	Diácono	Presbítero	Total	Órdenes con dimisoria
1796	60	59	65	50	58	292	41
1797	65	66	75	75	62	343	60
1798	53	50	43	71	67	284	82
1799	32	32	22	40	58	184	66
1800	14	13	6	10	10	53	2
1801	-	-	-	-	-	-	-
1802	-	-	-	-	-	-	-
1803	23	22	21	16	8	90	2
1804	24	16	19	27	19	105	14
1805	82	69	63	76	81	371	151
1806	83	93	99	55	64	394	212
1807	89	93	116	103	107	508	243
1808	46	46	51	52	54	249	24
1809	33	33	33	28	31	158	10
1810	21	22	19	38	31	131	2
<i>Total</i>	2530	2539	2338	2342	2268	12017	2519

FUENTE: elaboración propia con base en AHAM, *Episcopal*, sección: Secretaría Arzobispal, serie: Libros de Matrículas de Órdenes, estantería: libros 2 y 10.

Para una mejor visualización, en la gráfica 1 se representan los promedios quinquenales de nuevos presbíteros en el arzobispado entre 1764 y 1811. Allí incluí los promedios de órdenes sacerdotales para los años 1682-1744 a partir de la información presentada por Aguirre, con el fin de mostrar un enfoque global del comportamiento de las ordenaciones a lo largo del siglo XVIII.

Como se muestra en la gráfica 1, las ordenaciones sacerdotales aumentaron en la segunda mitad del siglo XVIII. Desde 1764 se registró un incremento más o menos constante que duró hasta la década de 1790 cuando el número de nuevos presbíteros decreció. Sin embargo, aún con esta reducción el promedio de ordenaciones fue superior a las cifras documentadas por Aguirre para la primera mitad de la centuria. Observamos también que entre 1682-1744 la media apenas rebasó los 30 presbíteros anuales por quinquenio, entre 1764-1810 el promedio superó a los 60 nuevos sacerdotes.

Gráfica 1
 MEDIA QUINQUENAL DE ÓRDENES SACERDOTALES CONFERIDAS AL CLERO
 SECULAR EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO, 1682-1811



FUENTE: elaboración propia con base en AHAM, *Episcopal*, sección: Secretaría Arzobispal, serie: Libros de Matriculas de Órdenes, estantería: libros 2 y 10; y Aguirre Salvador, *Un clero en transición...*, 107. Para 1811, véase Vivero, “Las ordenaciones...”, 429.

Nota: Para los años 1745-1763 no se cuenta con información, razón por la cual permanecen en blanco.

Seguramente, uno de los motivos del alza de las ordenaciones fue la secularización de doctrinas de mediados del siglo XVIII, pues aumentó la oferta laboral del clero diocesano con las nuevas parroquias seculares disponibles.⁶¹

No he hallado testimonios de que el arzobispo Núñez de Haro reforzara los criterios para el otorgamiento de órdenes sacerdotales al final de su gobierno. Me inclino a pensar que el decrecimiento de órdenes registrado en la última década del siglo XVIII se debió a un descenso en las solicitudes de ingreso al sacerdocio y no a una nueva exigencia para los aspirantes,

⁶¹ Véase la nota 46.

pues en las primeras dos décadas de su prelatura la tendencia continuó al alza como ocurrió en los años de su predecesor Antonio de Lorenzana.

Tampoco es posible precisar la laxitud o rigurosidad con que los preladados otorgaban órdenes. Sin determinar con qué frecuencia sucedía, un sector de clérigos solía reprobar sus exámenes y era rechazado para continuar su ordenación, como le sucedió al bachiller Diego Garduño, aspirante al diaconado, quien en 1774 escribió al arzobispo por la sorpresa de no encontrarse entre los admitidos:

[...] el día de ayer se llamó a la tabla de los que se han de ordenar en las próximas temporadas de este presente mes y, siendo yo uno de los examinados, no se me llamó, por donde infiero que sería por no haber satisfecho al sínodo. Por lo que suplico a Vuestra Señoría Ilustrísima se digne el concederme el que se vuelva a entrar en los sínodos para las órdenes que ha de celebrar el diez y nueve de marzo, y que las diligencias que tengo dadas me sigan por tener un pobre padre y de edad avanzada.⁶²

La estadística sugiere que el móvil principal de este incremento estaba en la sociedad que demandaba órdenes sacras y no sólo en los preladados que eran rebasados por la concurrencia de candidatos al sacerdocio. Asimismo, el incremento de la población en Nueva España, que pasó de alrededor de 3.3 millones hacia 1742 a poco más de 6 millones en 1810, pudo influir en la tendencia alcista de las ordenaciones, pues había una mayor demanda de servicios espirituales.⁶³ Además de que la profusa religiosidad en las sociedades del Antiguo Régimen promovía el ingreso al clero, la entrada al estamento eclesiástico también era buscado por miembros de las élites cuando deseaban poner a salvo su caudal mediante la fundación de capellanías o cuando pretendían un espacio en el alto clero,⁶⁴ así como por sujetos de las clases menos favorecidas quienes buscaban un sustento seguro y no se beneficiaban de las favorables circunstancias económicas novohispanas de aquellos años.⁶⁵

⁶² AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 450, exp. 42, f. 45.

⁶³ Manuel Miño Grijalva, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía, siglos XVII-XVIII* (México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 2001), 273.

⁶⁴ Guillermina del Valle Pavón, "Capellanías fundadas por mercaderes de la ciudad de México a fines de la época colonial. Causas espirituales, sociales y económicas", en *Invertir en lo sagrado. Salvación y dominación territorial en América y Europa (siglos XVI-XX)*, coord. de Roberto Di Stefano y Aliocha Maldavsky (La Pampa: Universidad Nacional de La Pampa, 2018), edición en EPUB, capítulo 8.

⁶⁵ A finales del siglo XVIII, Nueva España se afianzó como el bastión político y militar del Caribe por su producción de metales, pero esta abundancia no se proyectó en un mayor

Ahora bien, el descenso de ordenaciones entre la última década del siglo XVIII y la primera del XIX coincidió con los siguientes acontecimientos: el ataque de Madrid a la inmunidad eclesiástica, la implementación de la cédula de Consolidación de Vales Reales y el periodo de la sede vacante de 1800 a 1803 —entre la muerte de Núñez de Haro y la llegada de Lizana y Beaumont—. Además del prestigio social, el clero era atractivo por la inmunidad que se adquiría al ingresar a él —traducida como el derecho de asilo, el fuero ante pleitos civiles y penales, y la exención del pago de impuestos por la propiedad eclesiástica—, la cual se vio alterada cuando en 1789 los litigios del Juzgado de Testamentos pasaron a la jurisdicción regia,⁶⁶ por lo que los asuntos relativos a capellanías fueron del conocimiento de Madrid y entraron entre sus atribuciones; a ello se suma que en 1795, la Corona abrogó la inmunidad eclesiástica en los juzgados reales.⁶⁷

Esta política antecedió a la cédula de Consolidación de Vales Reales (1804-1809), la cual ordenó que los fondos provenientes de las propiedades eclesiásticas, así como de las capellanías y obras pías, pasaran a manos de la Corona, a cambio de un interés de 3% anual, para solventar los gastos de las guerras.⁶⁸ El descenso de ordenaciones entre 1764-1810 llegó a su nivel más bajo en el primer lustro del siglo XIX (1802-1806), que coincide, en tiempo, con la puesta en marcha de dicha cédula. Sin embargo, tras el primer quinquenio decimonónico la tendencia ascendió de nuevo, seguramente tras la suspensión de esta política que había generado un amplio rechazo en Nueva España.

Las ordenaciones a títulos de capellanía y lengua en la segunda mitad del siglo XVIII

Entre 1764 y 1810 el título de capellanía fue la principal vía para obtener el sacramento del orden sacerdotal con 46.7% de los presbíteros ordenados

reparto de la riqueza entre su población; al respecto, véanse: Carlos Marichal, *La bancarrota del virreinato. Nueva España y las finanzas del imperio español, 1780-1810* (México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 1999), 34, y Eric van Young, *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750-1821* (México: Alianza Editorial, 1992), 21-24.

⁶⁶ Nancy Farriss, *La Corona y el clero en la época colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico* (México: Fondo de Cultura Económica, 1995), 153-161.

⁶⁷ García Ayuardo, “Re-formar...”, 198.

⁶⁸ García Ayuardo, “Re-formar...”, 203-206.

por ese medio, mientras que 38.7% lo hizo a título de lengua.⁶⁹ De las 12 017 órdenes sacras⁷⁰ conferidas en el mismo periodo, 73 de ellas se otorgaron bajo los títulos de capellanía y lengua, otras 61 fueron a títulos de capellanía y suficiencia, y 9 a títulos de lengua y suficiencia; es decir, los clérigos podían ordenarse con diferentes títulos a la vez.

En la gráfica 2 se observa que la tendencia de ordenaciones sacerdotales por vía de capellanía y lengua fue también al alza, decreciendo a finales del siglo XVIII. Von Wobeser señaló que las capellanías se redujeron en la segunda mitad de la centuria borbónica;⁷¹ pero su uso como vehículo de acceso al clero aumentó hasta la década de 1790, para luego alcanzar su nivel más bajo a principios del siglo XIX. Esta reducción también coincide en tiempo con la afrenta a la inmunidad del clero y con la política de Consolidación de Vales Reales.

Aunque los arzobispos Rubio (1749-1765) y Lorenzana (1766-1772) criticaron la persistencia de las lenguas nativas, continuaron ordenando a sujetos mediante esta vía; inclusive, pese a la política de castellanización, se mantuvieron las cátedras de lenguas en los colegios, los seminarios y la Universidad.⁷² Según Taylor, Lorenzana desalentó las ordenaciones a título de lengua,⁷³ pero la información de las matrículas no lo sugiere así en los hechos. En esos años aún estaba vigente el traspaso de las doctrinas de frailes al clero secular; por ello, la necesidad de clérigos que dominaran los idiomas indios se hizo patente.

Jiménez Pérez refiere que dicha crítica a las lenguas fue radical en la prelatura de Lorenzana, pero moderada en la de Núñez de Haro;⁷⁴ lo cual explica, en parte, la tendencia alcista en las ordenaciones por esa vía durante la gestión de este último prelado. Como el arzobispado no detuvo el aumento de clérigos *lingua*, optó por dotar a los curatos de ministros

⁶⁹ Los aspirantes al sacerdocio podían ordenarse por los siguientes títulos: de capellanía (ser capellanes), de lengua (hablar un idioma indio), de patrimonio (contar con ingresos para su sustento) o de suficiencia (por méritos); véase Vivero, “Las ordenaciones...”, 428.

⁷⁰ Recordemos que las “órdenes sacras” eran las menores y mayores, mientras que “orden sacerdotal” sólo era el presbiterado.

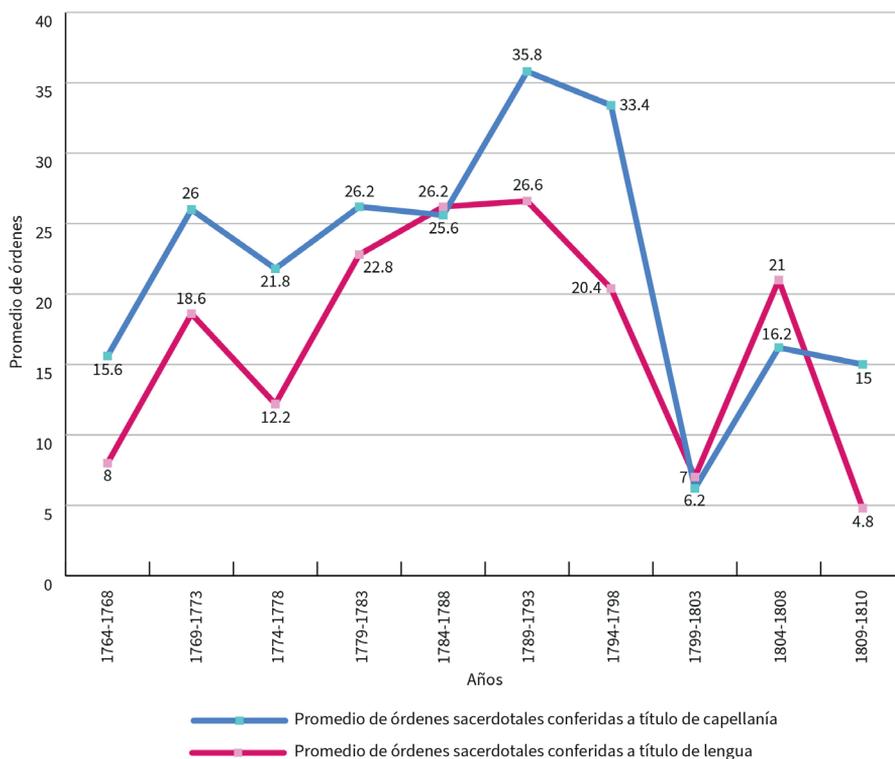
⁷¹ Gisela von Wobeser, *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1600-1821* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005), 9.

⁷² Isla Citlalli Jiménez Pérez, “La unificación lingüística como meta. Los esfuerzos de los arzobispos de México y obispos de Puebla y Michoacán por hacer de la lengua castellana la lengua del imperio español en la segunda mitad del siglo XVIII” (tesis de licenciatura, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2019), 127.

⁷³ Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, vol. 1, 133.

⁷⁴ Jiménez Pérez, “La unificación lingüística...”, 165.

Gráfica 2
 MEDIA QUINQUENAL DE ÓRDENES SACERDOTALES CONFERIDAS AL CLERO
 SECULAR A TÍTULOS DE CAPELLANÍA Y LENGUA EN EL ARZOBISPADO
 DE MÉXICO, 1764-1810



FUENTE: elaboración propia con base en AHAM, *Episcopal*, sección: Secretaría Arzobispal, serie: Libros de Matrículas de Órdenes, estantería: libros 2 y 10.

bilingües.⁷⁵ Aunque en los registros no se indica cuántos de los ordenados eran indios, Menegus y Aguirre refieren que aumentó la cifra de estudiantes indios matriculados en el Seminario Conciliar de México durante las últimas tres décadas del siglo XVIII,⁷⁶ lo que seguro influyó en el incremento de nativos que buscaron acceder al clero.

⁷⁵ Rodolfo Aguirre Salvador, "El arzobispo Núñez de Haro y la dotación de ayudantes de cura en el arzobispado de México", en *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, coord. de Marta Eugenia García Ugarte, t. 1, *Región centro* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018), 194.

⁷⁶ Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre Salvador, *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006), 117.

No obstante, un clérigo ordenado a título de lengua no puede considerarse en consecuencia indio, pues los idiomas de los naturales podían aprenderse en las cátedras universitarias o al prestar servicio en las parroquias previo a la obtención de alguna orden.⁷⁷ Inclusive, había quienes en sus solicitudes de órdenes se asumían como indios, pero las pretendían a título de capellanía y no de lengua, como sucedió con José Clemente Hernández, indio cacique de la ciudad de México que buscaba el subdiaconado en 1770.⁷⁸

Las lenguas registradas para obtener una orden sacra en el arzobispado de México (1764-1810) se distribuyeron así: 63.5% de los títulos fueron en náhuatl o mexicano, le siguieron el otomí, con 28.7%; el mazahua, con 4.6%; y el tarasco, huasteco, totonaco, mixteco, tepehua, chocho y cuicateco con menos de 1% cada uno. No significa que el clero sólo dominara esas lenguas, pues falta, por ejemplo, el matlatzinca, tan popular en el valle de Toluca; pero estos idiomas fueron los únicos que los clérigos presentaron para ser admitidos a órdenes. Otras lenguas como el tarasco o el chocho, no eran propias del arzobispado y corresponden a sujetos provenientes de otras diócesis. En la gráfica 3 se aprecia su distribución porcentual.

Los clérigos *lengua*, señala Aguirre, desempeñaban las labores más arduas en las parroquias como intermediarios con los indios.⁷⁹ Empero, no se puede asumir que la clerecía dominaba perfectamente los idiomas nativos sólo por las proporciones de clérigos ordenados bajo este título. Había eclesiásticos como Miguel Campos a quien, al acudir a examinarse en 1765, sus sinodales determinaron que: “por estar ordenado a título de lengua [se le solicitó que] compareciese a examen por licencias de confesar antes [de] que se concluyesen estos sínodos, y habiéndolo ejecutado lo hallaron tan inepto como la primera vez y mandaron que a los tres meses vuelva a examen para dichas licencias”.⁸⁰ Cuando en ese mismo año se examinó en idioma a presbíteros para el concurso de parroquias vacantes, del cura interino de Xaltocan, Agustín Álvarez, se calificó que tenía muy cortos principios.⁸¹

⁷⁷ Rodolfo Aguirre Salvador, “La demanda de clérigos ‘lenguas’ en el arzobispado de México”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 35 (julio-diciembre 2006): 55-58, <http://dx.doi.org/10.22201/iih.24486922e.2006.035.3650>.

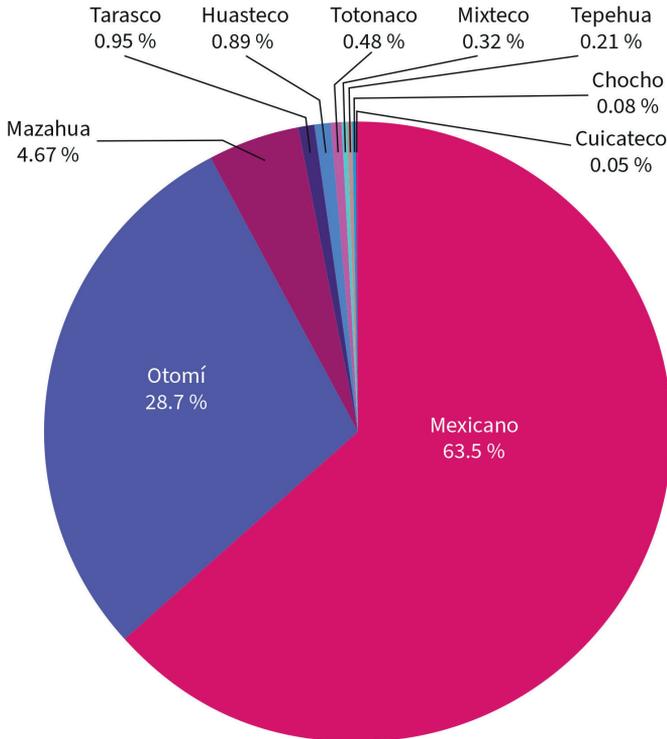
⁷⁸ AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 88, exp. 15, f. 1.

⁷⁹ Aguirre Salvador, “La demanda de clérigos...”, 47.

⁸⁰ Archivo Histórico del Cabildo Catedral Metropolitano de México (en adelante, AHCCMM), *Actas de Cabildo*, libro 47, f. 287.

⁸¹ AHCCMM, *Actas de Cabildo*, libro 47, fs. 288-301

Gráfica 3
 PORCENTAJES DE LENGUAS DECLARADAS COMO TÍTULO DE ORDENACIÓN
 DEL CLERO SECULAR PARA LA OBTENCIÓN DE UNA ORDEN SACRA
 EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO, 1764-1810



FUENTE: elaboración propia con base en AHAM, *Episcopal*, sección: Secretaría Arzobispal, serie: Libros de Matrículas de Órdenes, estantería: libros 2 y 10.

En ocasiones, el dominio de una lengua india era válido para la ordenación, pero no para ejercer en curatos. En 1751, el provisor del arzobispado emitió su dictamen sobre Florencio de Villasaña, aspirante al subdiaconado bajo el título de lengua otomí, donde explicó que “está suficiente para el preciso orden de subdiácono, pero no para la cura de almas, que es lo que Vuestra Señoría advierte por no tener la universalidad de noticias en los tratados morales, indispensables para este ministerio”.⁸²

⁸² Centro de Estudios de Historia de México (en adelante, CEHM), *Eclesiástico Mexicano: La Arquidiócesis de México 1538-1911*, carpeta 11, documento 0a, legajo 4, f. 7.

Reflexiones finales

En el siglo XVIII, varias autoridades eclesiásticas y regias en la Nueva España, así como los ministros de la Corte en Madrid, consolidaron una narrativa que asumía que el clero secular de los reinos españoles era numeroso, indisciplinado y sin vocación por el ministerio. Aunque la crítica no fue novedosa sí se sustentaba en una realidad; no obstante, llevaba también consigo una importante carga política, propia de una época en que la Corona buscó subordinar aún más a la Iglesia bajo su potestad.

Para los funcionarios reales, el exceso de eclesiásticos afectaba la economía regia porque consideraban que la Iglesia ordenaba muchos ministros improductivos que consumían recursos del erario. La Corona instó a los prelados a cuidar la formación de sus sacerdotes conforme a los concilios tridentino y provincial mexicano de 1585, pero no mandó limitar la ordenación de clérigos, pese a ser una crítica recurrente por su número excesivo. Los arzobispos de México de la segunda mitad del siglo XVIII sólo dictaron medidas para corregir las conductas del clero, mas no para reducir sus cantidades. Así lo dejan ver los decretos del Concilio de 1771 y las tendencias de ordenación sacerdotal reconstruidas a través del análisis de los libros de matrículas de órdenes del arzobispado de México entre 1764-1810.

El estudio de esta fuente demuestra que el clero de la diócesis aumentó entre 1764 y 1790, superando notoriamente el incremento documentado para la primera mitad del siglo XVIII, consolidándose el sacerdocio como una vía de ascenso social. Esta tendencia rebasaba las determinaciones del prelado a quien se le atribuía la responsabilidad del crecimiento numérico de la clerecía. Considero que al menos siete razones incentivaron la búsqueda de órdenes: 1) la ausencia de una política arzobispal sólida para filtrar el ingreso de individuos al estado eclesiástico, 2) la demanda de servicios espirituales por parte de una población más numerosa en la segunda mitad del siglo XVIII, 3) la mayor oferta de parroquias en la etapa final de las secularizaciones, 4) la fundación de capellanías, 5) los privilegios eclesiásticos, 6) la diversificación de empleos para un sector del clero secular que no aspiraba al ministerio de la cura de almas y 7) la búsqueda de mejores ingresos de una parte de la población con carencias económicas.

En la década de 1790 decrecieron las ordenaciones sacerdotales conferidas en el arzobispado de México y se recuperaron en el transcurso del primer lustro del nuevo siglo, aunque sin alcanzar las cifras de sus mejores años; este punto de inflexión seguramente respondió a la eliminación de

los privilegios eclesiásticos por parte de la Corona, así como a la política de Consolidación de Vales Reales. Los títulos de ordenación entre 1764 y 1810 demuestran que las capellanías continuaron siendo el principal medio para obtener una orden sacra, y que, a pesar de las críticas a la pervivencia de las lenguas nativas, siguió ordenándose de forma notoria a sujetos conocedores de algún idioma indio.

FUENTES CONSULTADAS

Fuentes de archivo

Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, España.

México

Archivo General de la Nación (AGN), Ciudad de México, México.

Bienes Nacionales

Criminal

Indiferente Virreinal

Inquisición

Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), Ciudad de México, México.

Episcopal

Archivo Histórico del Cabildo Catedral Metropolitano de México (AHCCMM), Ciudad de México, México.

Actas de Cabildo

Centro de Estudios de Historia de México (CEHM), Ciudad de México, México.

Eclesiástico Mexicano: La Arquidiócesis de México 1538-1911

Referencias

Aguirre Salvador, Rodolfo. “El arzobispo Núñez de Haro y la dotación de ayudantes de cura en el arzobispado de México”. En *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*. Coordinación de Marta Eugenia García, t. 1, *Región centro*, 168-199. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.

Aguirre Salvador, Rodolfo. *Un camino difícil. La instauración del régimen parroquial en el arzobispado de México, 1523-1630*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2022.

- Aguirre Salvador, Rodolfo. "El clero secular del arzobispado de México. Oficios y ocupaciones en la primera mitad del siglo XVIII". *Letras Históricas*, núm. 1 (2009): 67-93.
- Aguirre Salvador, Rodolfo. *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Bonilla Artigas Editores, 2012.
- Aguirre Salvador, Rodolfo. "La demanda de clérigos 'lenguas' en el arzobispado de México". *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 35 (julio-diciembre 2006): 47-70. <http://dx.doi.org/10.22201/iih.24486922e.2006.035.3650>.
- Aguirre Salvador, Rodolfo. "Formación y ordenación de clérigos ante la normativa conciliar. El caso del arzobispado de México, 1712-1748". En *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*. Coordinación de María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, 337-362. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005.
- Aguirre Salvador, Rodolfo. "El ingreso de los indios al clero secular del arzobispado de México, 1691-1822". *Takwá*, núm. 9 (primavera 2006): 75-108.
- Arcuri, Andrea. "Confesionalización y disciplinamiento social. Dos paradigmas para la Historia Moderna". *Hispania Sacra*, núm. 143 (julio-diciembre 2019): 113-129.
- Biblioteca Nacional de España. "Instrucción reservada que la Junta [de Estado] creada formalmente por mi Decreto de este día [8 de julio de 1787] deberá observar en todos los puntos y ramos encargados a su conocimiento y dictamen". Biblioteca Digital Hispánica. Acceso el 6 de febrero de 2023, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000071049&page=1>.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. "El clero bajo sospecha a principios del siglo XVIII. El informe de Macanaz y la respuesta de los obispos". *Investigaciones Históricas. Época Moderna y Contemporánea*, núm. 22 (2002): 47-62.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. "El clero en la España del siglo XVIII. Balance historiográfico y perspectivas". *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII*, núm. 27 (2017): 51-79. <https://doi.org/10.17811/cesxviii.27.2017.51-79>.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. *El clero en la España moderna*. Córdoba: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010.
- Brading, David A. *Una Iglesia asediada. El obispado de Michoacán, 1749-1810*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Bravo Rubio, Berenise, y Marco Antonio Pérez Iturbe. "El tejido eclesiástico. Parroquias y curas del arzobispado de México en 1773". En *Voces de la clerecía novohispana. Documentos históricos y reflexiones sobre el México colonial*. Coor-

- dinación de Leticia Pérez Puente y Rodolfo Aguirre Salvador, 169-177. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- Campillo y Cosío, José del. *Nuevo sistema de gobierno económico para la América*. Madrid: Imprenta de Benito Cano, 1789.
- Carta pastoral que el Ilustrísimo Señor Doctor Don Francisco Xavier de Lizana y Beaumont, por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica Arzobispo de México, del Consejo de Su Majestad, etcétera, dirige a su clero sobre la santidad del estado sacerdotal y obligaciones inseparables de él*. México: Oficina de la Calle de Santo Domingo, 1807.
- Cartas pastorales y edictos del Ilustrísimo Señor Don Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, arzobispo de México*. México: Imprenta del Superior Gobierno del Bachiller Don Joseph Antonio de Hogal, 1770.
- Castañeda García, Rafael. “Unos jóvenes tan dedicados al galanteo, que viven más entre el sexo blando, que en las aulas’. La relajación de las costumbres en los seminarios conciliares de la Nueva España”. *Blog Los Reinos de las Indias, Sección Mundus Alter*. Acceso el 11 de enero de 2021. <https://losreinosdelasindias.hypotheses.org/2017/>.
- Catalán Martínez, Elena. “De curas, frailes y monjas: disciplina y regulación del comportamiento del clero en el obispado de Calahorra”. *Hispania Sacra*, núm. 1 (julio-diciembre 2013): 229-253. <https://dx.doi.org/10.3989/hs.2013.021>.
- “Concilio Provincial Mexicano IV celebrado en la ciudad de México el año de 1771”. En *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*. Coordinación de María del Pilar Martínez López-Cano. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004. https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/docs/4to_002.pdf.
- Cossío, José L. *Campomanes y el clero*. México: Tipografía Económica, 1907.
- Farriss, Nancy. *La Corona y el clero en la época colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- García Aylluardo, Clara. “Re-formar la Iglesia novohispana”. En *Las reformas borbónicas, 1750-1808*. Coordinación de Clara García Aylluardo, 160-208. México: Centro de Investigación y Docencia Económicas/Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, 2010: edición electrónica.
- Hidalgo Pego, Mónica. “El Colegio de Tepotzotlán y la disciplina del clero secular en el arzobispado de México, 1771-1821”. *Hispania Sacra*, núm. 66 (2014): 601-619. <https://dx.doi.org/10.3989/hs.2014.063>.
- Humboldt, Alexander von. *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*. México: Porrúa, 1991.

- Instrucciones que los virreyes de Nueva España dejaron a sus sucesores, añádanse algunas que los mismos trajeron de la Corte y otros documentos semejantes a las instrucciones.* México: Imprenta de Ignacio Escalante, 1873.
- Jiménez Pérez, Isla Citlalli. “La unificación lingüística como meta. Los esfuerzos de los arzobispos de México y obispos de Puebla y Michoacán por hacer de la lengua castellana la lengua del imperio español en la segunda mitad del siglo XVIII”. Tesis de licenciatura, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2019.
- Lavallé, Bernard. “Miedo reverencial versus justo miedo. Presiones familiares y vocación religiosa en Lima (1650-1700)”. En *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*. Coordinación de Claudia Rosas Lauro, 83-102. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.
- Lenzenweger, Josef, Peter Stockmeier, Karl Amon y Rudolf Zinnhobler. *Historia de la Iglesia católica*. Barcelona: Herder, 1989.
- Macanaz, Melchor de. *Pedimento del fiscal general don Melchor de Macanaz sobre abusos de la Dataría, provisión de beneficios, pensiones, coadjutorías, dispensas matrimoniales, espolios y vacantes, sobre el Nuncio, derechos de los tribunales eclesiásticos, juicios posesorios y otros asuntos gravísimos*. Madrid: Imprenta Nacional, 1841.
- Marichal, Carlos. *La bancarrota del virreinato. Nueva España y las finanzas del imperio español, 1780-1810*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Maya Sotomayor, Teresa Yolanda. “Reconstruir la Iglesia. El modelo eclesial del episcopado novohispano, 1765-1808”. Tesis de doctorado, El Colegio de México, 1997.
- Medina Suárez, Víctor Hugo. *La consolidación del clero secular en el obispado de Yucatán, siglo XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Xalapa: Universidad Anáhuac Veracruz, 2022.
- Menegus, Margarita y Rodolfo Aguirre Salvador. *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- Miño Grijalva, Manuel. *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía, siglos XVII-XVIII*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Morgado García, Arturo. *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 2000.
- Murillo Velarde, Pedro. *Curso de derecho canónico hispano e indiano*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Nos el Doctor Don Alonso Núñez de Haro y Peralta, por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, Arzobispo de México del Consejo de Su Majestad, etcétera, al rector, vice-rector, catedráticos y directores del Real Colegio Seminario de*

- Tepozotlán, y a todos los sacerdotes y demás clérigos que aspiran al estado sacerdotal en nuestro arzobispado*. México: s. e., 1776.
- Ortega Montañés, Juan de. *Instrucción reservada al conde de Moctezuma*. México: Jus, 1965.
- Raya Guillén, Adriana Lucero. “Las amistades ilícitas. Los clérigos amancebados en el obispado de Michoacán (1700-1815)”. Tesis de doctorado, El Colegio de Michoacán, 2011.
- El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala*. Barcelona: Imprenta de Don Ramón Martín Indar, 1847.
- Sánchez Santiró, Ernest. *Padrón del Arzobispado de México 1777*. México: Secretaría de Gobernación, 2003.
- Taylor, William B. *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, vol. 1. Zamora: El Colegio de Michoacán; México: El Colegio de México/Secretaría de Gobernación, 1999.
- “Tomo Regio para el Concilio Provincial, 1769-1788”. Yale University Library. Acceso el 6 de febrero de 2023. <https://collections.library.yale.edu/catalog/10061303>.
- Valle Pavón, Guillermina del. “Capellanías fundadas por mercaderes de la ciudad de México a fines de la época colonial. Causas espirituales, sociales y económicas”. En *Invertir en lo sagrado. Salvación y dominación territorial en América y Europa (siglos XVI-XX)*. Coordinación de Roberto Di Stefano y Aliocha Maldavsky, capítulo 8. La Pampa: Universidad Nacional de La Pampa, 2018. Edición en EPUB.
- Villarreal, Hipólito. *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España en casi todos los cuerpos de que se compone y remedios que se le deben aplicar para su curación si se requiere que sea útil al rey y al público*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.
- Vivero Domínguez, Luis Fernando. “Las ordenaciones sacerdotales en el arzobispado de México en tiempos de la insurgencia, 1810-1821”. *Korpus* 21, núm. 3 (septiembre-diciembre 2021): 419-438. <https://dx.doi.org/10.22136/korpus21202124>.
- Vizueté Mendoza, José Carlos. “La Iglesia en la Edad Moderna. Sobre el número y condición de los eclesiásticos”. En *Iglesia y religiosidad en España. Historia y Archivos. Actas de las V Jornadas de Castilla-La Mancha sobre Investigación en Archivos*, 41-69. Guadalajara: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha/Confederación de Asociaciones de Archiveros, Bibliotecarios, Museólogos y Documentalistas, 2001.
- Wobeser, Gisela von. *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1600-1821*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

- Young, Eric van. *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750-1821*. México: Alianza Editorial, 1992.
- Zahino Peñafort, Luisa. *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

SOBRE EL AUTOR

Luis Fernando Vivero Domínguez es maestro en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); se ha desempeñado como profesor de asignatura en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Su principal línea de investigación es la historia social de la Iglesia novohispana en el siglo XVIII. Entre sus publicaciones recientes están: “Las ordenaciones sacerdotales en el arzobispado de México en tiempos de la insurgencia, 1810-1821”, *Korpus* 21, núm. 3 (septiembre-diciembre 2021), y “Los indios y los conflictos por derechos parroquiales. La negociación por el culto en el arzobispado de México, siglo XVIII”, en *Cuatro miradas sobre la religiosidad popular. Antropología, historia, arte y teología*, coord. de Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Régules (México: Universidad Intercontinental, 2021).

Funerary Emblems in Manila and the Rise of Devotion to Jerónima de la Asunción, osc (1555-1630)*

Emblemas funerarios en Manila y el inicio de la devoción a Jerónima de la Asunción, osc (1555-1630)

Wei JIANG

<https://orcid.org/0009-0002-2497-2413>

Universität Zürich (Suiza)

Kunsthistorisches Institut

wei.jiang@khist.uzh.ch

Abstract

This paper examines a collection of 42 funerary emblems, or jeroglíficos in Spanish, crafted in honour of the Spanish Abbess Mother Jerónima de la Asunción (1555-1630), the foundress of the first female monastery in the Philippines in 1621. While the original copies of these emblems, comprising images, biblical references, and Spanish verses, have yet been discovered, detailed descriptions of each emblem provide valuable insights into the production of imagery in relation to local veneration of a potential saint. By situating these emblems within the broader context of emblematics in early modern Asia, this paper reveals their significance in various cultural events in the Spanish Philippines, including the celebrations of canonizations, royal exequies, literary competitions and other festivities. Moreover, this paper emphasizes the role of emblems as an efficient medium for cultivating devotion to Mother Jerónima not only among the Spanish devotees but potentially among non-Spanish-speaking Christians as well. In summary, this paper underscores the potential of emblematic studies in the Spanish Philippines, contrasting with their widespread use in early modern Iberian America primarily at noble exequies and as aids for catechism.

Keywords: *emblem, Jerónima de la Asunción, sanctity, the Philippines.*

Resumen

Este artículo examina una colección de 42 emblemas funerarios o jeroglíficos elaborados en honor a la abadesa española madre Jerónima de la Asunción (1555-1630), fundadora del primer monasterio femenino en Filipinas, en 1621. Aunque aún no se han descubierto las copias originales de estos emblemas, que comprenden imágenes, referencias bíblicas y versos,

* This publication is part of a project that has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement no. 949836). Views and opinions expressed are however those of the authors only and do not necessarily reflect those of the European Union or the European Research Council Executive Agency. Neither the European Union nor the granting authority can be held responsible for them. This project was also funded by a Swiss National Science Foundation PRIMA grant. I am grateful to the two peer reviewers and Pedro Germano Leal for their kind comments and encouragement. Special thanks to Hannah Friedman and María Lourdes Po.

Recepción: 25 de junio de 2022 | Aceptación: 31 de enero de 2023



© 2024 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

las descripciones detalladas de cada uno proporcionan valiosas ideas sobre la producción de imágenes en relación con la veneración local de una potencial santa. Al situar estos emblemas dentro del contexto más amplio de la emblemática en Asia, este artículo revela su importancia en varios acontecimientos culturales en las Filipinas, incluyendo las celebraciones de canonizaciones, exequias reales, certámenes literarios y otras festividades. Además, se enfatiza el papel de los emblemas como un medio eficiente para cultivar la devoción hacia la madre Jerónima no sólo entre los devotos españoles, sino también potencialmente entre los cristianos que no hablan español. En resumen, se resalta el potencial de los estudios emblemáticos en las Filipinas, en contraste con su uso generalizado en Iberoamérica, principalmente en las exequias nobles y como ayuda para el catecismo.

Palabras clave: emblema, Jerónima de la Asunción, santidad, las Filipinas.

DISPLAYING EMBLEMS IN SEVENTEENTH-CENTURY PHILIPPINES

In his introduction to the eighteenth volume of the Glasgow Emblem Studies series, the editor Pedro Germano Leal called into question the extent to which Andrea Alciato's conceptualisation of *emblemata* was relevant in the context of colonial America:

The “colonial emblems” were a dynamic entity: they travelled overseas, served as intermediaries between different cultures in “text and image dispute”, wavered between media and, in this process, suffered transformations in their own composition: at times, emblems lost or changed their *inscriptions*; other times, their *subscriptions*; occasionally, the *picturae* vanished; and even the “picture of signification” was subverted or syncretised. Amid so many twists, one may wonder —when does something stop being an emblem? After meditating upon this question and avoiding the creation of structural principles that study cases would easily contradict, I found myself in the “Paradox of Theseus”.¹

Leal hints at a philosophical dilemma on the permanence of beings throughout constant change: if each component of the ship of Theseus had been replaced in the course of time, as reported by Plutarch in his biography of the Greek hero, would that artefact still be the same ship or would

¹ Pedro Germano Leal, “To the New World, on the Ship of Theseus: An Introductory Essay to *Emblems in Colonial Ibero-America*”, in *Emblems in Colonial Ibero-America: To the New World on the Ship of Theseus*, ed. Pedro Germano Leal and Rubem Amaral Jr. (Glasgow: Stirling Maxwell Centre for the Study of Word/Image Cultures, 2017), 51.

it amount to something else?² This question is raised very appropriately by Germano Leal in an edited volume focusing on the viceroyalties of Mexico and Peru, as well as on Brazil. However, if emblems could differ widely across the Atlantic, what sort of modifications took place from one extreme to the other of the Pacific, an ocean often considered as a “Spanish Lake”?³ Would the American “colonial emblems”, often non derivative of European models and deeply embedded in local identities, be a model to understand the emblems produced in the Philippines, the only Spanish colony in Asia, subject to New Spain but *de facto* acting rather independently, thanks to its isolation from both the New and the Old Worlds?⁴

Not surprisingly, the ship of Theseus of Iberian emblematics has not yet anchored in Philippine studies. Until now, Philippine emblematics have remained a neglected field.⁵ In fact, neither the Philippines nor other Asian territories under Iberian influence witnessed a boom of emblematic culture comparable to that recorded in Iberian America, where emblems were also a major visual tool for evangelization.⁶ So far nothing is known about the circulation in the Philippines of emblem books such as Filippo Picinelli’s *Mundus Symbolicus* (1653) and its expanded editions.⁷

² The paradox is still debated by philosophers. See recently David Rose, “The Ship of Theseus Puzzle”, in *Oxford Studies in Experimental Philosophy*, eds. Tania Lombrozo, Joshua Knobe, and Shaun Nichols, vol. 3 (Oxford: Oxford University Press, 2020), 158-174, <https://doi.org/10.1093/oso/9780198852407.003.0007>.

³ Oskar Hermann Khristian Spate, *The Spanish Lake* (London: Croom Helm, 1979).

⁴ See a brief description on the administration and government of the *Audiencia* of the Philippines in Antonio García-Abasolo, “Formación de las Indias Orientales españolas. Filipinas en el siglo XVI”, in *Historia general de Filipinas*, ed. Leoncio Cabrero (Madrid: Cultura Hispánica, 2000), 187-189. A recent synthesis of the human mobility between the Philippines and New Spain can be found in chapter 1 “Intertwined Histories in the Pacific” in Eva María Mehl, *Forced Migration in the Spanish Pacific World. From Mexico to the Philippines, 1765-1811* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 32-79, <https://doi.org/10.1017/CBO9781316480120>.

⁵ In this article I translate *jeroglífico* as ‘emblem’. See the discussion on the Spanish term in Pedro Germano Leal, “On the Origins of Spanish Hieroglyphs. Part One”, *Imago. Revista de Emblemática y Cultura Visual*, no. 6 (2015): 27-38, <https://doi.org/10.7203/imago.6.4234>, and Pedro Germano Leal, “On the Origins of Spanish Hieroglyphs. Part Two”, *Imago. Revista de Emblemática y Cultura Visual*, no. 7 (2016): 25-32, <https://doi.org/10.7203/imago.7.4235>.

⁶ The most relevant studies to the Philippine emblematics are found in works on New Spain. Out of the large literature on the topic, here I just mention a recent chapter by Víctor Mínguez Cornelles, “Emblems for a Caesar, Hieroglyphs for an Empire. Emblem Culture in the Viceroyalty of New Spain”, in Germano Leal and Amaral Jr., *Emblems in Colonial Ibero-America...*, 55-93.

⁷ At least there is no reference to emblem books in the published *Catalogue of the Rare Books* of the University of Santo Tomas Library. See Ángel A. Aparicio, ed., *Catalogue of Rare*

The lack of attention paid so far to emblems in the Philippines becomes more intriguing when we consider those other types of artworks, often with a sacred function or carrying at least Christian motifs, that dominate the catalogues of oriental museums in the Philippines, Spain, and Mexico: ivory carvings, folded screens (*biombos*), wood sculptures, furniture, and porcelains.⁸ As the emblems displayed on special occasions are a form of ephemeral art, they hardly survived the passage of time; nevertheless, their traces remain in works of *literatura de sucesos*, in *fête* books, and in hagiographies.⁹ This last literary genre was a particularly favourable venue for recording descriptive emblems that produced an *ekphrasis* effect. In fact, the largest number of Philippine emblems, among all those that are known to us today, is found in the hagiographies on Mother Jerónima de la Asunción, osc (1555-1630), founder of the first female convent in Manila (see figures 1 and 2).¹⁰

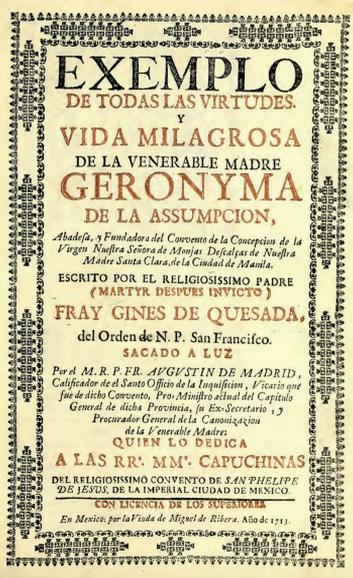
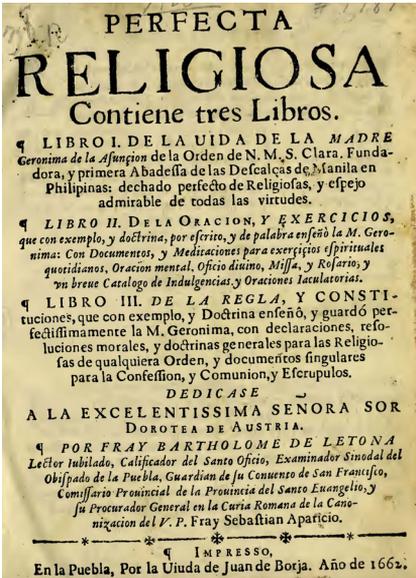
Up to 42 emblems were known to be displayed at the funeral rites (*honras*) dedicated to Mother Jerónima in 1630. Each consisted of an image (*pictura*), an inscription (*moto*), and in subscriptions (*letra*) (see figure 3).

Books. University of Santo Tomas Library, 4 vols. (Manila: University of Santo Tomas, Miguel de Benavides Library/Union Bank of the Philippines, 2001-2015).

⁸ By way of overview, fruitful discussions on trans-Pacific artistic change can be seen in Donna Pierce and Ronald Otsuka, eds., *Asia & Spanish America. Trans-Pacific Artistic & Cultural Exchange, 1500-1850: Papers from the 2006 Mayer Center Symposium at the Denver Art Museum* (Denver: Art Museum, 2009), as well as in Florina H. Capistrano-Baker, ed., *Transpacific Engagements: Trade, Translation, and Visual Culture of Entangled Empires (1565-1898)* (Makati City: Ayala Foundation, 2021). Particularly, on ivory carvings, see the pioneering studies by Regalado Trota Jose, published respectively in Regalado Trota Jose, *Images of Faith: Religious Ivory Carvings from the Philippines* (Pasadena: Pacific Asia Museum, 1990), and Regalado Trota Jose and Ramon N. Villegas, *Power, Faith, Image. Philippine Art in Ivory from the 16th to the 19th Century* (Makati City: Ayala Foundation, 2004). See also a recent study in Stephanie Porras, "Locating Hispano-Philippine Ivories", *Colonial Latin American Review* 29, no. 2 (April 2020): 256-291, <https://doi.org/10.1080/10609164.2020.1755940>.

⁹ See recent studies on festival books in Europe, mentioned by Helen Watanabe-O'Kelly, "The Early Modern Festival Book. Function and Form", in *Europa Triumphans: Court and Civic Festivals in Early Modern Europe*, eds. J. R. Mulryne, Helen Watanabe-O'Kelly, and Margaret Shewring (London: Ashgate, 2004), 3 and 14-15.

¹⁰ A total of 28 emblems were first mentioned in Jerónima's first published biography in Bartholomé de Letona, *Perfecta Religiosa...* (Puebla: por la viuda de Juan de Borja, 1662), 61v-66r, and then a group of 42 emblems was described in the second biography in Ginés de Quesada, *Exemplo de todas las virtudes...* (Mexico: por la viuda de Miguel de Ribera, 1713), 618-626. The set of 42 emblems was reprinted in the official "Position" on the life and virtues of Mother Jerónima, undertaken by the Congregatio de Causis Sanctorum Prot. 1720 (Congregation for the Causes of Saints) in *Manilen, Beatificationis et Canonizationis Ven. Servae Dei Sororis Hieronymae ab Assumptione (in saec. H. Yáñez)... Positio super vita et virtutibus* (Rome: no publisher, 1991), 613-620.



Figures 1 and 2. Cover pages of Bartholomé de Letona, *Perfecta Religiosa...* (Puebla: por la viuda de Juan de Borja, 1662) [left] and Ginés de Quesada, *Exemplo de todas las virtudes...* (Mexico: por la viuda de Miguel de Ribera, 1713) [right]. Courtesy of John Carter Brown Library

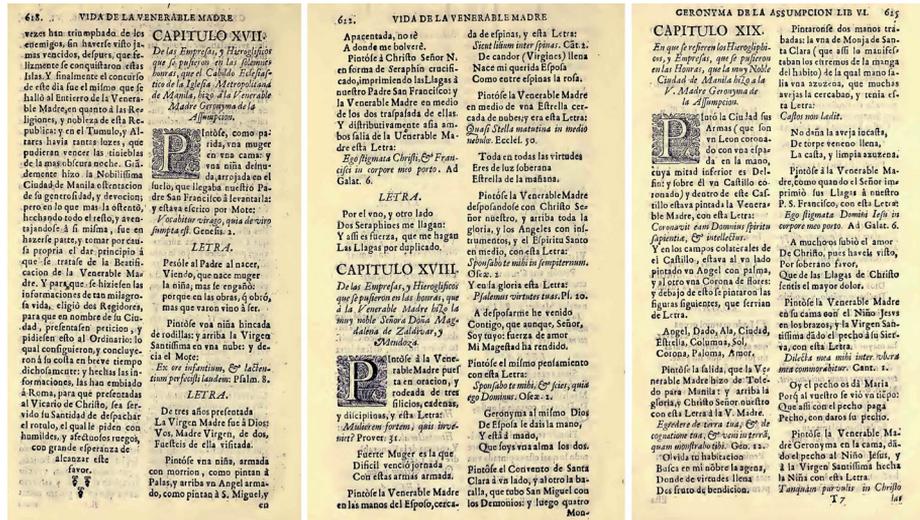


Figure 3. Chapters that contain emblems dedicated to Mother Jerónima's funeral, Ginés de Quesada, *Exemplo de todas las virtudes...* (Mexico: por la viuda de Miguel de Ribera, 1713), 618, 622, 625. Courtesy of John Carter Brown Library

This article aims at a preliminary discussion on the emblems dedicated to Mother Jerónima, to understand the role played by emblematic culture as a visual tool for the promotion of sanctity. Emblems are considered here as part of social practices and community-binding events. Before discussing the emblems for Mother Jerónima, it is useful to look at all the Philippine emblems that, thanks to descriptions in early printed books, are currently known to us. In this respect, a first research aid was offered by the philippinologist and bibliographer Wenceslao E. Retana, whose systematic study on the Philippine theatre from the seventeenth to the late nineteenth centuries, is an access point to one of the realms in which emblems were produced.¹¹ Furthermore, we need to refer to the scholarship by the cultural historian Doreen G. Fernández and the studies on the *Fiesta filipina*, exemplified in particular by Reinhard Wendt's social-anthropological overview on festivities in colonial Philippines.¹² Retana, Fernández and Wendt's works highlighted the visual and textual dimensions of the festival culture. It was, however, particularly thanks to the recent contribution from literary historians based at the Universidad de Navarra, that emblematics was fruitfully distilled from the various literary expressions originating in the Philippines, with special reference to festival books published in Manila during the seventeenth century.¹³

During the first half of the seventeenth century, emblems were profusely seen at festivals held on the occasion of beatifications and canonizations. In particular, the proclamation of five new saints in 1622 gave momentum to the social cultivation of sanctity across Catholic Asia, by the means of ceremonial installations, literary compositions, and newly printed publications, devoted especially to the first two Jesuit saints,

¹¹ Wenceslao Emilio Retana, *Noticias histórico-bibliográficas de el [sic] teatro en Filipinas desde sus orígenes hasta 1898* (Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1909).

¹² Doreen G. Fernández, "Pompas y Solemnidades. Church Celebrations in Spanish Manila and the Native Theater", *Philippine Studies* 36, no. 4 (1988): 403-426; Reinhard Wendt, *Fiesta filipina. Koloniale Kultur zwischen Imperialismus und neuer Identität* (Freiburg im Breisgau: Rombach, 1997).

¹³ See the project coordinated by Miguel Zugasti, "Teatro, fiesta y cultura visual en la monarquía hispánica (ss. XVI-XVIII)", in *Teatro, Literatura y Cultura Visual (TriviUN)*, <https://www.unav.edu/web/facultad-de-filosofia-y-letras/profesores-e-investigacion/grupos-y-centros-de-investigacion/triviun>, accessed May 17, 2024. Particularly promising is the attempt of relating the Philippine emblematics with sacred oratory in José Javier Azanza López and Silvia Cazalla Canto, "Arte, emblemática y oratoria sagrada en un festejo filipino del siglo XVII", in *El tablado, la calle, la fiesta teatral en el Siglo de Oro*, ed. Miguel Zugasti and Ana Zúñiga Lacruz (Castelló de la Plana: Servei de Comunicació i Publicacions, 2021), 33-59.

Ignatius of Loyola and Francis Xavier. A typical example of the *literatura de sucesos* produced on such occasions is the *Traça da Pompa Triumfal... (Account of the triumphal pomp)*, published in Goa in 1624.¹⁴ This booklet described the allegorical figures that were paraded on seven triumphal chariots in the capital of Portuguese India to celebrate the canonization of Loyola and Xavier, hence giving permanence to an otherwise evanescent festival. Quite interestingly, as observed by María Gabriela Torres Olleta, the *Traça...* qualifies systematically the allegories represented on the chariots as “hieroglyphs”, hinting at the symbolic richness that could be perceived in them.¹⁵

Emblems were used also in the ceremonies in honour of Loyola and Xavier, held in Manila in 1623. If Xavier, who had been an apostle of Goa and other parts of South India, had not evangelized the Philippines, nonetheless apocryphal accounts were produced on an alleged passage of his through Mindanao and other islands of the archipelago.¹⁶ The ceremony held in Manila coincided with the ongoing campaign for the beatification of the 26 Nagasaki martyrs of 1597. Hence, in the Jesuit Church in *Intramuros*, icons of Xavier were paired with vivid depictions of the martyrs of Japan. A combination of words and images could be observed throughout the celebration, featuring a poetic competition (*certamen poético*), theatrical performances of praise (*alabanzas*) staged by the students of the Jesuit and the Dominican colleges in Manila, as well as flags made of colourful taffeta, presented by the Dominicans to the Jesuit church, with emblems and poems in honour of Xavier.¹⁷ Such emblems employed a variety of languages, such as Hebrew, Greek, Latin, Spanish,

¹⁴ The text was reproduced as a facsimile in Georg Schurhammer, *Gesammelte Studien*, ed. László Szilas, vol. 4, *Varia I Anhänge* (Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu; Lisbon: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1965), tables xxvii-xli.

¹⁵ María Gabriela Torres Olleta, *Redes iconográficas. San Francisco Javier en la cultura visual del Barroco* (Madrid: Iberoamericana, 2009), 373.

¹⁶ A conclusive debunking of the legends on the Philippines apostolate of Xavier is offered by Georg Schurhammer, SJ, in his *Francis Xavier. His Life His Times*, trans. M. Joseph Costelloe, vol. 4, *Japan and China 1549-1552* (Rome: Jesuit Historical Institute, 1982), 188-190, fn. 260. Nonetheless, there are authors who still consider a passage by Xavier through some part of the Philippines, such as Peter Schreurs, “Did Saint Francis Xavier Come to Mindanao?”, *Philippine Quarterly of Culture and Society* 22, no. 1 (March 1994): 16-22, accessed May 20, 2024, <https://www.jstor.org/stable/29792140>.

¹⁷ Diego de Oña, *Labor evangélica. Ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús. Segunda parte (ca. 1701)*, ed. Alexandre Coello de la Rosa and Verónica Peña Filiu (Madrid: Sílex, 2020), 159.

Italian, Portuguese, Basque (*lengua viscaína*), Japanese, Tagalog, and Visayan, the last three of which suggest a local audience and readership, both of immigrants and natives.¹⁸

The dialectic between Jesuit and Dominican initiatives, already visible in the celebration of Loyola and Xavier in 1623, contributed to the growth of an emblematic culture in the Philippines. During the second half of the seventeenth century, the two most prominent educational institutions of Manila —namely the Jesuit college of San José and the Dominican one of Santo Tomás— competed in exercises of ingenuity and wit (*ingenio y agudeza*) on the occasion of canonizations. Like playing on a “chessboard” (*tablero de ajedrez*), as the historian José Javier Azanza López nicely put it, the two orders engaged in producing the best poetry, literary games, and theatrical works in honour of the newly proclaimed saints of their respective order.¹⁹

On 12 April 1671, Pope Clement X proclaimed five new saints, among whom Francisco de Borja (1510-1572) was a former general of the Society of Jesus, while Rosa de Lima (1586-1617) and the Spanish missionary Luis Beltrán (1526-1581) belonged to the Dominican family. Furthermore, three beatifications had an echo in the seventeenth-century Philippines: the Jesuit novice Stanislaus Kostka (1550-1568) was beatified in 1605, whereas the great Dominican theologian Albertus Magnus (*ca.* 1200-1280) achieved that honour in 1622 and the Dominican nun Margherita di Savoia (1390-1464) in 1669. As an example of the way in which emblems were used in the celebrations held in Manila in honour of these new blessed and saints, we can consider the festivities for the canonization of Francisco de Borja. The Jesuits mounted an artificial façade in front of their church of Saint Ignatius, upon which they hung ingenious emblems and a variety of painted cards. The Jesuit authors of a festival book praised this spectacular installation, of such eloquence that, so to say, even the stones were made to speak.²⁰ It is for this reason that the historian Azanza López refers to this sort of ephemeral artwork as “speaking

¹⁸ Pedro Murillo Velarde, *Historia de la provincia de Philipinas de la Compañía de Jesus... desde el año de 1616 hasta el de 1716* (Manila: D. Nicolás de la Cruz Bagay, 1749), 23v.

¹⁹ José Javier Azanza López, “Teatro, poética y oratoria sagrada: la fiesta como tablero de ajedrez entre jesuitas y dominicos (Manila, s. xvii)”, *Rilce. Revista de Filología Hispánica* 37, no. 2 (June 2021): 451-482, <https://doi.org/10.15581/008.37.2.451-82>.

²⁰ See José Sánchez del Castellar, *Descripción festiua y verdadera relación...* (Manila: Imprenta de la Compañía de Jesús, 1674), 2v.

walls” (*fachadas parlantes*), as they were visual devices that solemnized the celebrations as if they were voices.²¹

The Dominican celebrations were also highly productive in terms of poetry, school theatre, and literary enigmas.²² Following the festivities held in 1672 in honour of Luis Beltrán and Rosa de Lima, the Convent of Santo Domingo in Manila celebrated in 1676 two other Dominicans beatified in 1672, namely Pope Pius V (1504-1572) and the Umbrian friar Giacomo Bianconi (1220-1301). Quite strangely, on that occasion the tertiary Dominican Margherita da Città di Castello (1287-1320) was also celebrated, who had been beatified already in 1609. The celebration held in 1676 was described by Felipe Pardo, commissioner of the Holy Office of New Spain in Manila and Dominican Provincial, in a book entitled *Sagrada fiesta...*²³ The activities covered a wide range, from liturgy to theatre, encompassing solemn masses, sermons, contests of poetry, polyphonic devotional songs (*villancicos*), theatrical preludes (*loas*) and intervals (*entremés*), courtly dances (*saraos*), and hagiographic comedies, often involving multi-ethnic participants.²⁴ Felipe Pardo recorded in his book also 14 emblems, or “enigmas”, fixed onto silk cloth and hung on walls, during the three-day festival in Manila. These emblems, containing an image and inscription (*mote*), were interactive, inasmuch as prizes were offered to those who would be

²¹ Azanza López, “Teatro, poética y oratoria sagrada...”, 459. Quotation from Sánchez del Castellar, *Descripción festiva*, 2v., “las piedras han de solemnizar a voces”.

²² See an analysis on a piece of school theatre (*teatro escolar*) composed in Manila, entitled *Loa a las fiestas de los beatos Pio V, Diego de Bebaña y Margarita de Castello* in Miguel Zugasti, “Una loa en Filipinas a la fiesta de tres beatos dominicos (Manila, 1677)”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 44, no. 88 (2018): 55-88.

²³ Felipe Pardo, OP, *Sagrada fiesta ...* (Manila: por el Capitán D. Gaspar de los Reyes, 1677). There are two copies available, one in the National Library of the Philippines, and another in the Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg (the one which I use). See a number of studies on the different genres of works in that book in Miguel Zugasti, “Dos ejemplos del teatro cómico breve hispanofilipino: el *Entremés del envidioso* y el *Sarao agitanado entre ocho hombres y mujeres* (Manila, 1677)”, *América sin Nombre*, no. 21 (December 2016): 141-165, <https://doi.org/10.14198/AMESN.2016.21.11>; Zugasti, “Una loa en Filipinas...”, and Azanza López, “Teatro, poética y oratoria sagrada...”, and José Javier Azanza López, “Catorce enigmas para un festejo filipino (Manila, 1676)”, in *Identidades y redes culturales. V Congreso Internacional Barroco Iberoamericano* (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2021), 43-54 .

²⁴ José Javier Azanza López, “‘Fueron teatro las calles de Manila.’ Máscaras y loas como expresión multiétnica y multicultural (ss. xvii-xix)”, in *No sólo fiesta. Estudios sobre el teatro hispánico de los siglos de oro*, ed. Iñaki Pérez-Ibáñez and Miguel Zugasti (New York: Peter Lang, 2022), 39-53.; Silvia Cazalla Canto, “‘Comenzaron a ser teatro las calles de Manila’: Máscaras como reflejo del poder de la monarquía hispana (ss. xvii-xviii)”, in Pérez-Ibáñez and Zugasti, *No sólo fiesta...*, 69-81.

able to decipher their enigmas.²⁵ These visual components of those emblems included relatively clear images such as skeletons, philosophers and sirens, but also puzzling symbols such as a pair of fish, a person hanging in gallows, or a single number like “156”.²⁶

Emblems were also employed in exequies in the Philippine islands, as much as in Spain and New Spain. An example were the commemorations of Baltasar Carlos, Prince of Asturias, who died in Zaragoza, in October 1646. Due to the distance from Spain and the Dutch occupation of Cavite (near Manila), the official news of the death of the prince reached the Philippines only in 1648. The son of King Felipe IV and Queen Isabel of Bourbon was then commemorated in Manila with a solemn celebration.²⁷ A festival book of that exequy, entitled *Aparato funebre, y real pyra de honor*, recorded the ceremonial apparatus, consisting of allegorical decorations, orations, sonnets (*sonetos*), epigrams, epitaphs, anagrams, and poems with eight-line or ten-line stanzas (*octavas* and *décimas*), that were hung throughout the royal chapel of the cathedral of Manila.²⁸ In particular, the late prince was commemorated with six allegorical emblems. One of them showed Death driving the sun chariot around the globe. Seated in the chariot, instead of sun rays, the prince spread the fragrance of his virtues as well as his advances in learning.²⁹ The representation corresponded to an anagram: the letters of *In hoc curru solis dat balsama* (“In this sun’s chariot [he] gives balms”) could be rearranged into the complete Latin name of the Prince, *Baltasar, Carolus, Dominicus*.

To summarise, the Philippine emblems studied above had three characteristic features.

First, they were drawn and written on paper and hung on a cloth. Even though we lack specific evidence, we cannot rule out a circulation or production of some sort of printed emblems in the Philippines. Such a

²⁵ These emblems have been recently studied in Azanza López, “Catorce enigmas...”. See the list of emblems in Pardo, *Sagrada fiesta...*, 9r-12v. Pardo explains the use of those emblems on fol. 9r.

²⁶ Pardo, *Sagrada fiesta...*, 10r-10v.

²⁷ Antonio Alvar Ezquerro, “Un temprano testimonio de la presencia de la poesía latina en Manila: las exequias fúnebres en honor del príncipe Baltasar Carlos de 1648”, *Indagación. Revista de Historia y Arte* 4 (1999): 15-16.

²⁸ A reprint of this rare book was included in Wenceslao Emilio Retana, ed., *Archivo del bibliófilo filipino. Recopilación de documentos históricos, científicos, literarios y políticos y estudios bibliográficos* (Madrid: Vda. de M. Minuesa de los Ríos, 1895), t. 2, 105-158.

²⁹ Retana, *Archivo del bibliófilo filipino...*, 150.

possibility must be considered because already in the early seventeenth century, the Jesuit missionaries in China made use of printed emblems for doctrinal explanation. By then, copperplate engravings, including emblems, were widely circulated among the Jesuit missions. A diary published in 1631 by a Christian *litteratus* called Stephanus Li Jiubiao (李九標), referred to two sets of images shown to him by the Lithuanian Jesuit missionary Andrzej Rudomina (1596-1632). According to Eugenio Menegon, they can be identified with two series of Flemish emblems.³⁰ Hence, we may wonder whether this is a clue to a much wider circulation of printed emblems in Asia, encompassing not only China but also the Philippines.

Secondly, the available evidence suggests that emblems were primarily displayed in the Philippines in festivities celebrating beatifications and canonizations, as well as on funeral rites. Contrary to what is attested in Spanish America, the Philippine emblems were neither catechetical tools for the conversion of the natives, nor devotional images for the private devotions of the Christians, nor were they deemed to possess miraculous powers.

Thirdly, the images drawn on those emblems were in general of allegorical character. In the case of the sun-chariot emblem produced for the exequy of prince Baltasar Carlos, there was a combination of allegory with the depiction of a concrete individual.

On such a general background, the 42 emblems displayed at the funeral rites of Mother Jerónima in 1631 provide new insights into Philippine emblematics. Being an unproclaimed saint, Mother Jerónima was not entitled to receive any of the triumphant pomps used for celebrating successful saints or commemorating the death of members of the royal family. According to the rules *de non cultu* imposed by Urban VIII in the undertaking of canonization causes, it was not allowed either to place images of Jerónima on altars, or to address any act of worship towards them. With these restrictions, the figures drawn on the emblems in her likeness were among the very first images of Mother Jerónima through which the people of Manila could see her in a public and sacred space, in addition to the

³⁰ Eugenio Menegon convincingly identified the images mentioned in this Chinese account with the *Cor Jesu amanti sacrum* series, originally engraved in Antwerp by Anton II Wierix, and the images in Jan David, S. J.'s *Typus occasionis in quo receptae commoda neglectae verò incommoda, personato schemate proponuntur* (Antwerp, 1603). Eugenio Menegon, "Jesuit Emblematica in China. The Use of European Allegorical Images in Flemish Engravings Described in the *Kouduo Richao* (ca. 1640)", *Monumenta Serica* 55 (2007): 396 and 412.

effigies, made at her sick bed immediately after her death, that were rather destined for private devotion, as we will see soon.

“HONOURS” FOR JERÓNIMA

On the night of 21 October 1630 Mother Jerónima de la Asunción, abbess of Saint Clare’s convent of Manila, made her last confession and received the Extreme Unction. While other friars left the sisters’ convent, Friar Ginés de Quesada (d. 1634, Osaka), lecturer of Theology at the Convent of Saint Francis of Manila, remained with the moribund nun.³¹ Even though Friar Ginés came to know Mother Jerónima only one month and a half before, as spiritual director he assisted her in the final passage of her life.³² The seventy-five year old nun had survived the fiercest storms in her voyage from Toledo to Manila in 1620-1621, and underwent years of mortifications and ascetic practices. Yet now she realised that her chronic diseases, like lethal “spears”, were about to pierce her body to death. Mother Jerónima requested the nuns, who had all gathered at her bedside, to spread ashes on the floor in the shape of a cross, and then to place her body upon it. Even in the very last hours of her life, the Toledan nun refused to let her body be rested on anything that could provide some comfort, be it even a mat of woven palm leaves. Once laid on the ground, Jerónima adjusted her torso and arms to the shape of the ash-made cross, while the nuns recited the last Seven Words of Jesus. The nuns chanted the Creed and continued their prayers until the words *veni electa mea* (Come, my chosen one) from the liturgical antiphon of the Common of the Virgins. At that point, at 4 am on 22 October 1630, the abbess completed her terrestrial transit.³³

³¹ Quesada arrived in Manila in 1621 and left for Osaka in 1632, where he died on 6 July 1634. See Quesada’s biography in Eusebio Gómez Platero, *Catálogo biográfico de los religiosos franciscanos de la Provincia de San Gregorio Magno de Filipinas desde 1577 en que llegaron los primeros á Manila hasta los de nuestros días* (Manila: Imprenta del Real Colegio de Santo Tomás, 1880), 201-202; Antonio Sánchez Maurandi, *Fr. Ginés Quesada. Gloria franciscano-muleña* (Murcia: La Verdad, 1927).

³² Ginés de Quesada gave testimony to the Bishop of Cebú, Pedro de Arce, OSA, acting Administrator of Manila, *sede vacante*, on 28 May 1631. Archivio Apostolico Vaticano (henceforward, AAV), *Congregazione dei Riti*, Processus 1654, f. 412v.

³³ A few months after the death of Jerónima, the nuns at Saint Clare’s Convent sat in interrogations organised by the bishop Arce, giving detailed information on the death of the abbess. Based on personal experience and the nuns’ verbal descriptions, both authors of

The night-long chanting from Saint Clare's convent, located in the walled city (*Intramuros*) of Manila, reached the ears of clerics and citizens living in that neighbourhood, informing them about the death of Mother Jerónima, whose reputation as a living saint had long been acknowledged by the locals.³⁴ The Franciscan order had anticipated the coming of a large number of visitors to the convent for the veneration of her body. To avoid potential damage and chaos that uncontrollable crowds might cause to the body and to the religious house, the friars and the Chapter of the Cathedral (*cabildo eclesiástico*) made an extraordinary decision, recalling one of the narrative scenes depicted by an anonymous master of the early fourteenth century in the Basilica of Santa Chiara, in Assisi. It shows how Saint Clare's body was transported from the convent of San Damiano to that of San Giorgio in that same city during the feast of her canonization.³⁵ Following that model, the Franciscans in Manila celebrated the funeral mass in the church and then held a solemn procession, carrying Mother Jerónima's body publicly across the main streets of the city. Devotees came to kiss her hands and habit, and also tried to touch her rosary, loudly acclaiming "Holy Mother" (*Santa Madre*). To prevent the exceedingly fervent relic-seekers from taking anything further from her body, more guards came to secure the procession. The procession lasted from early morning until afternoon, when the coffin was returned and placed under the altar of the church of the Holy Conception, attached to the convent.

The closest companions of Mother Jerónima carefully observed the unusual physiological changes occurring in her dead body.³⁶ Not only it did

Jerónima's *vitæ* dedicated a chapter to Jerónima's transit. See Ginés de Quesada, *Exemplo de todas las virtudes...*, 606-607; Bartholomé de Letona, *Perfecta 5 Religiosa...*, 58v-60v.

³⁴ Upon arrival in Manila, the first Saint Clare nuns resided in the house of a lay woman, Ana de Vera, located in Sampaloc, on the northern side of the river Pasig. The construction of a new convent under royal patronage started in 1624. See Pedro Luengo, *The Convents of Manila. Globalized Architecture during the Iberian Union* (Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 2018), 122-123; María Lourdes Díaz-Trechuelo Spinola, *Arquitectura española en Filipinas, 1565-1800* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1959), 261-263.

³⁵ See a recent analysis on these fragmentary frescoes in Nirit Ben-Aryeh Debby, *The Cult of St Clare of Assisi in Early Modern Italy* (Farnham: Ashgate, 2017), 35. The persistence of this motif, namely the exhibition of Saint Clare's body to public veneration, is attested by an engraving in the album on Saint Clare's life, included in Henricus Sedulius, *Icones Sanctæ Claræ B. Francisci Assisiatis primegeniæ discipulæ vitam, miracula, mortem repræsentantes* (Antwerp: Jan van Meurs, 1630), 30.

³⁶ Leonor de San Francisco gave testimony to the Bishop of Cebú, Pedro de Arce, on 4 April 1631, AAV, *Congregazione dei Riti*, Processus, 1654, fs. 519r-762v, especially 759v. For

not show any signs of corruption, but even her facial muscles remained as soft as in life. The latter observation was made around 7 am, three hours after her transit, when two painters came to the convent. They were commissioned by the governor of Manila, don Juan Niño de Tavera, and by a certain householder or homeowner (*vecino*) to make portraits of Mother Jerónima.³⁷ Sor Leonor de San Francisco (1583-1651) regretted that the two artists could not paint the intimate joy that had enlightened the eyes of the abbess, as her eyelids were closed. However, all of a sudden and in a miraculous way, the eyes opened up and the mouth, which had been slightly open until then, closed itself, so that the painters were amazed and filled with a sense of humbleness.³⁸

Unfortunately, none of these first paintings have survived, nor has any reference to the existence of her death mask been found yet. How these early drawings influenced the production of effigies, or true images of Jerónima, for instance the ones made in the early eighteenth century, in the form of engravings, still requires more research.³⁹

Let us observe the “true portrait” (*verdadero retrato*) engraved by the Mexican painter Joseph Mota in 1712 (see figure 4), which appeared in *Exemplo de todas las virtudes...*, whose first edition was published in Mexico the following year.⁴⁰ It captured Mother Jerónima in a moment of

more on Leonor’s life and her influence on Ana de Christo’s writings, see Sarah E. Owens, *Nuns Navigating the Spanish Empire* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2017), 123.

³⁷ See the meaning of *vecino* in Margarita Hidalgo, *Diversification of Mexican Spanish. A Tridimensional Study in New World Sociolinguistics* (Boston; Berlin: De Gruyter, 2016), 99.

³⁸ “[...] un pintor que embio [sic] el Governador de estas islas y otro que embio [sic] un vezino de esta ciudad para que retratasen a la dicha sancta Madre, y estando les diciendo esta testigo el modo que avian de tener en retratar los ojos porque entonces estaban cerrados y no podía ver el alegría de ellos fue la sancta madre a vista de esta testigo y de los pintores abriendo los ojos y serrando [sic] la boca de suerte que quedaron como mirando con humillación [...]”, AAV, *Congregazione dei Riti*, Processus, 1654, f. 759v.

³⁹ Three engraved effigies of Mother Jerónima are known to us. The first one was made by Joseph Mota in Mexico and attached to Quesada’s *Exemplo de todas las virtudes...* published in Mexico in 1713. See a brief reference to this image in Felipe Pereda, *Crimen e ilusión. El arte de la verdad en el Siglo de Oro* (Madrid: Marcial Pons Historia, 2017), 154. The second one was engraved in Rome in 1713 by Arnold van Westerhout after a sketch by Giuseppe Nicola Nasini. The third one was engraved by Nicolás de la Cruz Bagay in Manila, in 1744. The latter two images were included in the appendix of “Lamina” in Congregatio de Causis Sanctorum Prot. 1720, *Manilen, Beatificationis...*

⁴⁰ On “true portrait” see Marta Cacho Casal, “The ‘True Likenesses’ in Francisco Pacheco’s *Libro de Retratos*”, *Renaissance Studies* 24, no. 3 (2010): 381-406, <https://doi.org/10.1111/j.1477-4658.2009.00599.x>. Joseph Mota was also known as José Mota. Several paintings of the crucifix conserved in Mexico have been attributed to him, including one in



Figure 4. Joseph Mota, Verdadero retrato de la Venerable Madre Geronima de la Asunción, engraved in Mexico, 1712, printed in Quesada, *Exemplo de todas las virtudes...* (Mexico, 1713). Courtesy of John Carter Brown Library

praying towards a crucifix placed amid a skull, a hourglass, whips, a crown of thorns, and cilices, indicating the physical mortifications she had observed during life. The nun's face is proportionally large comparing to her leaning and hence shortened torso. The dark etchings on both cheeks, both edges of her mouth, and her philtrum heightened an atrophied and even moribund countenance, further adorned by an uplifting gaze. Such a distinctive and personalised face might call in question whether it had been

the chapel of Conchita or De la Purísima Concepción, Coyoacán, and one in the Sanctuary of Señor de Chalma, Ocuilán. See reference to the one in Chalma in José Rogelio Ruiz Gomar, "Las pinturas de la Profesa", *Artes de México*, no. 172 (1973): 30. Mota also painted the Virgin of Guadalupe in the *basílica* of Macarena, in Sevilla. I am grateful to one of the peer reviewers for all the information on Joseph Mota.

modelled after images lively painted, or soon after the death. As this engraving of a true portrait was commissioned by Friar Augustín de Madrid, the procurator of Jerónima's beatification cause, who had travelled from Manila to Rome via Mexico in 1711, it is possible that certain images of Jerónima were brought with him.⁴¹ Nevertheless, those early efforts to portray Jerónima, as if she were alive, could at least satisfy an immediate need for commemorating a potential saint in her funeral rites, especially one who had never been seen in public outside her cloistered convent in Manila during the last decade of her life.

The intensity of the funeral rites commissioned in her honour, and the pompous decorations that were set up at Saint Clare's church and at her tomb, reveal the emergence of a public veneration so dynamic that it hardly limited itself in accordance with Roman regulations on beatification processes that were by then in vigour. A sequence of funeral rites started with a major ceremony celebrated on 31 October by the bishop of Cebú, the Augustinian friar Pedro de Arce, who was then also administrator of the Archbishopric of Manila, as this was *sede vacante*. The ceremony took place in front of a large audience, with the governor don Juan Niño Tavera, civil judges (*oidores*), as well as all the religious orders in attendance. The guardian (*i. e.* superior) of the Convent of Saint Francis proclaimed the virtues of Mother Jerónima in his sermon.⁴² No references were made to uses of Jerónima's portraits on those specific occasions, but a few people reported on her portraits being seen in the city.⁴³ More funeral rites followed, sponsored by noble women in Manila. For instance, on 8 November, doña Magdalena de Zaldívar y Mendoza, wife of the governor, commissioned a sumptuous funeral rite in the church of the Saint Clare's convent. Those ceremonies displayed features of funeral *apparati*, namely spectacular ephemeral decorations within church interiors on the

⁴¹ According to the caption in the engraving, this portrait was commissioned by Friar De Madrid and dedicated to the Convent of the Poor Capuchin nuns in Mexico.

⁴² Quesada, *Exemplo de todas las virtudes...*, 615.

⁴³ For example, the Jesuit priest Ignatius de Mocija referred to Jerónima's images in his testimony to Bishop Arce, in *Manilana Philippinarum in Indijs Orientalibus beatificationis, & Canonizationis Ven[erabilis] Servæ Dei Sororis Hieronymæ ab Assumptione fundatricis, & primæ Abbatisæ Vener[abilis] Monasterij Monialium Excalceatarum Sanctæ Claræ Ordinis Sancti Francisci sub Invocatione Purissimæ Conceptionis in Civit[at]e Manilæ. Summarium super signatura Commissionis Introductionis Causæ*, printed in Rome in 1739, 118. I consulted the copy in Biblioteca Apostolica Vaticana (henceforward, BAV), *Stamp. Barb.* LL. IV 56.

occasion of festive *requiem* masses, normally dedicated only to royalty and the nobility.⁴⁴

In Quesada's own words, those funeral rites were nothing sorrowful, because they were meant to demonstrate only the glory that Mother Jerónima had irradiated throughout her saintly life. Both the church and the tomb were decorated with colourful draperies (*colgaduras*), while many emblems and poems were disseminated all around (*sembradas*).⁴⁵ On 9 November, the Chapter of the Cathedral celebrated a funeral rite with the same decorations and in the same church, but with different poems and new emblems, made on golden cards (*tarjetas doradas*) and painted with fine colours.⁴⁶ Again on 18 November, the Third Order of Saint Francis celebrated their own rite at the tomb of Mother Jerónima, with artificial flowers that resembled "a happy and bright spring".⁴⁷ Later on similar rites were commissioned by two major benefactors, doña Catalina de Esquerera, wife of Captain Vasco Gutiérrez de Mendoza, and a *beata* close to the Dominican Order, called María de Jesús. Both had made generous donations to the establishment of Saint Clare's convent.⁴⁸ In one of their funeral rites, the guardian of the Convent of Santa Ana, Friar Alonso de Ampudia, preached in Tagalog, to satisfy the non-Spanish speaking *indio* devotees, whose involvement and presence in all those public events were considered by Quesada as very edifying.⁴⁹

It is worth pointing out that all these noble devotees claimed to have received graces from Mother's Jerónima's intervention. Though many of them gave testimonies at the investigation for Mother Jerónima's beatification, organised by the Bishop Arce in 1631-1632, none of them had mentioned any of these funeral rites, not to mention any of the images or poems being used on these occasions. Curiously, the two biographies of Jerónima kept not only a description of the use of those emblems, but also

⁴⁴ See a recent study in Minou Schraven, *Festive Funerals in Early Modern Italy. The Art and Culture of Conspicuous Commemoration* (London; New York: Routledge, 2017).

⁴⁵ Quesada, *Exemplo de todas las virtudes...*, 615-616.

⁴⁶ Quesada, *Exemplo de todas las virtudes...*, 616.

⁴⁷ Quesada, *Exemplo de todas las virtudes...*, 616.

⁴⁸ María de Jesús was among the first benefactors of the nuns, offering her own house for the first residence of the religious women in 1621. See Luciano P. R. Santiago, "'To Love and to Suffer'. The Development of the Religious Congregations for Women in the Philippines during the Spanish Era (1565-1898) Part I", *Philippine Quarterly of Culture and Society* 23, no. 2 (1995): 178.

⁴⁹ Quesada, *Exemplo de todas las virtudes...*, 617. A shorter report on these funeral rites is also found in Letona, *Perfecta Religiosa...*, f. 61v.

the content of each of them. In order to understand the “enigmas” depicted in the image and the verses, it is necessary to trace the emergence and development of the textual sources in this particular process of saint-making.

WRITING JERÓNIMA’S LIFE

Unlike the production of portraits, which took place shortly after Jerónima’s death, a project of writing down her life was initiated long before her final transit. Mother Jerónima’s companion Abbess Ana de Christo (1565-1636) was the first writer of the life of the former, but the text remained in manuscript form. Twentieth-century biographers of Jerónima such as Lorenzo Pérez,⁵⁰ Encarnación Heredero,⁵¹ and Pedro Ruano⁵² all acknowledged Mother Ana’s active role in the hagiography-writing, while Sarah Owens shed light on the concrete process of writing, as well as on the spiritual and intellectual formation of the writing nuns surrounding Mother Jerónima.⁵³ As early as the first Clarisan nuns embarked on their voyage in 1620, Sister Ana de Christo received orders from her confessor Friar José de Santa María to note down the details of their itinerary. Later, Mother Leonor San Francisco encouraged Sister Ana to prepare an account of the mother abbess’s life.⁵⁴ In 1626 Ana de Christo, now vicaress herself, accomplished the task with a manuscript of 450 folios, with an estimated length of 216 000 words.⁵⁵

The bulk of Jerónima’s life written by Mother Ana, never published, can be read again in the interrogation accompanying the petition to Rome for the beatification of Jerónima, organised by Bishop Pedro Arce between

⁵⁰ Lorenzo Pérez, *Compendio de la vida de la venerable madre Sor Geronima de la Asuncion de la Orden de Sta. Clara, fundadora del monasterio de la Inmaculada Concepcion de esta ciudad de Manila, Filipinas* (Manila: St. Paul Publications, 1963).

⁵¹ María de la Encarnación Heredero, *Ilustre hija de Toledo. Primera misionera de Oceanía* (Toledo: Editorial Católica Toledana, 1929).

⁵² Pedro Ruano Santa Teresa, *La v. M. Sor Jerónima de la Asunción: fundadora del Monasterio de Santa Clara de Manila y primera mujer misionera en Filipinas* (Madrid: P. Ruano, 1993).

⁵³ Sarah Owens published extensively on this topic. I quote only her latest study in chapter 5 of her book, *Nuns Navigating the Spanish Empire* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2017), 117-136.

⁵⁴ Archivo del Monasterio de Santa Isabel de Toledo (henceforward, AMSIT), 4-a, no pagination; Owens, *Nuns navigating...*, 122-123.

⁵⁵ Owens, *Nuns navigating...*, 6.

March 1631 and November 1632. As prime witness, Ana de Christo's sessions took place respectively on 4, 6, 28 February and 3 March 1631.⁵⁶ The 28 questions in the investigation concerned the life, theological virtues, prophetic gifts, mortifications, miraculous healings, granted intercessions, incorrupt body, and Custody Angel of Jerónima.⁵⁷ The extensive length and clear order in the nun's answer imply that these remarks were more likely given in written rather than in a free-spoken form. It is also possible that Ana's testimonies served Quesada in his composition of Jerónima's first biography, because both texts display great similarities in terms of content and structure. Hence, it is obvious that Ana de Christo contributed the main text for creating an official and public profile of Mother Jerónima. In a complementary way, the companions of Mother Ana de Christo at the Convent of Saint Clare all contributed information on the former abbess from different perspectives. In the later phase of the investigation taking place in 1632, Ana de Christo was also active in passing petitions to the Bishop Pedro Arce. The nuns' voices were heard and scrutinised eventually at the Congregation of Rites in 1709, when the interrogations of 1631-1632 eventually reached Rome, after the original efforts had vanished with the untimely death of the procurator Pedro Gabriel Díaz de Mendoza in Goa, in 1633.⁵⁸ How the nuns' narratives on the miraculous life of the potential saint were evaluated by the Roman theologians of almost one century later is a question that requires further research.

While the nuns in Manila made their efforts in elaborating the texts, the Franciscan priests in both Mexico and Madrid brought these texts to a public and global readership, but only a few decades later. The first published biography was composed by Bartolomé de Letona, a Basque missionary in Mexico who had made his religious profession in Bilbao.⁵⁹ Letona came to Manila in 1644 aiming at undertaking a reform of the Observant branch in the Philippines. Unable to achieve this, he returned to Mexico in 1654.⁶⁰

⁵⁶ AAV, *Congregazione dei Riti*, Processus, 1654, fs. 27v-216v.

⁵⁷ AAV, *Congregazione dei Riti*, Processus, 1654, fs. 14r-27v.

⁵⁸ "Memorial de Juan Grau y Monfalcón", dated on 18 November 1633, Manila, in Archivo General de Indias (henceforward, AGI), *Filipinas*, 27, N. 108. No pagination. See the death of Mendoza in Ruano, *La v. M. Sor Jerónima de la Asunción...*, 75.

⁵⁹ Friar Antonio de Padua de la Llave, the vicar of the Saint Clare's convent, composed the first life of Jerónima, whose whereabouts are still unknown. Gómez Platero, *Catálogo biográfico...*, 74-75.

⁶⁰ Gómez Platero, *Catálogo biográfico...*, 259-260.

Letona's biography entitled *Perfecta religiosa* was published in 1662, eight years after he had left Manila. By then, Letona was known as a retired lecturer, *calificador* of the Holy Office of Mexico, synodal examiner of the Bishopric of Puebla de los Ángeles, guardian of the Convent of San Francisco, and provincial commissary of the Province of the Holy Gospel (*Santo Evangelio*). Most importantly, Letona was engaged in the promotion of several Franciscan exemplary figures in Mexico, including Clarisan nuns and the lay brother Sebastián de Aparicio (1502-1600), who was later beatified in 1789.⁶¹ Acting as the procurator general of Aparicio's cause, Letona potentially linked the cause of Jerónima with those in America, which implies some overlap in the way their biographies and images were respectively written and made.

The second published biography, entitled *Exemplo de todas las virtudes y vida milagrosa de la venerable madre Geronyma de la Assumpcion*, was edited and completed by Ginés de Quesada shortly before he embarked on the ship to Japan in 1632.⁶² This manuscript was published for the first time in Mexico in 1713, with a second edition appearing in Madrid in 1717 and falling under the censorship of the Inquisition.⁶³

No personal letters or spiritual writings by Mother Jerónima have been found yet. A Jesuit called Ignacio de Mojica remembered his conversations with Mother Jerónima about ecstasy and "rapture" (*arrobamiento*). According to him, Jerónima wrote a book that deserved to be printed.⁶⁴ The disappearance of autograph documents or books by Jerónima was likely deliberate and intended to prevent any possible investigation for heresy by the Holy Office. With hindsight this proved to be a very real risk, as was demonstrated by the case of a close companion of Jerónima at Saint Clare's convent, the Abbess Juana de San Antonio (1588-1661). The

⁶¹ Bartolomé de Letona and Francisco Robledo, *Sermon de n. m. s. Clara virgen y matriarca insigne de innumerables virgines esposas de Dios, predicado en su grauissimo monasterio de Mexico...* (Mexico: por Francisco Robledo, 1645).

⁶² See Quesada's martyrdom in Juan Ruiz de Medina, *El martirologio del Japón, 1558-1873* (Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1999), 726.

⁶³ In 1634 Ana Christo presented Quesada's text to the Franciscan provincial. See the explanation of the composition process in Quesada, *Exemplo de todas las virtudes...*, in the postscript after page 657. See the prohibition of the Madrid edition in Francisco Pérez de Prado, *Index librorum prohibitorum ac expurgandorum novissimus pro... Fernandi VI regis catholici* (Madrid: ex calcographia Emmanuelis Fernandez, 1747), 500.

⁶⁴ Ignacio Mojica gave testimony to Bishop Pedro Arce on 8 July 1631, in AAV, *Congregazione dei Riti*, Processus, 1654, f. 507v.

mystical writings of this nun were charged by the Mexican Inquisition with spreading *alumbadismo*, a heretical instance that had never happened before in the Philippines.⁶⁵

DRAWING JERÓNIMA'S LIFE AND VIRTUES: A REPERTOIRE OF 42 EMBLEMS

General features and patrons

As observed before, emblems were among the very first images produced posthumously for the veneration of Mother Jerónima in Manila, but long forgotten and unknown today. The best studied image of the Toledan nun is a life portrait painted by Diego Velázquez in Sevilla, in 1621, now hanging permanently in the Museo del Prado.⁶⁶ Nowadays a photographic copy of Velázquez's masterpiece hangs above the tomb of Mother Jerónima inside the Real Monasterio de Santa Clara in Quezon City, Manila, relocated after the original site in *Intramuros* was bombed during the Second World War.⁶⁷ Velázquez's painting of Jerónima was also included in the latest *Positio super vita et virtutibus* printed by the Congregatio de Causis Sanctorum Prot. 1720 in Rome, in 1991, together with other engraved effigies. Many scholars consider that baroque masterpiece as the archetype of Jerónima's iconography ever since the seventeenth century.⁶⁸ Devotees today receive tokens of linen that had touched her bones, together with her portrait by Velázquez printed on the paper attached to the relic. There is no doubt that copies of that baroque artwork are now used as actual devotional objects. However, we need to clarify that Velázquez's painting did not participate

⁶⁵ See the extensive accounts by Abbess Juana in four volumes conserved in AMSIT, 3-a and 3-b. See Juana's early life in Owens, *Nuns navigating...*, 103.

⁶⁶ About Velázquez and Mother Jerónima in Seville, see Tanya Tiffany, "Portraiture and the 'Virile Woman'. Madre Jerónima de La Fuente", in *Diego Velázquez's Early Paintings and the Culture of Seventeenth-Century Seville* (Louisville: The Pennsylvania State University Press, 2012), 55-59. See the rediscovery and the verification of the third copy in Hugh Brigstocke, "The Rediscovery of a Velázquez Portrait", *Artibus et Historiae* 36 (1997): 129-136.

⁶⁷ See the damage of the convent during the war and its relocation in Jose Victor Z. Torres, "Real Monasterio de Santa Clara: A History of the Order of Saint Clare in the Philippines (1621-1950)" (master's thesis, The Pontifical and Royal University of Santo Tomas, 1995), 184-218.

⁶⁸ Fernando Quiles García, "Cerca del cielo. La creación de los santos y su imagen en la América hispana", *Semata. Ciencias sociais e humanidades*, no. 24 (2012): 96.

at all in the iconographic scheme that early modern Manila envisaged for Mother Jerónima's cult. Instead, promoters of her cause relied heavily on the funerary emblems we have mentioned before. Jerónima's second biographer, Bartolomé de Letona, made explicit remarks about printing emblems about Jerónima across the entire Spanish empire: "I will refer to some [emblems], so that the Imperial City [Toledo], or any other city might have the devotion and courage to print them on a plate for future imprints."⁶⁹

Letona's remarks imply that the total and actual number of emblems made for Jerónima's funeral rites might exceed the known repertoire, and that there were also prints related to her cult. Quesada indicated that the emblems were placed at the tomb of the deceased abbess together with some unspecified prints.⁷⁰

We can now examine the general features of the emblems produced to commemorate Mother Jerónima. They all followed a tripartite structure, starting with a description of each image introduced by "it was painted" (*pintóse*), followed by a Latin quotation from the Bible as inscription (*mote*), and ending in a Spanish quatrain or quintuplet of octosyllables as subscription (*letra*). No references were made to any non-European languages as being used in those emblems. It is certain that the sponsors, devisers, producers, on the one side, and the targeted audience, on the other, belonged to the educated circles in Manila, including both Spaniards and Tagalog elites.⁷¹

The patrons for those emblems were the chapter of the cathedral (*cabildo eclesiástico*), doña Magdalena de Zaldívar Mendoza, and the municipal government (*cabildo secular*). Each set displayed a distinctive focus. The 19 emblems commissioned by the chapter of the cathedral synthesised the life passages of Mother Jerónima from her birth to infancy, until reaching her maturity as a professed nun. This group also highlighted the ascetic features of the nun, which will be analysed in the next section. The municipal government provided a set of 11 emblems that referred to the cross-continental voyages of Mother Jerónima and the various cities touched by her life trajectory. She was presented as a new Abraham, called by God to leave her homeland of Toledo and wander to a promised land, Manila. One emblem

⁶⁹ Letona, *Perfecta Religiosa...*, f. 62r. I am grateful to Rubén González Cuerva for reminding me of Toledo's qualification as imperial city, for having been chosen as the court of the Holy Roman Emperor Charles.

⁷⁰ Quesada, *Exemplo de todas las virtudes...*, 618.

⁷¹ Letona, *Perfecta Religiosa...*, f. 61v.

showed Mother Jerónima at her departure from Toledo to Manila. On top of the scene stood Christ and an allegory of divine glory.⁷² The last set, commissioned by doña Magdalena de Zaldívar Mendoza, included 12 emblems providing a mystic view based on the biblical revelation. Typically, Mother Jerónima was drawn as the spouse of God, sitting in His hands, with a verse from the Song of Songs as an inscription, *Sicut liliū inter spinas* (“like a lily among thorns [so is my love among the daughters of Adam]”).⁷³

In Spain and the Iberian Americas, hagiographic emblems played a role in delineating the life, visions and miracles of a saint. Jerónima’s emblems are comparable to those produced around other female religious contemporaries, for instance Rosa de Lima. Contrary to the scarcity of visual representations of Madre Jerónima, Saint Rosa enjoyed a great variety of images, spread through a truly global circulation. An emblematic repertoire about Rosa was designed for being displayed on canvases (*lienzos*) during the beatification ceremonies that took place in three churches in Rome, in 1668. As Ramón Mujica Pinilla points out, images on those emblems provided bases for pictorial cycles for Rosa’s cult undertaken later in Spanish America.⁷⁴ As far as we know, Jerónima’s emblems did not circulate outside the Philippines, nor were prints made of them in Spain or in Mexico. Further studies are required to compare the engraved effigies of Mother Jerónima with her emblematic repertoire. In the next section, we will go back to the set of emblems sponsored by the chapter of the cathedral, which reveals a distinctive profile of the abbess.

VIRILE WOMAN AND ASCETIC HERO

In her insightful analysis of Velázquez’ portrait of Mother Jerónima, the art historian Tanya Tiffany stressed “the intense outward gaze as a means of communicating her status as a ‘virile woman’ (*mujer varonil*): a contemporary term for women of exceptional fortitude”.⁷⁵ Jerónima’s virility was

⁷² Quesada, *Exemplo de todas las virtudes...*, 625.

⁷³ Quesada, *Exemplo de todas las virtudes...*, 626.

⁷⁴ I thank Lucía Querejazu Escobarí for bringing to my attention this repertoire, reconstructed and published in Appendix 3 “Iconografía jeroglífica rosariana” in Ramón Mujica Pinilla, *Rosa Limensis: mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, 2a. ed. (Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2005), 449-459.

⁷⁵ Tiffany, “Portraiture and the ‘Virile Woman’...”, 74.

also explicitly demonstrated in the first emblem, chronologically speaking, that was devoted to her. This emblem showed a woman lying in bed after having given birth to a baby girl, kept naked for some reason (*niña desnuda*), who had slipped on the floor. Meanwhile, Saint Francis of Assisi came to lift the baby. The Latin inscription introduced Adam's remarks on the creation of Eve whom he named as a woman (*virago*), "this one shall be called Woman, for out of Man this one was taken" (Genesis 2: 23).⁷⁶

This emblem corresponds to the narrative of Jerónima's birth as a disappointment to her father, the *licenciado* don Pedro García Yáñez, who had expected her to be a male heir. To his dismay, the third child he fathered was once again a girl. No one in the house dared to clothe the newborn (hence the caption *niña desnuda*), until her grandmother came to pick her up.⁷⁷ The meticulous information and theatrical turn in the narrative, from an unwanted child to an extraordinary abbess, was likely told by Jerónima herself to Ana de Christo, who first recorded this story. To a certain extent, this narrative might reflect Jerónima's own understanding of her life trajectory and aspiration to join the Asian missions, overcoming the underwhelming impression her father received initially and certainly projected also upon her.

Expectations regarding the ideal abbess can be found in manuals on funeral rites composed in the seventeenth century. In *Teatro funeral de la Iglesia Catholica* (Madrid, 1637) written by Francisco de Rojas, *calificador* of the Spanish Inquisition and friar from the Franciscan Province of Castilla, the chapter on funeral orations for a late abbess starts with a discussion on the story of Jael in the Book of Judges (4: 17-22).⁷⁸ With a hammer, Jael killed Sisera, commander of the Canaanite army of King Jabin, after having given him milk and lulled him to sleep. According to Francisco de Rojas, there is no other bravery (*valentía*) for a religious woman than mortification of herself until death.⁷⁹ Heroic figures like Jael might have been cited in the various sermons preached in honour of Mother Jerónima at her funeral rites.

⁷⁶ Quesada, *Exemplo de todas las virtudes...*, 618.

⁷⁷ This unfortunate story of misogyny appeared in all the main accounts of Jerónima's life. The earliest one is in Ana de Christo's travelogue, in *AMSIT*, 4-a, chapter 2, no pagination.

⁷⁸ Francisco de Rojas, *Teatro funeral de la Iglesia Catolica...* (Madrid: Imprenta del Rey-no, 1636), f. 89r. I found an original copy of this book in the Archive of the Province of San Pedro Bautista, Manila. It is not clear when this original copy arrived in the Franciscan repository in Manila and whether it was used during the seventeenth century.

⁷⁹ Rojas, *Teatro funeral...*, f. 89v.

Again, related to asceticism, another emblem showed that the venerable Mother Jerónima not only wore a cilice, but that worms were entangled all around it. Among them, a bigger worm would lift its head from her chest. The Spanish quatrain praised her rigorous flesh for expelling the worm inside her body and chasing away those on her skin.⁸⁰ In another emblem, Mother Jerónima held in her hands a cloth stained with rotting blood, in addition to said worms. The Latin inscription quoted Job “if I say to corruption, you are my father, and to the worm, my mother or my sister” (Job 17: 14).⁸¹ Worms were common symbols for visual representations of death and corruption of the human body.⁸² However, these emblematic worms were created out of Jerónima’s own ascetic practices and reflections in relation to Job’s sufferings. She followed the afflictions (*trabajos*) that Job suffered, and she did so with the purpose of converting the heathen.⁸³ Mother Jerónima also imitated holy women by putting worms on the wounds inflicted on her flesh by the cilices.⁸⁴ Out of reasons still to be explored, those insects were depicted only on emblems and not in the engraving of Jerónima’s true portrait as discussed above.

CONCLUSION

Emblems were not alien to the early modern Philippines, and certainly the residents of seventeenth-century Manila were familiar with them. Such visual and literary symbols were used profusely in the Philippines on a variety of occasions, ranging from the celebration of canonizations and solemn exequies, to literary competitions and academic rituals. The few references that are currently available on the early modern Philippine emblems display features, functions, and artistic styles that are similar to the ones attested in the emblematic cultures of Spain and Spanish America. It is in this context that we have examined the production, the purpose and function of the 42 emblems displayed at the funeral rites of the first abbess of the Saint Clare’s

⁸⁰ Quesada, *Exemplo de todas las virtudes...*, 619-620.

⁸¹ Quesada, *Exemplo de todas las virtudes...*, 620.

⁸² See a recent discussion in Johanna Scheel, “Feeding Worms. The Theological Paradox of the Decaying Body and its Depictions in the Context of Prayer and Devotion”, in *Picturing Death 1200-1600*, ed. Stephen Perkinson and Noa Turel (Leiden; Boston: Brill, 2020), 164-187, https://doi.org/10.1163/9789004441118_010.

⁸³ Quesada, *Exemplo de todas las virtudes...*, 582.

⁸⁴ Quesada, *Exemplo de todas las virtudes...*, 581-582.

convent of Manila in 1630. That repertoire is by far the largest set of funerary emblems recorded in the seventeenth century Philippines.

Closely drawing on the Poor Clare nun's biography and following the model of heroic female saints of the early modern Hispanic world, almost certainly the 42 emblems and the Spanish captions inscribed on them were received by an audience of not exclusively Spanish speakers. Just as in the case of the conversations on Flemish emblems taking place between the Jesuit missionary Rudomina and the Chinese Christian literatus Stephanus Li Jiubiao, a similar transcultural dynamic could have occurred also in the reception of the funerary emblems of Mother Jerónima. In fact, emblems were not only objects of an individual fruition, but could also trigger social practices: missionaries or other educated actors of the colonial society could explain and translate drawings following a European iconography and verses in Spanish or Latin to the benefit of the native Christians, and even of non-Christians, to propagate the life and heroic virtues of the saint-to-be.

Once such a transcultural dynamic is recognised, then it appears also clear how the emblematic representations of Mother Jerónima as a virile woman would produce a particular impact in the Philippines, whose indigenous populations had associated women and femininity with shamanic powers. Hence, even if those emblems appear to us at first sight as purely European, we can sense a hidden line, connecting Mother Jerónima's virile femininity to a model of religious femininity that would be embraced by native nuns decades later.⁸⁵

SOURCES

Archival Sources

Archivio Apostolico Vaticano (AAV), Vatican City

Congregazione dei Riti

Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV), Vatican City

Stamp. Barb.

⁸⁵ See the first female congregation that recruited mestizo women in John N. Schumacher, "Ignacia del Espíritu Santo. The Historical Reliability of Her Principal Contemporary Biography", *Philippine Studies* 50, no. 3 (2002): 416-434.

Archivo del Monasterio de Santa Isabel de Toledo (AMST), Toledo, Spain
 Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, Spain

Filipinas

Archive of the Franciscan Province of San Pedro Bautista, Manila, Philippines
Rare Books

References

- Alvar Ezquerro, Antonio. “Un temprano testimonio de la presencia de la poesía latina en Manila: las exequias fúnebres en honor del príncipe Baltasar Carlos de 1648”. *Indagación: Revista de Historia y Arte* 4 (1999): 15-26.
- Aparicio, Ángel A., ed. *Catalogue of Rare Books. University of Santo Tomas Library*. 4 vols. Manila: University of Santo Tomas, Miguel de Benavides Library/Union Bank of the Philippines, 2001-2015.
- Azanza López, José Javier. “Catorce enigmas para un festejo filipino (Manila, 1676)”. In *Identidades y redes culturales. V Congreso Internacional Barroco Iberoamericano*, 43-54. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2021.
- Azanza López, José Javier. “‘Fueron teatro las calles de Manila’. Máscaras y loas como expresión multiétnica y multicultural (ss. XVII-XIX)”. In Pérez-Ibáñez and Zugasti, *No sólo fiesta...*, 39-53.
- Azanza López, José Javier. “Teatro, poética y oratoria sagrada: la fiesta como tablero de ajedrez entre jesuitas y dominicos (Manila, s. XVII)”. *Rilce. Revista de Filología Hispánica* 37, no. 2 (June 2021): 451-482. <https://doi.org/10.15581/008.37.2.451-82>.
- Azanza López, José Javier, and Silvia Cazalla Canto. “Arte, emblemática y oratoria sagrada en un festejo filipino del siglo XVII”. In *El tablado, la calle, la fiesta teatral en el Siglo de Oro*. Edited by Miguel Zugasti and Ana Zúñiga Lacruz, 33-59. Castelló de la Plana: Servei de Comunicació i Publicacions, 2021.
- Brigstocke, Hugh. “The Rediscovery of a Velázquez Portrait”. *Artibus et Historiae* 36 (1997): 129-136.
- Cacho Casal, Marta. “The ‘True Likenesses’ in Francisco Pacheco’s *Libro de Retratos*”. *Renaissance Studies* 24, no. 3 (2010): 381-406. <https://doi.org/10.1111/j.1477-4658.2009.00599.x>.
- Capistrano-Baker, Florina H., ed. *Transpacific Engagements: Trade, Translation, and Visual Culture of Entangled Empires (1565-1898)*. Makati City: Ayala Foundation, 2021.

- Cazalla Canto, Silvia. “Comenzaron a ser teatro las calles de Manila’: Máscaras como reflejo del poder de la monarquía hispana (ss. xvii-xviii)”. In Pérez-Ibáñez and Zugasti, *No sólo fiesta...*, 69-81.
- Congregatio de Causis Sanctorum Prot. 1720. *Manilen, Beatificationis et Canonizationis Ven. Servae Dei Sororis Hieronymae ab Assumptione (in saec. H. Yáñez), Fundatricis et primae Abbatissae Monasterii Monialium Excalceatarum S. Clarae Ordinis S. Francisci in civitate Manilana Philippinarum in Indiis Orientalibus (1555-1630). Positio super vita et virtutibus*. Rome: no publisher, 1991.
- Debby, Nirit Ben-Aryeh. *The Cult of St Clare of Assisi in Early Modern Italy*. Farnham: Ashgate, 2017.
- Díaz-Trechuelo Spinola, María Lourdes. *Arquitectura española en Filipinas, 1565-1800*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1959.
- Fernández, Doreen G. “Pompas y Solemnidades. Church Celebrations in Spanish Manila and the Native Theater”. *Philippine Studies* 36, no. 4 (1988): 403-426.
- García-Abasolo, Antonio. “Formación de las Indias Orientales españolas. Filipinas en el siglo xvi”. In *Historia general de Filipinas*, edited by Leoncio Cabrero, 171-205. Madrid: Cultura Hispánica, 2000.
- Germano Leal, Pedro. “On the Origins of Spanish Hieroglyphs. Part One”. *Imago. Revista de Emblemática y Cultura Visual*, no. 6 (2015): 27-38. <https://doi.org/10.7203/imago.6.4234>.
- Germano Leal, Pedro. “On the Origins of Spanish Hieroglyphs. Part Two”. *Imago. Revista de Emblemática y Cultura Visual*, no. 7 (2016): 25-32. <https://doi.org/10.7203/imago.7.4235>.
- Germano Leal, Pedro. “To the New World, on the Ship of Theseus. An Introductory Essay to Emblems in Colonial Ibero-America”. In Germano Leal and Amaral Jr., *Emblems in Colonial Ibero-America...*, 1-52.
- Germano Leal, Pedro, and Rubem Amaral Jr., eds. *Emblems in Colonial Ibero-America: To the New World on the Ship of Theseus*. Glasgow Emblem Studies 18. Glasgow: Stirling Maxwell Centre for the Study of Word/Image Cultures, 2017.
- Gómez Platero, Eusebio. *Catálogo biográfico de los religiosos franciscanos de la Provincia de San Gregorio Magno de Filipinas desde 1577 en que llegaron los primeros á Manila hasta los de nuestros días*. Manila: Imprenta del Real Colegio de Santo Tomás, 1880.
- Heredero, María de la Encarnación. *Ilustre hija de Toledo. Primera misionera de Oceanía*. Toledo: Editorial Católica Toledana, 1929.
- Hidalgo, Margarita. *Diversification of Mexican Spanish. A Tridimensional Study in New World Sociolinguistics*. Boston/Berlin: De Gruyter, 2016.
- Letona, Bartholomé de. *Perfecta Religiosa Contiene tres Libros... Por Fray Batholome de Letona Lector Iubilado, Calificador del Santo Oficio, Examinador Sinodal del*

- Obispado de la Puebla, Guardian de su Convento de San Francisco, Comissario Provincial de la Provincia del Santo Evangelio, y su Procurador General en la Curia Romana de la Canonizacion de V. P. Fray Sebastian Aparicio*. Puebla: por la viuda de Juan de Borja, 1662.
- Letona, Bartolomé de, and Francisco Robledo. *Sermon de N. M. S. Clara virgen y matriarca insigne de innumerables virgines esposas de Dios, predicado en su grauissimo monasterio de Mexico...* Mexico: por Francisco Robledo, 1645.
- Luengo, Pedro. *The Convents of Manila. Globalized Architecture during the Iberian Union*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 2018.
- Mehl, Eva María. "Intertwined Histories in the Pacific". In *Forced Migration in the Spanish Pacific World. From Mexico to the Philippines, 1765-1811*, 32-79. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316480120>.
- Menegon, Eugenio. "Jesuit Emblematica in China. The Use of European Allegorical Images in Flemish Engravings Described in the *Kouduo Richao* (ca. 1640)". *Monumenta Serica* 55 (2007): 389-437.
- Mínguez Cornelles, Víctor. "Emblems for a Caesar, Hieroglyphs for an Empire. Emblem Culture in the Viceroyalty of New Spain". In Germano Leal and Amaral Jr., *Emblems in Colonial Ibero-America...*, 55-93.
- Mujica Pinilla, Ramón. *Rosa Limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. 2a. ed. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Murillo Velarde, Pedro. *Historia de la provincia de Philipinas de la Compañía de Jesus... desde el año de 1616 hasta el de 1716*. Manila: D. Nicolás de la Cruz Bagay, 1749.
- Oña, Diego de. *Labor evangélica. Ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús. Segunda parte (ca. 1701)*. Edited by Alexandre Coello de la Rosa and Verónica Peña Filiu. Madrid: Sílex, 2020.
- Owens, Sarah E. *Nuns Navigating the Spanish Empire*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2017.
- Pardo, Felipe. *Sagrada fiesta: Tres vezes grande que en el discvrso de tres dias zelebros el Convento de Sancto Domingo de Manila, primera Casa de la Prouincia del Sancto Rosario de Filippinas en la beatificacion de los gloriossos sanctos Pio Quinto, Diego de Bebaña, y Margarita de Castello*. Manila: por el Capitán D. Gaspar de los Reyes, 1677.
- Pereda, Felipe. *Crímen e ilusión. El arte de la verdad en el Siglo de Oro*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2017.
- Pérez de Prado, Francisco. *Index librorum prohibitorum ac expurgandorum novissimus pro... Fernandi VI regis catholici*. Madrid: ex calcographia Emmanuelis Fernandez, 1747.

- Pérez-Ibáñez, Iñaki, and Miguel Zugasti, eds. *No sólo fiesta. Estudios sobre el teatro hispánico de los siglos de oro*. New York: Peter Lang, 2022.
- Pérez, Lorenzo. *Compendio de la vida de la venerable madre Sor Geronima de la Asuncion de la Orden de Sta. Clara, fundadora del monasterio de la Inmaculada Concepcion de esta ciudad de Manila, Filipinas*. Manila: St Paul Publications, 1963.
- Pierce, Donna, and Ronald Otsuka, eds. *Asia & Spanish America. Trans-Pacific Artistic & Cultural Exchange, 1500-1850: Papers from the 2006 Mayer Center Symposium at the Denver Art Museum*. Denver: Art Museum, 2009.
- Porras, Stephanie. "Locating Hispano-Philippine Ivories". *Colonial Latin American Review* 29, no. 2 (April 2020): 256-291. <https://doi.org/10.1080/10609164.2020.1755940>.
- Quesada, Ginés de. *Exemplo de todas las virtudes, y vida milagrosa de la venerable madre Geronyma de la Assumpcion: abadesa, y fundadora del Convento de la Concepción de la Virgen Nuestra Señora de Monjas Descalças de Nuestra Madre de Santa Clara, de la ciudad de Manila*. Mexico: por la viuda de Miguel de Ribera, 1713.
- Quiles García, Fernando. "Cerca del cielo. La creación de los santos y su imagen en la América hispana". *Semata. Ciências sociais e humanidades*, no. 24 (2012): 89-109.
- Retana, Wenceslao Emilio, ed. *Archivo del bibliófilo filipino. Recopilación de documentos históricos, científicos, literarios y políticos y estudios bibliográficos*, t. 2. Madrid: Vda. de M. Minuesa de los Ríos, 1895.
- Retana, Wenceslao Emilio. *Noticias histórico bibliográficas de el [sic] teatro en Filipinas desde sus orígenes hasta 1898*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1909.
- Rojas, Francisco de. *Teatro funeral de la Iglesia Catolica...* Madrid: Imprenta del Reyno, 1636.
- Rose, David. "The Ship of Theseus Puzzle". In *Oxford Studies in Experimental Philosophy*. Edited by Tania Lombrozo, Joshua Knobe, and Shaun Nichols, vol. 3, 158-174. Oxford: Oxford University Press, 2020. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198852407.003.0007>.
- Ruano Santa Teresa, Pedro. *La v. m. Sor Jerónima de la Asunción: fundadora del Monasterio de Santa Clara de Manila y primera mujer misionera en Filipinas*. Madrid: P. Ruano, 1993.
- Ruiz Gomar, José Rogelio. "Las pinturas de la Profesa". *Artes de México*, no. 172 (1973): 27-45.
- Ruiz de Medina, Juan. *El martirologio del Japón, 1558-1873*. Rome: Institutum Historicum, 1999.

- Sánchez del Castellar, José. *Descripción festiua y verdadera relación de las célebres pompas, y esmerados aciertos, con que la Sagrada Religión de la Compañía de Jesus aplaudió gozosa en estas Philipinas la Canonización de Gran Padre San Francisco de Borja, y Beatificación del Beato Señor Rey Don Fernando, y del Beato Estanislao Koska de la Compañía*. Manila: Imprenta de la Compañía de Jesús, 1674.
- Sánchez Maurandi, Antonio. *Fr. Ginés Quesada. Gloria franciscano-muleña*. Murcia: La Verdad, 1927.
- Santiago, Luciano P. R. “‘To Love and to Suffer’. The Development of the Religious Congregations for Women in the Philippines during the Spanish Era (1565-1898) Part I”. *Philippine Quarterly of Culture and Society* 23, no. 2 (1995): 151-195.
- Scheel, Johanna. “Feeding Worms. The Theological Paradox of the Decaying Body and its Depictions in the Context of Prayer and Devotion”. In *Picturing Death 1200-1600*, edited by Stephen Perkinson and Noa Turel, 164-187. Leiden; Boston: Brill, 2021. https://doi.org/10.1163/9789004441118_010.
- Schraven, Minou. *Festive Funerals in Early Modern Italy. The Art and Culture of Conspicuous Commemoration*. London; New York: Routledge, 2017.
- Schreurs, Peter. “Did Saint Francis Xavier Come to Mindanao?” *Philippine Quarterly of Culture and Society* 22, no. 1 (March 1994): 16-22. Accessed May 20, 2024. <https://www.jstor.org/stable/29792140>.
- Schumacher, John N. “Ignacia del Espíritu Santo. The Historical Reliability of Her Principal Contemporary Biography”. *Philippine Studies: Historical and Ethnographic Viewpoints* 50, no. 3 (2002): 416-434.
- Schurhammer, Georg. *Francis Xavier. His Life His Times*. Translated by M. Joseph Costelloe, vol. 4, *Japan and China 1549-1552*. Rome: Jesuit Historical Institute, 1982.
- Schurhammer, Georg. *Gesammelte Studien*. Edited by László Szilas, vol. 4, *Varia I Anhänge*. Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu; Lisbon: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1965.
- Sedulius, Henricus. *Icones Sanctæ Claræ B. Francisci Assisiatis primegeniæ discipulæ vitam, miracula, mortem repræsentantes*. Antwerp: Jan van Meurs, 1630.
- Spate, Oskar Hermann Khristian. *The Spanish Lake*. London: Croom Helm, 1979.
- Tiffany, Tanya. “Portraiture and the ‘Virile Woman’. Madre Jerónima de La Fuente”. In *Diego Velázquez’s Early Paintings and the Culture of Seventeenth-Century Seville*, 49-76. Louisville: The Pennsylvania State University Press, 2012.
- Torres Olleta, María Gabriela. *Redes iconográficas. San Francisco Javier en la cultura visual del Barroco*. Biblioteca Áurea Hispánica 57. Madrid: Iberoamericana, 2009.
- Torres, Jose Victor Z. “Real Monasterio de Santa Clara: A History of the Order of Saint Clare in the Philippines (1621-1950)”. Master’s thesis, The Pontifical and Royal University of Santo Tomas, 1995.

- Trota Jose, Regalado. *Images of Faith. Religious Ivory Carvings from the Philippines*. Pasadena: Pacific Asia Museum, 1990.
- Trota Jose, Regalado, and Ramon N. Villegas. *Power, Faith, Image. Philippine Art in Ivory from the 16th to the 19th Century*. Makati City: Ayala Foundation, 2004.
- Watanabe-O'Kelly, Helen. "The Early Modern Festival Book. Function and Form". In *Europa Triumphans: Court and Civic Festivals in Early Modern Europe*, edited by J. R. Mulryne, Helen Watanabe-O'Kelly, and Margaret Shewring, 3-17. London: Ashgate, 2004.
- Wendt, Reinhard. *Fiesta filipina. Koloniale Kultur zwischen Imperialismus und neuer Identität*. Freiburg im Breisgau: Rombach, 1997.
- Zugasti, Miguel. "Dos ejemplos del teatro cómico breve hispanofilipino: el *Entremés del envidioso* y el *Sarao agitanado entre ocho hombres y mujeres* (Manila, 1677)". *América sin Nombre*, no. 21 (December 2016): 141-165. <https://doi.org/10.14198/AMESN.2016.21.11>.
- Zugasti, Miguel. "Una loa en Filipinas a la fiesta de tres beatos dominicos (Manila, 1677)". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 44, no. 88 (2018): 55-88.
- Zugasti, Miguel, coord. "Teatro, fiesta y cultura visual en la monarquía hispánica (ss. XVI-XVIII)". In *Teatro, Literatura y Cultura Visual (TriviUN)*, <https://www.unav.edu/web/facultad-de-filosofia-y-letras/profesores-e-investigacion/grupos-y-centros-de-investigacion/triviun>. Accessed May 17, 2024.

SOBRE LA AUTORA

Wei Jiang es doctora en Historia por King's College. Desde 2021, trabaja como investigadora posdoctoral en la Universidad de Zúrich, Suiza, incorporada en el proyecto titulado "GLOBECOSAL: Global Economies of Salvation. Art and the Negotiation of Sanctity in the Early Modern Period" financiado por European Research Council y Der Schweizerische Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung. Sus intereses de investigación examinan las interacciones católicas con las religiones y sociedades locales en el este, sureste y sur de Asia, entre los siglos XVI y XIX. Su última monografía se titula "*True Catholicism*" in *Colonial South Asia. The Independent Catholics in Ceylon and India in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2023).

Suicidios, epidemias y muerte en una collera de mujeres y niños apaches (n'dé) hacia la ciudad de México (1789-1790)

Suicides, Epidemics and Death in a Collera of Apache (n'dé) Women and Children en Route to Mexico City (1789-1790)

Hernán Maximiliano VENEGAS DELGADO

<https://orcid.org/0000-0003-1993-3874>

Universidad Autónoma de Coahuila (México)

Facultad de Ciencias Sociales

hvenegasdelgado@yahoo.es

Resumen

El artículo presenta como objetivo general el análisis de una collera, en su inmensa mayoría compuesta por mujeres, niños y niñas apaches (n'dé), enviada desde la villa de Chihuahua hasta la ciudad de México, en cuanto al carácter inhumano y particularmente cruel de su traslado forzoso, de lo que resultan las conclusiones del trabajo. Por ello se analizan los suicidios cometidos como vía de liberación entre las ancianas, así como las numerosas epidemias y enfermedades contraídas, y los actos de rebeldía implícitos y silenciados, sobre todo, en la documentación analizada, entre otros graves problemas. Se plantea como hipótesis fundamental, de la que deriva la conclusión general del artículo, que todo ello trajo como resultado la muerte y la desaparición de aproximadamente la mitad de los integrantes de la collera, lo que recalca la necesidad de profundizar en este tipo de investigaciones. Para ello, los métodos de análisis esenciales utilizados fueron el histórico-comparativo y el analítico-sintético, en función del desarrollo de la historia coyuntural, que se prolongó más allá de su concepción teórica en el caso objeto de estudio, dada su trascendencia. Para todo ello se manejaron esencialmente fuentes documentales y, en particular, las referidas al extenso expediente de la collera estudiada, así como otras de carácter biblio-hemerográfico, en función de las comparaciones efectuadas con otros confines de la América ibérica.

Palabras clave: collera, mujeres, niños, suicidios, epidemias, muerte.

Abstract

This article presents as a general objective the analysis of a collera (group of prisoners), composed almost entirely by apache (n'dé) women and children which was forcefully removed from the villa of Chihuahua and sent off to Mexico City. The inhumane and particularly cruel character of this removal draws the conclusions of this work. Suicides as means of liberation among the elder, as well as many epidemics and illnesses contracted, rebel acts which are mainly silenced and implied in the researched documents, and other grave problems are analyzed. The fundamental hypothesis, which derives the general conclusion of this article, is that these events brought the

Recepción: 16 de abril de 2023 | Aceptación: 29 de agosto de 2023



© 2024 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

death and disappearance of approximately half of the members of the collera, a fact which highlights the importance of this type of research. The essential analysis methods where the comparative-historical and the analytical-synthetical in accordance to the development of this decisive history that, given its transcendence, surpassed its theoretical conception in this case study. Documental sources referring the studied collera and other sources were used for this research in accordance to the comparative work that was done with other Iberoamerican territories.

Keywords: collera, women, children, suicides, epidemics, death.

Las colleras en la América Latina colonial

Las denominadas *colleras*¹ son un concepto y una praxis que hallan sus orígenes prácticamente en los propios inicios de las confrontaciones entre los seres humanos, el aprisionamiento de los vencidos, y su encarcelamiento, esclavización y malos tratos en el largo proceso histórico de la humanidad. Para el caso que nos ocupa ahora, el de la historia de la América Latina colonial, ya en fecha tan temprana como 1552, el célebre sacerdote y humanista Bartolomé de las Casas, en su *Tratado sobre la materia de los indios que se han hecho esclavos*,² al hacer referencia a la esclavización de los indígenas en el área circuncaribe, tras arrasar prácticamente con las poblaciones originarias de las Grandes Antillas, afirmaba que los colonizadores españoles practicaron el comercio de los esclavos indígenas en “la costa de las Perlas”, Honduras, Yucatán y Pánuco, Venezuela, “Guatimala” y Nicaragua, “para llevarlos a vender a Panamá y al Perú”.³ Todo esto se efectuaba en condiciones horripilantes, que anticipaban los horrores llevados a cabo, en los siglos siguientes, con los africanos y sus descendientes esclavizados en nuestro continente.

A ello, añadía el muchas veces criticado padre De las Casas, quien sería conocido como Benefactor y Apóstol de los Indios, que, para tales efectos esclavistas,

Llevábalos el que los compraba en sus colleras y cadenas de hierro e transportábalos ciento y docientas leguas, y sin tener hierro del rey los herraba en la cara con letras de su nombre. Y algunas veces los herraban con un hierro caliente el primero que ha-

¹ En su sentido genérico más usual: 1. f. Cadena de presidiarios. “Diccionario de la Real Academia Española”, acceso el 29 de octubre de 2022, <https://dle.rae.es/collera>.

² Bartolomé de las Casas, *Tratado sobre la materia de los indios que se han hecho esclavos* [1552], Biblioteca Virtual Universal, acceso el 30 de mayo de 2024, <https://biblioteca.org.ar/libros/131622.pdf>.

³ Estos “traslados”, denunciaba el célebre De las Casas, “ninguna vez traían en un navío trecientas o cuatrocientas personas que no echasen en la mar las ciento o las ciento y cincuenta muertas, por no dalles de comer y beber”. De las Casas, “*Tratado sobre la materia de los indios...*”.

laban, como somos ciertos desto. Después que se habían dellos, o cuando querían, vendíanlos como esclavos (siendo todos de los indios libres) que tenían encomendados.⁴

Al seguir sus relatos y experiencias de vida, precisamente en todo ese ámbito circuncaribe y del golfo de México, De las Casas añadía que, en el caso de la naciente Nueva España, esos traslados mediante buques y colleras ignominiosas cubrían

[...] gran parte de la [provincia] de México, la de Guazacualco y Tabasco, que hervía de gente, [...] Yucatán [...], toda casi totalmente la de Pánuco [...llegando hasta...] Jalisco, donde el gobernador hizo herrar en las caras [...] cuatro mil y quinientos y sesenta hombres y mujeres y niños de un año a las tetas de sus madres, y de dos y de tres o de cuatro o de cinco años, y otros muchos de catorce abajo, pese a que las provisiones reales, autorizaban “que algunos se hiciesen esclavos, [¿aunque?] ninguno se hiciese de catorce años abajo”.⁵

Sin embargo, De las Casas, con su agudeza y, para algunos, hipercriticismo —para nosotros necesario, dada esa época histórica y sus circunstancias—, añadía el caso no menos emblemático de la Venezuela de los Welser, durante el segundo cuarto del siglo XVI, con “los alemanes a quien se dio cargo que robasen y destruyesen los reinos de Venezuela, más de veinte años yendo y viniendo navíos cargados [con indígenas esclavizados y conducidos de manera previa en colleras], no entendieron en otra granjería”.⁶

Otro personaje, no menos conocido de la medianía del siglo XVI, aunque no movido, en realidad, por los sentimientos humanitarios del padre De las Casas, fue Bernal Díaz del Castillo. Como procurador síndico de la ciudad de Guatemala, enviaba, el 1 de febrero de 1549, una extensa petición sobre los indios esclavos precisamente, en la que hacía referencia ya no a los conquistadores españoles, sino que “los caciques y señores que tenían a estos esclavos [indios] los vendían públicamente y *atados en colleras y con unas varas los andaban vendiendo* y entre los indios se vendían en los tianguetz [mercados] y el Rey permitió a los españoles que también los pudiesen comprar”.⁷

⁴ De las Casas, *Tratado sobre la materia de los indios...*

⁵ De las Casas, *Tratado sobre la materia de los indios...*

⁶ De las Casas, *Tratado sobre la materia de los indios...* Véase concretamente para este asunto el artículo crítico, llevado hasta la actualidad, de Giovanna Montenegro, “The Welser Phantom. Apparitions of the Welser Venezuela Colony in Nineteenth and Twentieth-Century German Cultural Memory”, *Transit* 2 (2018): 21-53, <https://doi.org/10.5070/T7112038255>.

⁷ Véase Silvio Zavala, *Contribución a la historia de las instituciones coloniales en Guatemala* (México: El Colegio de México, 1945), acceso el 30 de mayo de 2024, <https://repositorio.colmex.mx/concern/books/12579t005>. Énfasis mío.

Esto, por supuesto, creó un precedente de origen indígena muy negativo que sería utilizado por los conquistadores y sus aliados nativos.

En las antípodas imperiales hispanas en América de esa naciente Nueva España y su área de influencia en el Gran Caribe, la situación se reproducía también en el extremo sur, y con creciente fuerza desde finales del siglo xvi y al menos hasta mediados del xvii, como en el caso de los indígenas huarpes y aucaes (araucano-mapuches), de los cuales los huarpes eran “deportados en colleras por vía terrestre desde Cuyo [actual centro-oeste de Argentina] hacia Santiago [de Chile], a través de la cordillera de los Andes”, a la vez que los aucaes, en este caso eran desplazados a la fuerza en sentido inverso, considerados como “esclavos de guerra que, también atados en colleras, fueron transportados en navíos hacia Lima/El Callao”, tal y como lo resume la historiadora Jimena Obregón Iturra.⁸

Debemos acentuar también que, de manera previa, en los grandes imperios indígenas en la América prehispánica, como por ejemplo en el caso del inca, el traslado forzoso de indígenas, como los huarpes citados, era algo común, problema que

ha sido señalado con anterioridad por varios autores, [entre los cuales Salvador] Canals Frau estima que durante el periodo de dominación incaica ya hubo traslados apreciables por el sistema de mitimaes, con lo cual comenzó el desaparecimiento gradual de estos indígenas, mal que no fue sino aumentado a mayores proporciones con la llegada de los españoles, destacando a su vez que “muchos de estos indios que iban a servir en Chile, morían en el camino”.⁹

A su vez, también otros historiadores previos, como Emiliano Torres,¹⁰ basado en el testimonio de fray Reginaldo de Lizárraga, “atribuye la extinción de los distintos grupos a diferentes enfermedades y epidemias, estimándolos ‘como marcados por un estigma fatal’ y haciendo un cuadro bastante triste de sus cualidades”.¹¹ También, en el vecino Río de la Plata y en sus cercanías, en cuanto al Brasil portugués, el agudo historiador Carlos Sempat Assadourian realizó una crítica meridiana a algunos colegas en cuanto a la disminución o práctica omisión del papel desempeñado por las sociedades indígenas en

⁸ Jimena Obregón Iturra, “‘Indios en *collera*’, deportaciones coloniales de trabajadores huarpes y aucaes. Razón de estado e intereses particulares. Chile, 1598-1658”, *Revista Tiempo Histórico*, núm. 9 (2018): 16.

⁹ Álvaro Jara, “Importación de trabajadores indígenas en el siglo xvii”, *Revista Chilena de Historia y Geografía*, núm. 124 (1958): 180-181.

¹⁰ Citado por Jara, “Importación de trabajadores...”, 181.

¹¹ Citado por Jara, “Importación de trabajadores...”, 181.

las guerras contra los colonizadores.¹² Así, Sempat Assadourian destaca los extremos de esa guerra de exterminio, en los términos, por ejemplo —en cuanto a la pampa argentina y en relación con la época antes comentada—, que los vecinos de San Luis maloqueaban a los indios y los llevaban con sus mujeres e hijos “y numanamente atados en cadenas al dicho Reyno de Chile a sacar oro y a venderlos allá que es mas de cien leguas de sus tierras y asentos, donde jamás an buuelto ni bolberan”. A la vez, añade a continuación que, por ejemplo, en Córdoba, se venden las encomiendas de indios y un castigo común es meterlos en el cepo, por lo que un “distinguido señor” de esa ciudad confiesa, sin ambages, tener presos a sus indios “con una cadena con siertas colleras que mi yerno [...] la avia traído del Brasil con siertos esclavos”.¹³

Para el caso de la Nueva España y, en particular, de su extensa porción septentrional, durante el periodo tardocolonial, las llamadas guerras indias o contra los indígenas autóctonos y nómadas, así como las colleras productos de éstas, por lo general, fue más complicado que en el resto de la América ibérica. Esto se debía a la coexistencia de diversas ambiciones imperiales en esa imprecisa frontera norte, en particular en cuanto a la conjugación de la tríada España-Francia-Gran Bretaña —e incluso de Rusia, al norte de las Californias— y por supuesto que, a partir del tercer cuarto del siglo XVIII, la de los nacientes Estados Unidos de América.

De aquí que surgiesen varios trabajos, los cuales se hicieron emblemáticos desde el último tercio del pasado siglo XX, como los de Christian I. Archer¹⁴ y Max Moorhead,¹⁵ ambos a mediados de la década de 1970. En el presente siglo, sólo destacamos los trabajos de Sara Ortelli,¹⁶ Cecilia Sheridan,¹⁷ Carlos Manuel Valdés¹⁸ y Hernán M. Venegas Delgado y Carlos

¹² Carlos Sempat Assadourian, “La conquista del desierto: un mito a renovar”, *Rey Desnudo, Revista de Libros* 7 (2015): 272-277, acceso el 29 de mayo de 2024, <https://reydesnudo.com.ar/re-y-desnudo/article/view/290>. Publicado originalmente en la revista *Los Libros*, núm. 11 (1970): 30-31.

¹³ Estas citas provienen de documentos del Archivo Histórico de Córdoba (Argentina), *Sección Judicial*, según aclara Sempat Assadourian, “La conquista del desierto...”, 273.

¹⁴ Christian I. Archer, “The Deportation of Barbarian Indians from the Internal Provinces of New Spain”, *The Americas* 29, núm. 3 (enero 1973): 376-385.

¹⁵ Max Moorhead, “Spanish Deportation of Hostile Apache Indians. The Police and the Practice”, *Arizona and the West* 17, núm. 3 (1975): 205-220.

¹⁶ Sara Ortelli, *Trama de una guerra conveniente: Nueva Vizcaya y la sombra de los apaches (1748-1790)* (México: El Colegio de México, 2007).

¹⁷ Cecilia Sheridan Prieto, *Fronterización del espacio hacia el norte de la Nueva España* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2015).

¹⁸ Carlos Manuel Valdés, *Los bárbaros, el rey, la Iglesia. Los nómadas del noroeste novohispano frente al Estado español* (México: Fondo de Cultura Económica, 2022).

Manuel Valdés,¹⁹ así como los de Paul Conrad²⁰ y Luis Alberto García,²¹ sólo a manera de ejemplos y relacionados directamente con nuestro artículo. Dos estudios de caso, en dirección similar a la que ahora presento, resultan el libro de Antonio García de León²² y más recientemente el artículo de Mónica S. Amezcua García,²³ que resalta, a partir de un estudio casuístico sobre una collera, la magnitud de esta problemática durante el siglo XVIII y sobre lo que ahora insistimos con este artículo.

Desde luego que ese incremento sustancial, durante el último siglo colonial —y al menos hasta 1810—, del número de colleras enviadas hacia el centro y el sur de la Nueva España está imbricado de forma umbilical con lo que más antes comenté sobre la inestabilidad del septentrión debido a las potencias vecinas, pero también a la política llevada a cabo por las, en definitiva, inoperantes reformas estructurales de todo tipo del despotismo ilustrado y aplicadas en concreto en esa porción norte del virreinato.

Una visión sobre este complejo entramado es factible de obtener mediante la tesis de doctorado de Conrad²⁴ y otros varios trabajos de este autor, así como en el libro de Mark Santiago, *The Jar of Severed Hands: Spanish Deportations of Apache Prisoners of War, 1770-1810*.²⁵ También me permito incluir mi artículo “Problemas historiográficos y metodológicos confrontados en la investigación regional sobre los indios prisioneros de guerra del no-

¹⁹ Hernán M. Venegas Delgado y Carlos Manuel Valdés, *La ruta del horror. Prisioneros indios del noreste novohispano llevados como esclavos a La Habana, Cuba* (Saltillo: Gobierno del Estado de Coahuila de Zaragoza, 2020). Véase también Hernán M. Venegas Delgado y Carlos M. Valdés Dávila, *La ruta del horror. Esclavos indios del noreste novohispano y sus rebeliones en Cuba* (La Habana: Extramuros, 2020). La edición cubana añade dos capítulos más al final, mismos que se refieren a instituciones coloniales cubanas de la época, encargadas de la persecución también ambas de indígenas y esclavos cimarroneados (escapados) y apalencados (refugiados en las montañas u otras zonas de la isla).

²⁰ Paul Conrad, “Captive Fates: Displaced American Indians in the Southwest Borderlands, Mexico, and Cuba, 1500-1800” (tesis de doctorado, University of Texas at Austin, 2011), e “Indians, Convicts, and Slaves. An Apache Diaspora to Cuba at the Start of the Nineteenth Century”, en *Linking the Histories of Slavery. North America and Its Borderlands*, ed. de Bonnie Martin y James F. Brooks (Albuquerque: School for Advanced Research Press, 2015), 67-95.

²¹ Luis Alberto García, *Frontera armada. Prácticas militares en el noreste histórico, siglos XVII al XIX* (México: Fondo de Cultura Económica, 2021).

²² Antonio García de León, *Misericordia. El destino trágico de una collera de apaches en la Nueva España* (México: Fondo de Cultura Económica, 2017).

²³ Mónica S. Amezcua García, “Deportación de una collera de apaches en la provincia de Coahuila”, *Oficio. Revista de Historia e Interdisciplina* 17 (2023): 31-45, <https://doi.org/10.15174/orhi.vi17.2>.

²⁴ Conrad, “Captive Fates...”.

²⁵ Mark Santiago, *The Jar of Severed Hands: Spanish Deportation of Apache Prisoners of War, 1770-1810* (Norman: University of Oklahoma Press, 2011).

reste novohispano esclavizados en La Habana”,²⁶ que amplía el espectro del destierro y de la esclavización indígena del septentrión novohispano, proyectándolo sobre Cuba, y en particular La Habana y su región.

En resumen, como hemos podido observar a través de estos ejemplos, el uso de las inhumanas colleras para el traslado de los indígenas apresados, extrañados y convertidos en esclavos en toda la América ibérica colonial fue una práctica común —con sus precedentes en el propio mundo indígena previo—. Lo que analizaremos de manera concreta ahora es un caso particular y emblemático, desde mi punto de vista.

Por todo lo expuesto hasta aquí, ahora presento el caso representativo de una collera de indígenas nómadas que se llevó desde Chihuahua, Provincias Internas del Occidente del virreinato de la Nueva España, hasta la capital, la ciudad de México, en el linde entre los años 1789-1790, con la característica particular de que dicha collera estaba compuesta mayoritariamente por mujeres, niños, niñas y ancianos, más algunos indígenas adultos varones, lo que, adicionalmente, le brinda un rasgo peculiar —poco estudiado en la historiografía, incluso la actual—, como veremos a continuación.

Me permito acentuar, en particular, como la composición principalmente femenina dentro de la collera analizada, de varias edades, pero sobre todo de mujeres fértiles, es un claro índice de la política sistemática de despoblamiento de los nómadas de la frontera colonial novohispana, que, en este caso, se enfatiza en la reducción drástica de su capacidad reproductiva, mediante el extrañamiento de su población femenina, como se ejemplifica a continuación.

De manera conjunta con todo ello, otros aspectos imprescindibles que se han considerado son los de la deficiente alimentación experimentada por la collera y los recursos otorgados para su conducción, las largas y extenuantes jornadas de traslado de un sitio a otro, hasta arribar a la ciudad de México, las medidas de control y punitivas para evitar las fugas, las enfermedades y carencias de todo tipo padecidas por la collera, los cambios de temperatura experimentados —desde el gélido norte invernal hasta la más tolerable de la ciudad de México y sus instituciones de acogida en ella—, con unas vestimentas muy precarias, entre otros tantos elementos que analizamos a continuación.

²⁶ Hernán M. Venegas Delgado, “Problemas historiográficos y metodológicos confrontados en la investigación regional sobre los indios prisioneros de guerra del noreste novohispano esclavizados en La Habana (Cuba) (fines del siglo XVIII a inicios del siglo XIX)”, *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas* 1 (2015): 495-502.

Suicidios, epidemias y muertes en una collera

La collera que nos ocupa ahora, dada su representatividad por lo que ya he comentado, se desplazó desde el semiárido septentrión novohispano hacia el centro del virreinato, en un trayecto compuesto por 342 leguas en total, suma equivalente a 1 651.18 kilómetros,²⁷ que brindan un promedio de 20.38 km por jornada, si se tiene en cuenta que el recorrido de la collera se efectuó en 81 días, entre el 1 de diciembre de 1789 y el 19 de febrero de 1790.²⁸ A ello se debe agregar, en específico, que dicho traslado se produjo en condiciones climáticas de un frío muy fuerte, con temperaturas máximas en la actualidad —pues no contamos con otras fuentes cuantitativas de la época—, por ejemplo, de 20°C y una mínima de 3°C,²⁹ prácticamente sin lluvias. A esto añadimos que, pensando en estas bajas temperaturas invernales durante los días del recorrido, se especificaba al conductor de la collera, alférez Francisco Javier Enderica, que de los caudales que se le entregaban para la conducción de la collera, sólo si “resultara algún sobrante cuidara vm. de darles fresadas [frazadas] para cubrir su desnudés, y que nó esten tån espuestas à la inclemencia de la estación”,³⁰ lo que proporciona un elemento inicial muy preocupante para ese trayecto de los nómadas en la collera.

El camino fue efectuado con estadías intermedias, desde Chihuahua hasta la ciudad de México, de 60 paradas de “descanso”, tras esos recorridos respectivos de 20.38 km diarios promedio que ya mencioné, desde Chihuahua, pasando por Durango y Zacatecas esencialmente, hasta llegar a la capital virreinal; trayecto en una vía similar al del famoso Camino Real de Tierra Adentro³¹ (véase el anexo 1, así como el mapa 1).

²⁷ 1 legua = 4.82803 km.

²⁸ Toda la documentación consultada sobre dicha collera se halla en Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), *Provincias Internas*, vol. 155, fs. 96 a 415v.

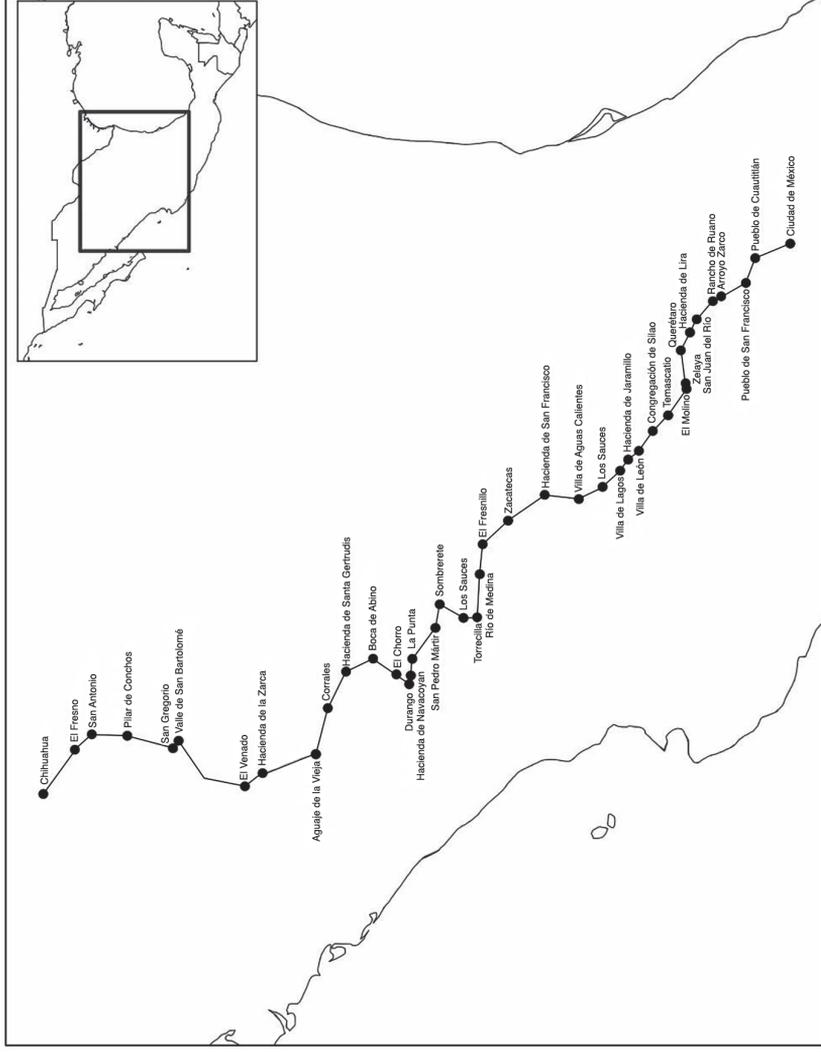
²⁹ “Temperatura promedio de Chihuahua”, Google, acceso el 31 de octubre de 2022, <https://www.google.com.mx/search?q=temperatura+promedio+de+invierno+chihuahua&source>.

³⁰ AGN, *Provincias Internas*, vol. 155, fs. 227-227v. Nota: A partir de esta cita optamos por mantener la redacción y ortografía de la época ya que, en nuestro criterio, tanto desde el punto de vista histórico como filológico, brinda amplias perspectivas de interpretación y de análisis del documento; además, permite establecer comparaciones diversas entre sus diferentes actores y situaciones por las que transita esta emblemática collera.

³¹ “El Camino Real de Tierra Adentro, también conocido por el nombre de ‘Camino de la Plata’, comprende cinco sitios ya inscritos en la Lista del Patrimonio Mundial y otros 55 sitios más situados a lo largo de 1 400 de los 2 600 km de esta larga ruta que parte del norte de México y llega hasta Texas y Nuevo México, en los Estados Unidos. Utilizado entre los siglos XVI y XIX [...] Aunque su origen y utilización están vinculados a la minería, el Camino Real de Tierra Adentro propició también el establecimiento de vínculos sociales,

Mapa 1

TRAYECTO APROXIMADO DE LA COLLERA DE MUJERES, ANCIANAS, NIÑOS Y GANDULES APACHES ENVIADA DESDE CHIHUAHUA HASTA LA CIUDAD DE MÉXICO (1 DE DICIEMBRE DE 1789 A 19 DE FEBRERO DE 1790)



FUENTE: elaboración de Ramses Lázaro Bravo, a partir de AGN, *Provincias Internas*, vol. 155, fs. 303-304, 305v a 306v y 308 a 310. También se utilizaron fuentes cartográficas, como base, y diversos mapas, cotejados entre sí, de Google Maps, Google Earth, Bing Maps, Arc Map y Open Street Maps.

La collera estaba compuesta inicialmente por 180 “piezas Apaches”, sumadas las de la villa de Chihuahua y la de Conchos. Como vemos en el cuadro 1, de un total inicial de 180 seres humanos, sólo 8 eran catalogados como hombres —despectivamente llamados “gandules”—,³² pues la inmensa mayoría estaba compuesta por “Mugeres, Niños y Niñas”, como puede observarse a continuación.

Cuadro 1
ESTADO DEL TOTAL DE APACHES EN LA COLLERA

*“Estado de las piezas Apaches que hai en este Villa
y en Conchos, prontas aconducirse en Collera a Mexico, á cargo del Alferrez
Dn. Francisco Xavier de Enderica*

	<i>Gandules</i>	<i>Mugeres</i>	<i>Niños y Niñas</i>	<i>Totales</i>
En esta villa existen	4	66	71	141
En Conchos Ydem	4	21	14	39
Totales	8	87	85	180

Notas:

La regulacion de gastos para la manuntencion y vagages, se deverà hacer sobre las Noventa y cinco piezas grandes y ochenta y ochenta y cinco [chicas] que constan de este Estado. Chiguagua 9 de Diciembre. de 1789.

Jacobo Ugarte y Loyola

Es copia Chihuahua 11 de Diziembre de 1789.

Juan Gasiot y Miralles”.³³

FUENTE: AGN, *Fondo: Provincias Internas*, vol.155, f. 229.

De estas primeras cifras, se debe descontar que, en el trayecto desde Chihuahua y Conchos hasta la ciudad de México, “han muerto muchos en

culturales y religiosos entre la cultura hispánica y las culturas amerindias”, “Camino Real de Tierra Adentro”, UNESCO, acceso el 30 de noviembre de 2022, <https://whc.unesco.org/es/list/1351>.

³² Gandul, en su segunda acepción: del árabe hispano *ġandūr*, truhán, este del árabe clásico *ġundār*, mimado, y este del persa *gundār*, de un color particular:

¹ adj. coloq. Tunante, holgazán. U. t. c. s.

² m. Individuo de cierta milicia antigua de los moros de África y Granada.

³ m. Individuo de ciertos pueblos de indios salvajes. En “Diccionario de la lengua española”, acceso el 1 de noviembre de 2022. <https://www.rae.es/drae2001/gandul>.

³³ AGN, *Provincias Internas*, vol. 155, f. 229.

la prisión” y, de estos últimos, la inmensa mayoría era mujeres, niños y niñas, quienes casi componían el total en la collera, como antes destacamos. De ello resulta que sólo arribaron 92 *piezas* a la ciudad de México, pues en el trayecto murieron 88, con lo que arribó la mitad de la collera.³⁴

En cuanto al destacamento armado encargado de conducir la collera, y aunque las cifras varían mucho, éste se componía inicialmente de 53 militares; es decir, a razón de 3.39 nómadas para “el cuidado” promedio por cada militar, al iniciarse el trayecto de la collera, y de 1.73 nómadas promedio por cada militar, al culminarlo, tan desastrosamente, para los indígenas. Por lo dicho antes, debemos añadir que, de ese total de militares, sólo estaba planificado que llegaran a la capital virreinal 28 hombres de la 3a. División, mientras que los restantes 25 hombres, de la 3a. Compañía Volante, sólo lo harían durante una parte del trayecto, como se puede observar en el cuadro 2.

En cuanto a los gastos para conducir la collera hasta la ciudad de México, se le situaron al alférez Francisco Javier Enderica, su jefe, un total de “tres mil treinta pesos para manutencion de los Prisioneros al respecto de real y medio Diario por cada uno en sesenta dias de marcha y para pagar el Flete ò vagages [de] sesenta y siete Mulas ajustadas à quince pesos por todo el viage”, de lo que dicho alférez rendiría cuentas a su llegada a la ciudad de México.³⁵

Ahora bien, si analizamos esos fondos, en cuanto a la alimentación y para la conducción de la collera (véase el anexo 2), es importante resaltar la cuestión de la alimentación, incluida la tropa escoltera. Curiosamente, de los alimentos esenciales, a la vez que declarados en la cuenta de gastos, llaman mucho la atención los dos únicos rubros que se manejan en cuanto a alimentos, es decir, las fanegas³⁶ de maíz adquiridas y las reses para el consumo. Respecto del maíz, adquirido para hacer “atoles”,³⁷ la cifra

³⁴ Las cifras proporcionadas por los documentos estudiados a veces no concuerdan con los cómputos finales, pero sí son aproximados de la realidad de vida y de muerte en la collera analizada. Véase al respecto de dichos cómputos, AGN, *Provincias Internas*, vol. 155, fs. 303v-304.

³⁵ AGN, *Provincias Internas*, vol. 155, fs. 231v-232, 236.

³⁶ Fanega: “su equivalencia es muy variada, pues fluctúa desde 23 hasta 264 kg; pero su equivalencia más común oscila entre 60 y 80 kg”, *Diccionario del español de México*, acceso el 28 de octubre de 2022, <https://dem.colmex.mx/ver/fanega>.

³⁷ Atole: “la palabra atole viene del náhuatl *atolli* (aguado), formado de *atl* (agua) y *olli* (líquido viscoso). Se refiere a una bebida caliente de maíz. Según el CORDE [Real Academia Española-Corpus Diacrónico del Español], una de las primeras menciones de esta palabra es en la *Historia general de las Cosas de Nueva España*, escrito en 1576 por fray Bernardino de Sahagún”, acceso el 22 de noviembre de 2022, <http://etimologias.dechile.net/?atole>.

Cuadro 2
TROPA ACOMPAÑANTE DE LA COLLERA

“Detàl dela tropa que el Alferez Dn. Franco. Xavier de Enderica [tiene] á sus ordenes para custodiar la collera de Prisioneros deque [está] encargado y convoiar los [ilegible] qe salen de esta Villa

	<i>Hombres</i>
Dela 3ª. Compañía volante el Sargento Antonio Griego con veinte y quatro hombres	25
Dela 3ª. Division veinte y ocho hombres, ásavér seis del Presidio de Sa Carlos, diez y seis del Norte, y seis del Principe a cargo del Cavo Del primero Fermin Uribe	28
Total	53

Notas:

1ª. La Partida de veinte y ócho hombres dela 3ª. Division nõ debe seguir en la Escolta sino hasta la Hacienda de Santa Catarina del Conde de Berrio, de donde se separarà para incorporarse con el Sargento Balentin Moreno comisionado à la remonta generàl.

2ª. Los veinte y cinco hombres dela 3ª. Compañía Volante seguirn. asta Mexico para custodiar ala Collera.

3ª. Esta partidas vãn socorridas para el tiempo regular que deven estàr ausentes de los Veinte y cinco hombres dela 3ª. Volante si acaso a alguna mayor detencion se le acavarèn sus socorros. Chihuahua 9 de diciembre de 1789. = Jacobo Ugarte y Loyola.

Es copia Chihuahua 11 de Diziembre de 1789.
Juan Gasiot y Miralles [rúbrica]”.

FUENTE: AGN, *Provincias Internas*, vol. 155, f. 230.

declarada fue de 16 fanegas; es decir que, en promedio, darían un total de 13.82 kg por día, cifra en verdad irrisoria si tenemos en cuenta el número de consumidores indígenas, de 180 al salir de Chihuahua, a 92 declarados a su llegada a la ciudad de México. A esto deben añadirse los 53 soldados del destacamento armado, más su jefe, el alférez Enderica, aunque suponemos que estos últimos debían haber llevado también sus propios avituallamientos a través de sus prests (o partes de sus haberes, que se les entregaban periódicamente).

En cuanto a la carne de res, elemento alimenticio determinante dado su alto valor calórico y nutritivo, la situación no podía ser más preocupan-

te, pues el total de animales vacunos adquiridos fue de 75, es decir, casi el consumo de una res por día, aunque con cifras de consumidores en la collera y su tropa acompañante siempre en continua variación. Al respecto, aunque los cálculos de su rendimiento pueden resultar debatibles, nos permitimos estimar que una res proporcionaría entonces, en cuanto a carne fresca, ya deshuesada, entre 35% y 50% del peso del animal.

Ello arroja un promedio situado aproximadamente en 42% de esa carne de res lista para el consumo, según estimaciones de especialistas y conocedores actuales,³⁸ en cuanto a las reses comunes, que no de engorde, dadas las disparidades existentes en textos especializados sobre el periodo colonial. Imaginemos, entonces, siquiera muy tentativamente, cómo se alimentaría tanto a los integrantes de la collera como a los militares escolteros, con menos de una res promedio por día, en esas extenuantes marchas forzadas a las cuales se sometían casi diariamente y sin otros alimentos básicos declarados, aparte del atole.

A todo esto se añade que el mencionado conductor de la collera, el alférez Enderica, argumentaba “que [la collera] sería mucho mayor síno muriesen los Yndios despues que se aprehenden por efecto de la corrupcion de las Carceles, de la variacion de Alimentos, y de lo que se entristecen luego que pierden su livertad”, a la vez que afirmaba, que “hàn muerto muchos en la Prision à pesar del cuidado conqe. seles hà atendido”. Por ello, para el militar, “esta collera devia haver sido de mas de doscientas cincuenta Piezas”,³⁹ a lo que añadimos otros factores concomitantes que a continuación expongo.

El mismo alférez Enderica, con una visión calculadora, en cuanto a costos de transportación y supuestamente llena de humanidad, proponía que

[...] no se comprehendan en las Cuerdas los que sean menores de 7 años y que se le permita distribuir los como lo hacia antes que se lo prohibiese el Sr. Florez, entre los vecinos acomodados que se encargaban de su educacion y crianza; pues asi se evitarian costos a Rl Hazienda, y no havra necesidad de repetir tan frecuentemente el desp° de Colleras [ilegible] la Tropa en sus Escolteros, viniendo en estas solo los Adultos de ambos Sexos.⁴⁰

³⁸ Al respecto retomo los datos promedio arrojados por dos conocedores de la temática: uno, el MVZ doctor Fernando Cavazos García, en entrevista efectuada en Saltillo, Coahuila, México, por Alejandro y Carlos Manuel Valdés Dávila, el 1o. de noviembre de 2022; y otro, de la entrevista efectuada, también en Saltillo y vía remota, al ejidatario Antonio Martínez Reinosa, el 28 de octubre de 2022, por Andrea Mayela Cepeda Martínez.

³⁹ AGN, *Provincias Internas*, vol. 155, fs. 224-224v y 232-232v.

⁴⁰ AGN, *Provincias Internas*, vol. 155, f. 224v.

Claro está que la propuesta del alférez Enderica estaba sustentada en la no menos *humanitaria* propuesta de su jefe superior y comandante general de las Provincias Internas, Jacobo de Ugarte y Loyola. Éste, en oficio signado ya al comienzo del trayecto y de los avatares de la collera, se dirigía al virrey conde de Revillagigedo, con fecha 11 de diciembre de 1789, y le proponía, al respecto y a partir del envío de la collera que estudiamos, que “se dejen enlo sucesivo enlas Provincias [Internas] los de corta edad”.⁴¹ El centro de estas propuestas radicaba, como es claro, en el interés de utilizar a esas niñas y niños como esclavos de todo tipo, después de recibir la correspondiente “educación cristiana”, según la fórmula de la época.

A todo lo anterior resulta necesario añadir que esa crítica implícita —en el documento citado antes— a la vez que manifiesta, al anterior virrey Manuel Antonio Flórez Martínez de Angulo (1787-1789), no consideró la experiencia política colonial del personaje en su vasta trayectoria administrativa y militar a lo largo de la América española, desde los territorios vinculados con el Río de la Plata y Perú, y actuando en la delimitación territorial con el Brasil portugués en 1750, lo que le valió ser nombrado comandante militar del crucial puerto de La Habana, en 1771, y a continuación del Ferrol, en la península. A esto se suma que, cuatro años después, en 1775-1776, fuese designado nada más y nada menos que como virrey del Nuevo Reino de Granada, durante una conflictiva época para dicha colonia, que se prolongó hasta 1782, cuando fue nombrado como virrey de la Nueva España entre 1787-1789, en un no menos turbulento periodo de nuevas reformas borbónicas.⁴²

Para volver sobre el particular, el comandante general de las Provincias Internas, Jacobo de Ugarte y Loyola, le insistía al virrey —al igual que lo hacía su subordinado, el alférez Enderica—, sobre los indígenas menores de edad apresados, para poder “entregarlos à los Vecinos acomodados de estas Provincias, ò a los Religiosos Misioneros que los soliciten pa. su crianza y educación Cristiana”, concluyendo así que:

⁴¹ AGN, *Provincias Internas*, vol. 155, f. 231 (en un resumen efectuado en el margen izquierdo del documento).

⁴² Véase un resumen sustancial de la extensa actuación de Flórez en América y en específico en la Nueva España, *Diccionario biográfico electrónico*, acceso 31 de octubre de 2022, <https://dbe.rah.es/biografias/13556/manuel-antonio-florez-y-martinez-de-angulo>.

No abra à esta proposicion uno ù otro exemplar de alguno que conservando la memoria de su Pais ò por mala inclinacion hà buuelto en la edad adulta à buscar sus Parientes, pues es sin comparacion mayor el numero, ò por mejor decir son casi todos, especialmente de los de edad inferior à la de siete años, los que han permanecido y permanecen fieles con sus Patronos.

Con estos disfrutan desde luego mejor asistencia de alimentos y vestuario, se hacen poco à poco al uso delos primeros, se instruyen en nuestras costumbres, adquieren una enseñanza Cristiana, respiran Aires mas puros, y finalmte. evitan la muerte quando esta les puede resultar delos motivos contrarios, ò estàn detenidos largo tiempo en una Carcel para transportarlos à larga distancia [además de que serán] menores los gastos [de las colleras y menor la] atencion à la tropa demasiado escasa para las demas [prisioneros] de su instituto.⁴³

Se trataba, obviamente, de una política premeditada para someter a niños y niñas menores de siete años mediante su adoctrinamiento, a través de una serie de ideas y prácticas normales entonces, aunque también las autoridades coloniales expresaban sus aprehensiones sobre estos menores. Así, por ejemplo, al hacer referencia a que “existen dos piezas medianas fugitivas de [una] Collera anterior”, factibles de ser introducidas entonces en la collera que estudiamos, se expresaba el miedo más bien de que eran “demasiado grandes para dejarles tan inmediatas á la frontera”. Por ello es que se aconsejaba que el alférez Enderica “las recoja y les deje en su lugar dos mas Chicas, como selo tengo advertido a los mismos sujetos”,⁴⁴ los cuales se habían encargado previamente de “su Crianza y educación” en el río Nazas, sitio donde confluiría la collera estudiada.

Sin embargo, el terror de que todos los nómadas escapasen y se reintegrasen a sus “parcialidades”⁴⁵ respectivas, fuesen menores o mayores de edad, se expresaba también en relación con los ancianos y las ancianas apresados. Por ejemplo, al hacer referencia a la collera que comentamos y

⁴³ AGN, *Provincias Internas*, vol. 155, fs. 233-233v.

⁴⁴ AGN, *Provincias Internas*, vol. 155, f. 226v.

⁴⁵ Utilizamos el término *parcialidad* en el sentido que éste “refleja el vocabulario de las fuentes y su equivalente más fiel y menos connotado en la actualidad sería agrupación, a condición de no adjudicarle una equivalencia con grupo étnico o etnia” —de lo que deriva el de *parcialidad*, en nuestro concepto— de similar manera a como lo utilizan las autoras Carina P. Lucaioli y Lidia R. Nacuzzi en su artículo “El vocabulario político para los pueblos indígenas del Chaco y la Pampa durante el periodo colonial: nación y parcialidad”, en *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 29, núm. 2 (2021): 45, <https://doi.org/10.34096/mace.v29i2.10192>.

a la continuidad de su trayecto, se añade que “en la carzel de Sombrerete [Zacatecas] debe existir una Yndia Vieja dela citada Collera”, por lo que se le escribe al Justicia Mayor de esa localidad “à fin de que la haga conducir al parage para entregársela è incorporarla con las demas de su cargo”.⁴⁶

No es de extrañar, entonces, dados estos antecedentes sobre las ancianas nómadas de la collera, que ellas hubiesen recurrido incluso al suicidio desde el inicio de su trayecto. Los suicidios tienen lugar sólo dos días después de haber partido de Chihuahua, el 1 de diciembre de 1789, y descansado en un rancho denominado de Yrigoyen, cuando iba a continuar su marcha el día 11 de ese mes. Entonces se reporta que “una Yndia vieja se havia degollado sola, y habiéndome informado delas demas supe que hacia días que se quería matar, y que ellos no la habian dejado por cuio motivo se le quitaron las oregas” y se dio parte al comandante general de las Provincias Internas de Occidente.⁴⁷

Ese corte de orejas, añadimos, era práctica usual en todo el septentrión novohispano, para así poder atestiguar ante las autoridades competentes este tipo de bajas en las colleras,⁴⁸ testimonio que explícitamente, en documento previo firmado en Chihuahua, el 9 de diciembre de 1789, por Jacobo de Ugarte y Loyola y remitido al alférez Francisco Javier Enderica, le especificaba: “anotará vm la baja delas piezas que puedan fallecèr en la marcha, con expresion del dia y parage, acreditandolo con la Partida de Entierro o Certificacion del Justicia Mayor o en otra forma fehaciente donde nò lo haia”.⁴⁹ Es decir, ese calificativo de *fehaciente* era precisamente el de concurrir al corte de las orejas de los muertos en el trayecto.

Sin embargo, también debemos considerar que medidas extremas de suicidio, como la ya señalada, debían ser, con toda seguridad, producto de la frustración de esas ancianas nómadas por no poder escapar de la collera, como usualmente lo hacían personas adultas más jóvenes y, en general, otros miembros de esos inhumanos instrumentos de la deportación de los indígenas. Al respecto, el citado alférez Francisco Javier Enderica expresaba “Que doy de alta á una Yndia vieja qe. me entregó [el 17 de enero de 1790]

⁴⁶ AGN, *Provincias Internas*, vol. 155, f. 226v.

⁴⁷ AGN, *Provincias Internas*, vol. 155, f. 305v.

⁴⁸ Tanto el corte de orejas como el de las manos eran prácticas comunes en esa inmensa frontera norte virreinal, tal y como lo deja argumentado, por ejemplo, Santiago, *The Jar of Severed Hands...*, 258.

⁴⁹ AGN, *Provincias Internas*, vol. 155, fs. 226-226v.

el Justicia mayor del Rl. de Sombrerete fugitiva dela collera que [previamente] conduxo el Alferes dn. Mariano Varela”.⁵⁰

A esas muertes de ancianas y de otros integrantes de la collera se sumaban aquellas otras indias ancianas de otras colleras que, al llegar a la ciudad de México, eran depositadas en la “Casa de Recoximiento” capitulina. Por ejemplo, situamos un caso reportado en junio de 1788, al hacer referencia a la especie de repartimiento que era efectuado en dicha institución, de las mujeres, niños y niñas, de

[...] cincuenta y una Mecas⁵¹ de todas edades, de las cuales se ha entregado á varios sugetos, las mas sanas y robustas [... pues ...] otras se han muerto porque venian contagiadas de escorbuto, enfermedad àque regularmente, esta sugeta esta nacion, según aseguran los Medicos y Cirujanos; y dela partida de todas ellas, han quedado veinte y dos, las mas viejas, y otras enfermas.⁵²

Ese repartimiento como esclavas, en la práctica se efectuaba entre los vecinos ricos, militares, funcionarios e incluso instituciones de la Iglesia católica.⁵³ En este caso concreto, se reportaba que, en esa institución que comentamos,

[...] han quedado veinte y dos, las mas viejas, y otras enfermas; por cuyo motivo, ès mui natural creer, que no haya nadie que las apetezca, y por consiguiente se

⁵⁰ AGN, *Provincias Internas*, vol. 155, f. 304.

⁵¹ El calificativo de *mecas* o *mecos* se aplicaba comúnmente en los documentos coloniales para hacer referencia a los indígenas rebeldes del norte virreinal novohispano y en lucha por su libertad. Proviene del término étnico de *chichimeco* o *chichimeca*, derivado como antecedente de lucha a muerte contra el colonialismo hispano-criollo.

⁵² AGN, *Provincias Internas*, vol. 155, fs. 415-415v. Nota: Quiero acentuar que el escorbuto no es el resultado de una epidemia o similar, sino una deficiencia en el consumo de vitamina C, por parte de cualesquiera seres humanos, lo que se relaciona también con su incidencia en grupos con similares deficiencias en su alimentación, como la del caso que nos ocupa o también, por ejemplo, en los llamados *barcos negreros* que conducían como esclavos, en este caso a africanos, hacia América. Es necesario añadir que el escorbuto fue descrito “por primera vez en los siglos xv y xvi cuando un médico escocés lo asoció a la presencia de esta afección en marinos que realizaban largos viajes y no tenían acceso a alimentos frescos como frutas y verduras que contienen una cantidad importante de esta vitamina [C]”. “¿Qué es el escorbuto?”, Gobierno de México, acceso el 23 de octubre de 2022, <https://www.gob.mx/salud/articulos/que-es-el-escorbuto>.

⁵³ Exactamente como ocurría cuando llevaban a mujeres, niños y niñas nómadas de las colleras hacia La Habana, para trabajar en similares sitios de la capital colonial cubana. Véase al respecto Venegas Delgado y Valdés Dávila, *La ruta del horror...*, y en particular sus capítulos “La Habana, Cuba, clave de un imperio” y subsiguientes.

van agravando, y propagandose cada dia mas, [a lo que se sumaba dicho] contagio del escorbuto, y trasender à todas las demas reas, sin embargo del cuidado conque se atienden, y la separacion en que està, ocasionando su curacion, mayores gastos.⁵⁴

Entonces, si esto era así en relación con las nómadas de mayor edad, ¿cómo sería la situación de las mujeres nómadas e incluso las adolescentes que transitaban en la collera estudiada? Las respuestas son variadas, comenzando por los suicidios reportados en la collera durante las estadias de descanso efectuadas en su trayecto. De estos suicidios, que sumaron cuatro, lo más seguro es que casi todos hayan sido de mujeres, dado el alto y decisivo número de ellas en la collera.⁵⁵

De toda esta situación tan riesgosa para el destacamento colonial acompañante, a la que muchas veces se sumaban los ataques de indígenas de las inmediaciones con propósitos de liberar a los encollerados, los documentos analizados repiten exactamente las mismas órdenes una y otra vez, en el sentido de que:

Todas las veces que vm. pare sea de dia o de noche, formará su Real siendo en despoblado pondrá en medio los Prisioneros con Centinelas vista en toda la circunferencia, sin dejar salir ninguno, aunque sea para alguna necesidad corporal sin su correspondiente guardia.

En los Parages poblados los encerrará vm en piezas seguras bien iluminadas, cerradas las Puertas con Centinelas de vista dentro, y [ilegible] guarda fuera para darles socorro en caso de alguna conmoción, y no se les permitirá hacer vailes ni otro ruido que causando confusión pueda ofuscar la voz de los Centinelas de adentro en caso de alguna novedad.

No permitirá vm. que los Gandules duerman donde estén las Mujeres, ni tampoco se les dejará usar de familiaridad con ellas en el camino.

Siempre que, lo que no creo suceda, se viera vm atacado por algun numero grande de Enemigos con intento de livertar los Prisioneros, *mandará vm. dár muerte à estos, empezando por todos los grandes y reservando siendo posible à todos los medianos y chicos*; pero nunca usará vm. de esta providencia, sino en un caso mui forzoso como el de ver no serle posible de otro modo, contener la fuga de la Collera y ocurrir asu propia defensa.⁵⁶

⁵⁴ AGN, *Provincias Internas*, vol. 155, fs. 415-415v.

⁵⁵ Se informaron cuatro suicidios, una reportada en la estadia en el rancho de Yrigoyen, otra en San Antonio y dos en el rancho Tres Hermanos, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 155, f. 303.

⁵⁶ AGN, *Provincias Internas*, vol. 155, fs. 227v-228. Énfasis mío.

Tales órdenes explican a la vez que sustentan el alto número de muertes ocurridas en todo el trayecto de la collera, desde Chihuahua hasta la ciudad de México, con un total de 64 decesos, ¡de cerca de la tercera parte de la collera!, como se expresa con detalle en el anexo 3.

En medio de estas muertes, suicidios, fugas y demás elementos concomitantes a la gran disminución de la collera conducida por el alférez Enderica, se deben destacar dos fenómenos recurrentes también en los traslados forzosos de las colleras, el de los padecimientos de salud (como el escorbuto) y el de las epidemias que impactaban en ellas. Estas últimas tuvieron tal impacto en la Nueva España que el historiador José Gustavo González Flores, estudioso y conocedor del tema, ha denominado en específico a la década que trabajamos en sus finales como “la mortífera década de 1780”, catalogándola como “uno de los periodos más mortíferos de la época virreinal en todo el territorio novohispano, [... que ...] lo inauguró la epidemia de viruela en 1780, que en algunas partes fue de las más fuertes de, por lo menos, el siglo XVIII”. El propio autor señala, basándose también en otros estudios previos, que entre 1786-1787 —precedida por una de viruela impactante sobre la población infantil específicamente en 1785—, se había añadido otra epidemia, hacia el septentrión en específico, conocida como “las fiebres pestilenciales”,⁵⁷ epidemias que en su conjunto se renovarían más allá del periodo objeto de nuestro estudio, con otras dos; una, de nuevo, de viruela, en 1798, y otra, de sarampión en 1804.⁵⁸

En cuanto a la collera estudiada, se reporta el horroroso impacto de una epidemia, pero sin precisar cuál, según reporta su oficial conductor, al afirmar que el 21 de enero de 1790, “llegué al Fresnillo [Zacatecas] como alas dos y media dela tarde, aquí se enfermò mas de la mitad de la Collera, y fue preciso hacer descanso”, a la vez que nueve días después, el 30 de ese mes, reportaba, ahora en la villa de Aguascalientes, que, “en este destino hize descanso por seguir la enfermedad en la collera”.⁵⁹ Ello ocurría

⁵⁷ El concepto de fiebres pestilenciales “se documenta por primera vez, con la acepción de ‘perteneciente o relativo a la pestilencia (I enfermedad epidémica contagiosa que provoca una gran mortandad y, en particular, la causada por la bacteria *Yersinia pestis* y caracterizada por la aparición de fiebre, escalofríos, náuseas, dolor de cabeza, debilidad y bubones en diferentes partes del cuerpo)’, en 1379-1384”, en *Diccionario histórico de la lengua española*, de la Real Academia Española, acceso el 4 de octubre de 2022, <https://www.rae.es/dhle/>.

⁵⁸ José Gustavo González Flores, “Consecuencias demográficas de las pandemias en la Parroquia de Santa María de las Parras”, *Letras Históricas* 19 (2018): 85- 88, <https://dx.doi.org/10.31836/lh.19.7019>.

⁵⁹ AGN, *Provincias Internas*, vol. 155, f. 306.

tras 40 leguas de trayecto entre una y otra localidad, es decir, de 193.12 km (véase el anexo 1), para un promedio de 21.44 km diarios, cifra que, como se comprenderá, resultaba ya no sólo extenuante, como era usual en el traslado de quienes integraban la collera, sino inhumana en extremo para las personas enfermas.

Todo el asunto epidémico puede estar relacionado, ahora el 13 de febrero siguiente, es decir, 23 días después y a sólo seis días del arribo de la collera a la ciudad de México, con la orden que recibe el alférez Enderica, por parte de un teniente coronel de Dragones, “pa. qe. [sic] hiciera descanso con motivo de que no se juntara la tropa, y collera en un mismo puesto”⁶⁰ lo que, además, se puede vincular con las medidas de seguridad para el control de las colleras, por supuesto.

Además de esto, otro peligro pandémico esperaba a esa debilitada y extenuada collera de indígenas nómadas en la ciudad de México, donde arribarían las enfermas para ser internadas en el Real Hospital de Naturales, como era normal en tales casos. Al respecto, se presentaba una solicitud, desde meses antes, la número 67, del año 1789, a “Ynstanca del Sor. Protector de la Rl. Casa de Recojidas, sobre qe. sele autorice para hacer trasladar al Rl. Hospl. de Naturales las Yndias Mecas que se hallen enfermas”, a lo que contesta el 1o. de marzo de 1789 Lorenzo Hernández, al virrey Manuel Antonio Flórez, que este hospital cuenta con “mui pocos auxilios, que ay en aquel recogimiento, *para curar enfermedades largas, y de cuidado*” (énfasis mío). Es por ello que concuerda con dicho traslado hacia el Real Hospital de Naturales, incluyendo a “las demas que cayeren en adelante”, tras lo cual afirma que se “las restituya á la Real Casa de Recogidas [...] hasta que V. E. disponga de ellas”.

El 16 de marzo de de 1789 contestó el funcionario Ignacio de Belaunzarán al virrey que ya “se recibieron hoy en este Hospital ocho mecas enfermas [a la vez que] se recibiràn y atenderàn las demas que alli fueren embiando, como V.E. lo manda”. Antes, el 12 de marzo, en un oficio dirigido al administrador del Hospital Real de Naturales, por el protector de la Real Casa de Recogidas, don Lorenzo Hernández de Alva, se añade que la enfermedad que padecían las indias era la del “escorbuto”, el mismo padecimiento que se reprodujo, a continuación, en la collera estudiada. A ello se añade, ese mismo día, en otro documento dirigido a Lorenzo Hernández de Alva, que el tras-

⁶⁰ AGN, *Provincias Internas*, vol. 155, f. 306v.

lado se realiza “á fin de evitar se propague en las demas reas la contagiosa enfermedad de escorbuto que padecen las Mecas”.⁶¹

Como puede observarse, la situación no era nada halagüeña para el arribo de la collera que investigamos, todo precedido por una ridícula asignación de recursos con fines terapéuticos a la collera, de un total de 12 pesos y 4 reales, para todo su trayecto, de los cuales, 8 pesos se habían asignado en “Medicamentos. que se les dieron en Zacatecas [del] Boticario, a los que se añadieron los restantes 4 pesos y 4 reales dados al cirujano del Fresnillo, pr. bebidas, y curacion de los Yndios”.⁶² Insistimos, una ridícula suma dentro del contexto de los 3 030 pesos que se le habían entregado al alférez Enderica previamente, para todos los gastos de la collera —véase anexo 4 sobre los fondos entregados—. En síntesis, y más allá de las limitaciones de la medicina de la época, la falta de humanidad practicada en estas colleras, como es la del caso que nos ocupa, era invariablemente supina.

La “solución final” de ésta y otras colleras

Utilizamos este tenebroso concepto proveniente de las atrocidades del nazi-fascismo europeo precisamente porque éste era el mismo fin perseguido a través de todas las colleras, que implicaba en nuestro caso no sólo un extrañamiento forzoso de los indígenas nómadas y sus aliados, sino también sus muertes y padecimientos, de unas y otras formas, como lo hemos constatado en el análisis de la collera que nos ocupa.

En particular, la collera analizada arroja su representatividad desde múltiples perspectivas factibles de ser aplicadas a todo ese doloroso e inhumano exterminio gradual, lento y sistemático de las poblaciones nómadas del septentrión novohispano, en particular las apaches (*n'dé*), así como de sus aliados. Es un periodo que transita con fuerza en particular a partir de la segunda mitad del siglo XVIII y que se prolonga todavía un siglo después, cuando los últimos reductos de resistencia son aniquilados, por unos u otros medios, tanto en la ahora parte mexicana como en los estados vecinos de Estados Unidos, sobre todo en aquellos que fueron despojados a México.

⁶¹ AGN, *Provincias Internas*, vol. 155, fs. 410, 411-411v, 412, 413 y 414-414v.

⁶² AGN, *Provincias Internas*, vol. 155, f. 309.

Sin embargo, también es imprescindible destacar que la representividad de la collera estudiada se inscribe, en el origen de su contextualización inicial —sólo referida de forma parcial en el documento investigado—, en otro asunto medular para la historiografía no sólo mexicana y estadounidense, sino también de otros varios países de América Latina: el de la férrea lucha de los establecimientos ibero-criollos, de todo tipo —haciendas, poblados, misiones, etcétera—, por erradicar cualquier oposición a sus procesos de ocupación territorial, lucha de lo cual es un ejemplo representativo esta collera, en cuanto al grado de inhumanidad al que puede llegar el ser humano y sus instituciones representativas, con tal de conseguir sus objetivos.

Así, un caso como éste es representativo de las muertes y las enfermedades de sus integrantes que, por lo regular, por no afirmar que casi siempre, serían una constante, además de las evidentes carencias alimenticias, de la deficiente vestimenta para soportar las inclemencias del tiempo e incluso de los rudimentarios medicamentos naturales de la época, más otros horrores, como los que hemos descrito y analizado hasta aquí.

Ya en la ciudad de México y sus inmediaciones, o en Veracruz y su región —este último, destino final en el virreinato, cuando no puente para su envío a otras colonias hispanas del golfo-Caribe, en especial a Cuba—, la situación seguiría siendo muy similar, sino idéntica o peor, en cuanto a las condiciones extremas de esclavitud que los sobrevivientes de las colle-ras debían soportar hasta sus muertes. Esto se desarrollaba tanto en lo que respecta al trabajo masculino en las labores agropecuarias, pero sobre todo en las fortificaciones y otras obras militares y navales, como también en la menos conocida y siempre silenciada esclavitud doméstica de mujeres, niñas y niños, tan ignominiosa o quizá más, por su sevicia, como la reservada a los hombres.

Anexo 1
LUGARES DE ESTADÍA DE LA COLLERA DE MUJERES Y NIÑOS APACHES
(DICIEMBRE DE 1789-FEBRERO DE 1790) Y OTROS

Diciembre	Enero	Febrero
1° Chihuahua al Rancho de Yrigoyen (2 ½ leguas)	1° Río de Navas (6 leguas)	1° Los Sauces (8 leguas)
11 El Fresno (2 ½ leguas)	3 Aguaje de la Vieja (6 leguas)	2 Villa de Lagos (7 leguas)
12 Rancho de Borbolla (9 leguas)	4 El Pasaje (3 leguas)	3 Hacienda Jaramillo (4 leguas)
13 San Antonio (5 leguas)	5 Corrales (6 leguas)	4 Villa de León (5 leguas)
14 Tres Hermanos (8 leguas)	6 Tortuguillas (6 leguas)	5 Congregación de Silao (6 leguas)
15 La Boca (7 leguas)	7 Hacienda de Santa Gertrudis (7 leguas)	6 Temascatio (6 leguas)
16 Pilar de Conchos (4 leguas)	8 Boca de Abino (3 leguas)	7 El Molino (5 leguas)
18 Sapien (7 leguas)	9 El Chorro (3 leguas)	8 Zelaya (4 leguas)
19 San Gregorio (6 leguas)	10 Durango (8 leguas)	9 Pueblo de Apasco (3 leguas)
20 Valle de San Bartolomé (4 leguas)	13 Hacienda de Navacoyan (2 leguas)	10 Querétaro (7 leguas)
22 La Estancia (6 leguas)	14 La Punta (7 leguas)	11 Hacienda de Lira (5 leguas)
23 Agua de la Noria (6 leguas)	15 Hacienda San Pedro Mártir —alias La Puana— (8 leguas)	12 San Juan del Río (5 leguas)
24 El Venado (5 leguas)	16 El Calabazar (7 leguas)	14 Rancho de Ruano (7 leguas)
25 Cerrogorido (5 leguas)	17 Sombrerete (6 leguas)	15 Arroyo Zarco (2 leguas)
26 Patos (5 leguas)	18 Los Sauces (6 leguas)	16 Pueblo de San Francisco (6 leguas)
27 Hacienda de la Zarca (5 leguas)	19 La Torrecilla (7 leguas)	17 Tepeje del Río (5 leguas)
28 Los Peñones (7 leguas)	20 Río de Medina —¿La Zanja?— (6 leguas)	18 Pueblo de Cuautitlán (6 leguas)
29 El Gallo (6 leguas)	21 El Fresnillo (¿leguas?)	19 Ciudad de México (5 leguas)
31 El Mesquite (4 leguas)	25 ¿La Collera? (7 leguas)	
	26 Zacatecas (5 leguas)	
	27 Glacotes (7 leguas)	
	28 Hacienda San Francisco (5 leguas)	
	29 ¿Caobas? (8 leguas)	
	30 Villa de Aguas Calientes (8 leguas)	
Total de leguas* recorridas: 342 = 1 651.18 km		
Total de días del recorrido: 81 = 20.38 km/día		

FUENTE: AGN, *Provincias Internas*, vol. 155, fs. 305v a 306v.

* 1 legua = 4.82803 km.

Anexo 2
RESUMEN DEL GANADO Y OTROS INSUMOS EN LA TRAYECTORIA
DE LA COLLERA (1789-1790)

	<i>Precio promedio de:</i>
Mulas = 67 en total, desde el inicio de la marcha de la collera (15 pesos cada una como promedio, ¿por arriendo o compra?)	-Bueyes = 13.5 pesos
Caballos = 3	-Toros = 9 pesos
Yeguas = 3	-Vacas = 11 pesos
Bueyes = 7	-Novillos = 6.50 pesos
Toros = 6	-Caballos = 6.75 pesos
Novillos = 5	-“Reses” = c. 11 pesos
Vacas = 7	
“Reses” = 50	
Resumen de animales vacunos comprados = 75 (c. 1 res consumida por día)	16 fanegas* de maíz = \$6, \$5, \$10 (este último incluye el pago para hacer “atoles”) = 1 120 kg en total.

Consumo por día en la marcha = 13.82 kg por día (cifra irrisoria pues se trataba de 181 consumidores en total en la collera, de los cuales fueron entregados sólo 92 en la ciudad de México, es decir, la mitad, ya que 64 habían muerto y otros 25 sólo se presentan como “vibos”).

A éstos deben añadirse los miembros del destacamento armado: conductor, conceptuado en la cifra de 53 soldados, más su jefe, el alférez Francisco Xavier de Enderica, aunque suponemos que estos debían haber llevado sus propios avituallamientos también.

Medicamentos = 12 pesos y 4 reales, en Zacatecas y Fresnillo, más 11 pesos y 5 reales “por los gastos [efectuados en] Aguascalientes, [por] nueve piezas que dejè enfermas”.

Velas: \$10 para todo el trayecto, más otras que aparecen junto a otros gastos relativos a la compra de leña.

* Fanega: “su equivalencia es muy variada, pues fluctúa desde 23 hasta 264 kg; pero su equivalencia más común oscila entre 60 y 80 kg”, en *Diccionario del español de México*, acceso el 28 de octubre de 2022, <https://dem.colmex.mx/ver/fanega>.

FUENTE: AGN, *Provincias Internas*, vol. 155, fs. 308 a 310.

Anexo 3
ESTADO DE LAS PIEZAS APACHES DE QUE SE ENTREGUÉ [¿RECIBÍ?] EN LAS VILLAS DE CHIHUAHUA Y PILAR DE CONCHOS

	<i>Gand.</i>	<i>Muger.</i>	<i>Niños y niñ.</i>	<i>Total</i>
En esta Villa existen	4	66	71	141
En Conchos	4	21	13	38
Totales	8	87	84	179
	<i>Baxas</i>		<i>Muertos</i>	<i>Vibos</i>
Primeramte. dos pzâs que dejé en la Villa de Chihuahua			1	1
Ydm una que se mató en el Rancho de Yrigoyen			1	0
Yd. otra en San Antonio			1	0
Yd. dos en el Rancho de tres herms			1	1
En el Pilar de Conchos			1	1
En el Rancho de Sapien			1	0
En el Valle de Sn. Bartlomè			0	2
En el agua de la Noria			1	0
En el Benado			1	0
En el Patio			1	0
En la hazda. de la Zarca			2	1
En Durango			2	0
En la Punta			1	0
En las Puanas			1	1
En las Calabazas			2	0
			17	7
Yd. en Sombrerete			1	1
Yd. en el Saus[e]			1	0
Yd. en el Fresnillo			9	2
Yd. en Zacatecas			5	1
Yd. en Tlacotes			2	0
Yd. en Sn. Diego			6	0
Yd. en Carboneras			1	0
Yd. en Aguascalientes			8	10
Yd. en la hazda. de Xaramillo			1	0
Yd. en la Villa de Leon			2	0

Anexo 3. *Continuación...*

	<i>Gand.</i>	<i>Muger.</i>	<i>Niños y niñ.</i>	<i>Total</i>
Yd. en Silao			1	4
Yd. en Zelaya			1	0
Yd. en Sn. Juan del Rio			3	0
Yd. en Arroyo-Sarco que se mandaron à Sn. Geronimo Aculco			2	0
Yd. en Tepexe del Río			2	0
Yd. en Guautitlan			1	0
Yd. una pza que murió en Sn. Juan de los Sauzes			1	0
	Muertos		64*	
	Vibos		25**	
	Entregados		92	
	Total		181	

Nota

Que doy de alta à una Yndia vieja qe. me entregò el Justicia mayor del Rl. de Sombrerete fugitiva de la collera que conduxo el Alferrez dn. Mariano Varela, y otra de una Yndia que pariò en la ciudad de Durango.

Otra

Que incluiu copia susinta del Diario por si se solicitare saber las fechas de las Baxas

Mexco. 24 de Febrero de 1790

Franco. Xabier de Enderica

[rúbrica]

Otra

Que en Conchos me devian haver entregado treinta y nueve piezas y no me entregaron mas que treinta y ocho”
[rúbrica]

FUENTE: AGN, *Provincias Internas*, vol. 155, fs. 303-304.

* En el documento original se indica que son 64 muertos, pero en el conteo da un total de 81.

** En el rubro de los vivos se indica que son 25, pero en realidad son 32.

Anexo 4 RESUMEN

“Cuenta de Cargo y Data que forma el Alferoz Dn. Francisco Enderica de la Collera qe. conduce para la Capital de Mexco.”

Recibió de las Cajas Reales de Chihuahua 3,030 pesos, de los cuales entregó:

- 1,005 pesos al arriero Anto. Anaya, por 67 mulas, “que se regularon hasta esta Capital a razon de 15 ps.”
 - 180 pesos “importe de otras tantas fresadas”
 - 180 pesos, 3 reales, pagados “de los fletes del Carmen à Chihuahua”
 - 9 pesos, 4 reales, por “un caballo que se les dio en el Rancho de Yrigoyen, y de quatro cargas de Arganes* que hicieron à tres rr.”
 - 15 pesos por un buey “que se les dio el dia de la salida de la Villa”.
 - 10 pesos por una vaca “que se les matò en el Rancho del Fresco”
 - 12 pesos por dos caballos “que se les dio en el Rancho de Borbolla”
 - 10 pesos por una vaca “que se les dio en la Boca”
 - 12 pesos por una res “que se les dio en Sn. Antonio”
 - 24 pesos por dos Reses “que se comieron en el Rancho de Tres hermanos”
 - 24 pesos por tres novillos que se compraron “en Conchos”
 - 23 pesos y dos reales “de dos Reses y media que se les dio en dho. puesto el Dia 17 de Dize.
 - 32 pesos por “tres Reses, que se les dieron en San Gregorio”
 - 37 pesos “dados en el Valle de Sn. Bartolomè por tres Reses”
 - 30 pesos “que costaron en el Rio Florido, tres Reses”
 - 36 pesos “que se dieron en Cerrogordo por tres Reses”
 - 36 pesos que “igualmente se dieron en la Hazienda de la Zarca pr. otras tres Reses”
 - 36 pesos y dos reales “dados en el Pueblo del Gallo por tres reses”
 - 30 pesos “de tres Reses que se les dio en el Rio de Nazas”
 - 24 pesos por “4 fanegas de Maiz que se les dio en el agua de la Vieja”
 - 36 pesos “de tres Reses, qe. se les dio en el Pasage”
 - 15 pesos por “tres Yeguas, que se les dio en Tortuguillas”
 - 36 pesos por “tres Bacas que se les dio en la boca de Albino”
 - 60 pesos por “seis reses, que se les dio en Durango”
 - 24 pesos por “dos Reses, que se les matò en la Puana”
 - 24 pesos por “dos Bueyes que se les dio en el Rio de Medina”
 - 45 pesos “de quatro Reses que se les dio en el Fresnillo”
 - 20 pesos de “dos Reses que se les mato en la Calera”
 - 20 pesos por “dos Toros, que se les dio en Tlacotes”
 - 20 pesos por “quatro fanegas de Maiz que se les dio en Carbs.”
-

Anexo 4. Continuación...

“Cuenta de Cargo y Data que forma el Alferoz Dn. Francisco Enderica de la Collera qe. conduce para la Capital de Mexco.”

- 24 pesos y seis reales “que importaron en la Villa de Aguascalientes dos toros y Leña para la Collera”	
- 16 pesos “de dos Toros que se les dio en la Villa de Lagos”	
- 20 pesos “de dos Nobillos que se les dio en la Villa de Leon”	
- 24 pesos “que costaron dos Bacas en la Hazda. de S. Nicolas”	
- 20 pesos “que costaron en Zelaya dos Bueyes”	
- 11 pesos “que se dieron en Queretaro por la carne pa. dha. Collera”	
- 24 pesos “que se dieron en el Pueblo de Juan del Rio pr. dos Reses”	
- 12 reales “qe. igualmente se pagaron en dho. paraje de Leña, y Velas”	
- 20 pesos “que costaron en el Rancho de Ruano dos reses”	
- 32 pesos por “dos Bueyes, que se les dio en S. Franco.”	
- 27 pesos y 7 reales “de dos Reses, y Leña que se les dio en Quautitlan”	
- 8 pesos “de Medicamtos. que se les dieron en Zacatecas [...] del Boticario”	
- 4 pesos y 4 reales “dados al cirujano del Fresnillo, pr. bebidas, y curacion de los Yndios”	
- 10 pesos “de velas que se gastaron para custodiar la Collera desde Chihuahua hasta Durango”	
- 6 pesos y 2 reales “impte. de leña y Velas que se gastaron en Durango”	
- 40 pesos por el total de “quatro fanegas de Maiz que se gastaron en Atoles en toda la Marcha, y su hechura en cada destino”, sacando los promedios adecuados.	
- 11 pesos y 5 reales “que de orden de S. E. debo entregar al Subdelegado de Aguascalientes, por los gastos, que erogaron en aquella Villa nueve piezas que las que dejè enfermas”	
- 24 pesos por “quatro fanegas de Maiz que se les dio en el R. de Sombrerete por no haberse hallado Rezes”	
Total de los gastos	2 291 pesos y 7 reales
Total a devolver por Enderica	738 pesos y 1 real

FUENTE: AGN, *Provincias Internas*, vol. 155, fs. 308 a 310.

* Argán: arbusto espinoso (quizás utilizado como leña en este caso).

FUENTES CONSULTADAS

Fuentes de archivo

Archivo General de la Nación (AGN), Ciudad de México, México.
Provincias Internas

Referencias

- Amezcu García, Mónica S. “Deportación de una collera de apaches en la provincia de Coahuila”. *Oficio. Revista de Historia e Interdisciplina* 17 (2023): 31-45. <https://doi.org/10.15174/orhi.vi17.2>.
- Archer, Christian I. “The Deportation of Barbarian Indians from the Internal Provinces of New Spain”. *The Americas* 29, núm. 3 (enero de 1973): 376-385.
- Assadourian, Carlos Sempat. “La conquista del desierto: un mito a renovar”. *Rey Desnudo, Revista de Libros* 7 (2015): 272-277. Acceso el 29 de mayo de 2024. <https://reydesnudo.com.ar/rey-desnudo/article/view/290>.
- Casas, Bartolomé de las. *Tratado sobre la materia de los indios que se han hecho esclavos* [1552]. Biblioteca Virtual Universal. Acceso el 30 de mayo de 2024. <https://biblioteca.org.ar/libros/131622.pdf>
- Conrad, Paul. “Captive Fates: Displaced American Indians in the Southwest Borderlands, Mexico, and Cuba, 1500-1800”. Tesis de doctorado. University of Texas at Austin, 2011.
- Conrad, Paul. “Indians, Convicts, and Slaves. An Apache Diaspora to Cuba at the Start of the Nineteenth Century”. En *Linking the Histories of Slavery. North America and Its Borderlands*, ed. de Bonnie Martin y James F. Brooks, 67-95. Albuquerque: School for Advanced Research Press, 2015.
- García, Luis Alberto. *Frontera armada. Prácticas militares en el noreste histórico, siglos xvii al xix*. México: Fondo de Cultura Económica, 2021.
- García de León, Antonio. *Misericordia. El destino trágico de una collera de apaches en la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- González Flores, José Gustavo. “Consecuencias demográficas de las pandemias en la Parroquia de Santa María de las Parras”. *Letras Históricas* 19 (2019): 79-98. doi.org/10.31836/lh.19.7019.
- Jara, Álvaro. “Importación de trabajadores indígenas en el siglo xvii”. *Revista Chilena de Historia y Geografía*, núm. 124 (1958): 177-212.
- Lucaioli, Carina P., y Lidia R. Nacuzzi. “El vocabulario político para los pueblos indígenas del Chaco y la Pampa durante el periodo colonial: nación y parciali-

- dad". *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 29, núm. 2 (2021): 31-49. <https://doi.org/10.34096/mace.v29i2.10192>.
- Montenegro, Giovanna. "'The Welser Phantom': Apparitions of the Welser Venezuela Colony in Nineteenth and Twentieth-Century German Cultural Memory". *Transit* 2 (2018): 21-53. <https://doi.org/10.5070/T7112038255>.
- Moorhead, Max. "Spanish Deportation of Hostile Apache Indians. The Police and the Practice". *Arizona and the West* 17, núm. 3 (1975): 205-220.
- Obregón Iturra, Jimena. "'Indios en Colleras', deportaciones coloniales de trabajadores huarpes y aucaes. Razón de estado e intereses particulares. Chile, 1598-1658". *Revista Tiempo Histórico*, núm. 9 (2018): 15-38.
- Ortelli, Sara. *Trama de una guerra conveniente: Nueva Vizcaya y la sombra de los apaches (1748-1790)*. México: El Colegio de México, 2007.
- Santiago, Mark. *The Jar of Severed Hands: Spanish Deportation of Apache Prisoners of War, 1770-1810*. Norman: University of Oklahoma Press, 2011.
- Sheridan Prieto, Cecilia. *Fronterización del espacio hacia el norte de la Nueva España*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2015.
- Valdés, Carlos Manuel. *Los bárbaros, el rey, la Iglesia. Los nómadas del noreste novohispano frente al Estado español*. México: Fondo de Cultura Económica, 2022.
- Venegas Delgado, Hernán M. "Problemas historiográficos y metodológicos confrontados en la investigación regional sobre los indios prisioneros de guerra del noreste novohispano esclavizados en La Habana (Cuba) (fines del siglo XVIII a inicios del siglo XIX)". *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas* 1 (2015): 495-502.
- Venegas Delgado, Hernán M., y Carlos M. Valdés Dávila. *La ruta del horror. Esclavos indios del noreste novohispano y sus rebeliones en Cuba*. La Habana: Extramuros, 2020.
- Venegas Delgado, Hernán M., y Carlos Manuel Valdés, *La ruta del horror. Prisioneros indios del noreste novohispano llevados como esclavos a La Habana, Cuba*. Saltillo: Gobierno del Estado de Coahuila de Zaragoza, 2014.
- Zavala, Silvio. *Contribución a la historia de las instituciones coloniales en Guatemala*. México: El Colegio de México, 1945. Acceso el 30 de mayo de 2024. <https://repositorio.colmex.mx/concern/books/12579t005?locale=es>.

Fuentes orales

- Cepeda Martínez, Andrea Mayela. "Entrevista vía remota, al ejidatario Antonio Martínez Reinoso". 28 de octubre de 2022. Archivo personal.

Valdés Dávila, Alejandro y Carlos Manuel Valdés Dávila. “Entrevista a mvz Dr. Fernando Cavazos García”. Saltillo, Coahuila, México. 1º de noviembre de 2022. Archivo personal.

SOBRE EL AUTOR

Hernán Maximiliano Venegas Delgado es doctor en ciencias históricas. Profesor de tiempo completo de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Coahuila. Su línea de investigación actual es Nómadas en el noreste novohispano frente al colonialismo hispano-criollo, Teoría y Método de la Historia Regional. Entre sus últimas publicaciones destacan: “La historiografía regional cubana en el contexto latinoamericano, un balance necesario para el siglo xxi”. *Historia Regional* 34, núm. 45 (2021), <http://historiaregional.org/ojs/index.php/historiaregional/index>; “‘Aprehenderlos y matarlos’: el Real Consulado de la Habana versus indios nómadas novohispanos y esclavos negros y mestizos apalencados”, *Cuadernos de Historia* 54 (2021), <https://cuadernosdehistoria.uchile.cl/index.php/CDH/article/view/63837/67096>, y “La hacienda comunera en la jurisdicción de Santa Clara en Cuba desde fines del siglo xvii hasta fines del siglo xviii”, *Revista Dilemas Contemporáneos: Educación, Política y Valores* 7, núm. 2 (2021), <http://www.dilemascontemporaneoseduccionpolitica-y-valores.com/>.

“A estos ídolos les levantaban humilladeros” Retórica sobre el Maligno en la obra de Andrés Pérez de Ribas (1645)

“A estos ídolos les levantaban humilladeros” *Rhetoric of the Evil in the Work by Andrés Pérez de Ribas (1645)*

Ismael JIMÉNEZ GÓMEZ

<https://orcid.org/0000-0003-0900-9311>
Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Programa de Maestría y Doctorado en Historia
ismael050894@gmail.com

Resumen

El presente artículo busca analizar la retórica jesuítica en la obra *Historia de los trivmphos de nuestra santa fee entre gentes las más bárbaras y fieras del nueuo orbe*, escrita por el cordobés Andrés Pérez de Ribas, publicada en 1645, para destacar los temas referentes a la pervivencia de la idolatría y a la influencia del demonio sobre los indios que habitaban las misiones norteñas. Si bien esta crónica ha sido analizada desde distintas perspectivas historiográficas, se pretende rastrear aquellos testimonios relevantes que describen la concepción que los miembros de la sociedad ignaciana mantenían sobre aquellas prácticas y cosmovisiones locales contrarias a la fe cristiana, a fin de resaltar la importancia y el papel que la escritura misionera tomó para la conformación y la difusión de estas narrativas. En este sentido, se propone colocar la mirada en los denominados “saberes jesuíticos”, con énfasis en el corpus retórico relacionado con los propósitos apologeticos de la conversión de los gentiles. Para lograr el objetivo planteado, el artículo se divide en los siguientes apartados: el establecimiento de las misiones jesuitas en la provincia de Sinaloa, la vida y trayectoria del jesuita Pérez de Ribas y la retórica del “mal” presente en su obra escrita.

Palabras clave: misión, jesuitas, idolatría, demonio, retórica.

Abstract

*This article seeks to analyze the Jesuit rhetoric in the work *Historia de los trivmphos de nuestra santa fee entre gentes las más bárbaras y fieras del nueuo orbe*, written by the Cordovan Andrés Pérez de Ribas and published in 1645, highlighting the issues related to the survival of idolatry and the influence of the devil on the Indians who inhabited the northern missions. Although the chronicle of this Jesuit has been analyzed from different historiographical perspectives, we intend to trace those relevant testimonies that describe the conception that the members of the Ignatian society held about those practices and local conceptions of the world contrary to the Christian faith, highlighting the importance and the role that the missionary writing took for the conformation and diffusion of these narratives. In this sense, it is proposed to focus on the so-called “Jesuit knowledge”, emphasizing the rhetorical corpus related to the apologetic purposes of the*

Recepción: 9 de mayo de 2023 | Aceptación: 31 de octubre de 2023



© 2024 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

conversion of the gentiles. To achieve the proposed objective, the article is divided into the following sections: the establishment of the Jesuit missions in the province of Sinaloa, the life and trajectory of the Jesuit Pérez de Ribas, and the rhetoric of “evil” present in his written work.

Keywords: *mission, Jesuits, idolatry, devil, rhetoric.*

Introducción

En la *Historia de los trivmphos de nuestra santa fee...* (1645), el jesuita cordobés Andrés Pérez de Ribas describió una serie de casos *edificantes* presentes en el proceso de evangelización de los indios que habitaban la provincia de Sinaloa, ubicada en el septentrión novohispano. Aun cuando la escritura se caracterizó por contener una retórica edificante que alababa la labor misionera de la Compañía de Jesús en aquellos parajes, resulta interesante hallar, en forma reiterativa, una imagen simbólica relevante: las acciones desplegadas por el demonio y sus huestes quienes, a través de distintos medios, perturbaban la tranquilidad de los indios reducidos:

Notable fue el caso que se sigue, y sucedió a un indio vaquero, que saliendo un día a recoger el ganado, se le apareció el demonio en figura de mulato y hablándole benignamente, le pidió le sirviese en el oficio abominable de hechicero. Hicieronse los conciertos y diole de comer el demonio en figura de mulato y hablándole benignamente, le pidió le sirviese en el oficio abominable de hechicero. [...] Luego le comenzó a persuadir no entrase en la Iglesia, ni asistiese a la misa, y que ya alguna vez, porque no le echasen menos, se hallase en la Iglesia, no mirase a la hostia consagrada. Luego que el indio comió, y bebió de lo que el demonio le había dado, se sintió como herido, y cayó desmayado; y el fingido mulato no se desviaba un punto de su lado, y le tiraba de los pies: no parece que veía la hora de arrastrarlo al infierno.¹

Es bien sabido que, en el septentrión novohispano, los jesuitas establecieron una red de misiones que corría desde la antigua provincia de Sinaloa, en la jurisdicción de la Nueva Vizcaya, hasta la península de California. En estas regiones, caracterizadas por la presencia de oasis, desiertos y sierras agrestes, los misioneros mantenían cierta obsesión por la presencia del

¹ Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los trivmphos de nuestra santa fee...*, estudio introductorio, notas y apéndice de Ignacio Guzmán Betancourt (México: Siglo XXI/Universidad Iberoamericana; Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa; [1645] 2017), 193.

simio de Dios,² situación que se reflejaba en la retórica oficial y privada. A dicho personaje se le atribuían todos los males y calamidades que sucedían en las reducciones, tales como sequías, escasez económica, epidemias, rebeliones y, especialmente, la pervivencia de algunas actividades que se situaban fuera de la ortodoxia cristiana, calificadas como idolátricas o supersticiosas.

En este sentido, la influencia ejercida por Satanás en el pensamiento y modo de actuar de los indios representó un argumento reiterativo entre los religiosos, como un medio para justificar los progresos que se alcanzaban en los territorios fronterizos. De igual manera, se podía presentar en situaciones del ámbito cotidiano. Por ejemplo, Pérez de Ribas destacaba casos de posesión demoniaca entre algunos indios reducidos en misión:

Una noche se entró un demonio en una india, sino es que fueran muchos [...] avisaron al padre, que luego la fuese a socorrer. Dijo sobre ella los santos exorcismos de la Iglesia, añadió las letanías y demás de eso le puso al cuello un relicario de varias reliquias que tenía [...] Por último remedio trajo el padre una estampa que tenía de nuestro bienaventurado padre San Ignacio y mostrándosela primero a la pobre india, le dio que se encomendase a aquel santo, y luego se la puso sobre la cabeza. Al punto comenzó a sosegarle y quedando libre y sana del todo, se confesó, cobrando grande devoción y agradecimiento al santo, que la había liberado del cautiverio.³

El uso de recursos simbólicos, como la representación plástica de santos, se conformaba como una herramienta útil para enfrentar la presencia demoniaca. Cabe señalar que la lucha contra este personaje formaba parte de un programa espiritual derivado de las reformas tridentinas. Fueron dos los instrumentos principales para consolidar este proceso: el establecimiento del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en el ámbito americano y el impulso de la Compañía de Jesús como eje de un nuevo modelo de promoción cristiana,⁴ cuyas acciones pastorales se reflejaron en el ministerio de la misión.

² Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 2003), 132.

³ Pérez de Ribas, *Historia de los trivmphos...*, 193.

⁴ Gerardo Lara Cisneros, "La lucha contra las supersticiones y las idolatrías en Nueva España y Perú, siglo xvii", en *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú*, ed. de Alicia Mayer y José de la Puente Brunke (Pamplona: Analecta Editorial, 2015), 136.

Este último se convirtió en uno de los mecanismos relevantes para lograr la pacificación y reducción de las sociedades nómadas que habitaban el septentrión novohispano.⁵ En términos más amplios, se constituyó como un proyecto de dimensión global, nacido de una tradición occidental. Su desarrollo ayuda a entender la relación entre lo global y lo local en el momento de la primera mundialización ibérica, donde las órdenes religiosas cumplieron un papel fundamental al conformarse como las primeras empresas globales en términos de organización interna, de circulación de sujetos, de saberes y de experiencias.⁶ En este sentido, y como argumenta Bernd Hausberger, “la labor de conversión llevada a cabo en los más diversos contextos culturales y geográficos, provocó un sinnúmero de diferentes respuestas regionales y locales que transformaron el proyecto misionero y obligaron a los jesuitas a adaptaciones de su procedimiento”.⁷

Esos ajustes eran determinados por las distintas reacciones que podía traer el modelo de vida reduccional: aquellos que participaron de forma entusiasta, adoptarían numerosos aspectos de la cultura occidental; los que aceptaron selectivamente lo que mejor convenía a sus intereses, conservarían muchos vínculos con sus creencias y prácticas ancestrales; y aquellos que rechazaron tajantemente el cristianismo, a la par del sistema colonial.⁸ Centrándonos en el tema de la idolatría, el presente artículo tiene la intención de revisar parte del corpus contenido en la *Historia de los triumphos de nuestra santa fee*, escrita por el padre Pérez de Ribas, específicamente en los temas de la pervivencia de las actividades consideradas transgresoras y la presencia física del demonio, quien perturbaba la tranquilidad de los indios reducidos. Si bien la crónica de este misionero ha sido analizada

⁵ José Refugio de la Torre Curiel, “La frontera misional novohispana a fines del siglo XVIII”, en *Etnohistoria del ámbito posmisional en México: de las Reformas Borbónicas a la Revolución*, coord. de Gilberto López Castillo, Cuauhtémoc Velasco Ávila y Modesto Aguilar (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013), 23.

⁶ Aliocha Maldavsky y Federico Palomo, “La misión en los espacios del mundo ibérico: conversiones, formas de control y negociación”, en *Monarquias ibéricas en perspectiva comparada (siglos XVI-XVIII): dinâmicas imperiais e circulação de modelos político-administrativos*, coord. de Ângela Barreto Xavier, Federico Palomo del Barrio y Roberta Stumpf (Lisboa: Universidade de Lisboa/Imprensa de Ciências Sociais, 2018), 574.

⁷ Bernd Hausberger, “Misión jesuita y disciplinamiento social (siglos XVI-XVIII)”, en *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España* (México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2015), 232.

⁸ Antonio Rubial García, *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión* (México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2020), 280.

desde distintas perspectivas, destacando el asunto de la pasividad de los indios frente al sistema reduccional, se pretende rastrear aquellos testimonios relevantes que describen la concepción que los jesuitas mantenían sobre algunas prácticas contrarias a la fe cristiana, para resaltar la importancia y el papel que la escritura misionera tomó para la conformación y difusión de estas narrativas. En este sentido, se propone colocar la mirada en los denominados "saberes" jesuíticos⁹ enfatizando en el corpus retórico relacionado con los propósitos apologéticos de la conversión de los neófitos en el ámbito de la misión.

El establecimiento de las misiones jesuíticas de Sinaloa (1591-1609)

En 1590, el gobernador de la Nueva Vizcaya, Rodrigo del Río de Loza, informó a las autoridades virreinales sobre el problema de la explotación de algunos yacimientos mineros en su jurisdicción. Insistía en la poca atención que los colonos manifestaban en el proceso de reclutamiento de mano de obra indígena para obtener la productividad necesaria, pues éstos se enfocaban en actividades económicas menores, como era el caso de la agricultura. Recalcaba también la dificultad para establecer alianzas entre los caciques indígenas y los corregidores españoles, quienes entorpecían las políticas de reducción y conquista.¹⁰

Estas razones pueden hacernos suponer el interés que Del Río de Loza tenía en promocionar el establecimiento de misiones religiosas, situación que le traería beneficios para ejercer un mayor control sobre su jurisdicción. Desde 1589, ya había manifestado el deseo de que los padres de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús llegaran a evangelizar la provincia de Sinaloa con el fin de consolidar su proyecto colonizador. Estableció contacto con el provincial, Pedro Díaz, quien en principio estuvo de acuerdo. Sin embargo, poco tiempo después, manifestó el problema de la escasez de personal y de recursos económicos para establecer residencias.

⁹ Para profundizar en este concepto, véase Angélica Morales, Cynthia Radding y Jaime Marroquín, *Los saberes jesuitas en la primera globalización (siglos XVI-XVIII)* (México: Siglo XXI/Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2021).

¹⁰ Salvador Álvarez, "El pueblo de indios en la frontera septentrional novohispana", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 24, núm. 95 (2003): 130.

Al mismo tiempo, permeó un nulo interés para capacitar y fomentar la vocación misionera.¹¹

La entrada oficial de los jesuitas en Sinaloa tuvo lugar el 6 de julio de 1591. Esta empresa abarcó las cuencas inferiores de los ríos Mocorito, Sinaloa o Petatlán y Zuaque, nombrado posteriormente como el Fuerte.¹² Los padres Martín Pérez y Gonzalo de Tapia llegaron a la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa el 6 de julio de 1591 para ocuparse de la conversión de los indios que habitaban los lugares aledaños. El propósito general de la Compañía, Francisco de Borja, emitió una *Instrucción* que establecía las siguientes normas: que los misioneros vivieran en una residencia fija, asistieran operarios con vocación y virtud, se bautizara a los habitantes de la misión y se estableciera un colegio para la formación de los futuros gobernantes.¹³

En una carta enviada a Roma, fechada el 1 de agosto de 1591, Gonzalo de Tapia describía el panorama que apreció a su llegada a Sinaloa:

El P. Diego de Avellaneda, visitador de la provincia de la Nueva España, me envió con un compañero a misión entre infieles donde pareciale convenir. Comunicamos con el gobernador de la Nueva Vizcaya, al cual le pareció que viniésemos a la provincia de Sinaloa, en la cual entramos el 6 de julio de 1591. Corre esta provincia entre la mar del sur y el norte, debajo de la cual va una gran serranía que atravesando casi toda esta Nueva España viene a quebrar aquí. Es la gente de esta provincia toda desnuda [...] No tienen príncipe ni reconocen superior, y con todo eso son y viven muy conformes los que son de una lengua (que es mucha la variedad que hay de lenguas).¹⁴

Retomando a López Castillo, el mote de “Sinaloa”, no hacía referencia a una misión, sino a un colegio del mismo nombre, que se constituyó como la cabecera del rectorado de San Felipe y Santiago.¹⁵ Ante la fundación de

¹¹ Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. 4 (Madrid: Administración de Razón y Fe/Plaza de Santo Domingo, 1913), 428.

¹² Gerard Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 1572-1767*, t. 2, *Las misiones* (México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1941), 147.

¹³ Sergio Ortega Noriega, “Las misiones jesuíticas de Sinaloa, Ostimuri y Sonora. El poder de los evangelizadores, 1591-1767”, en *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, ed. de Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004), 276.

¹⁴ Astrain, *Historia de la Compañía...*, 430.

¹⁵ Gilberto López Castillo, *El poblamiento en tierra de indios cahitas: transformaciones de la territorialidad en el contexto de las misiones jesuitas: 1591-1790* (México: Siglo XXI Editores; Culiacán: El Colegio de Sinaloa, 2010), 136.

diversos pueblos de visita, se conformarían dos núcleos poblacionales: las reducciones que se encontraban propiamente en el territorio de Sinaloa y el complejo "Topía-San Andrés", establecido en 1598. Con el correr de los años, las fundaciones continuarían expandiéndose. Esta situación dio lugar a la formación de un nuevo sistema misional, cuyos establecimientos pueden situarse en tres fases: entre 1614 y 1622, se realizó la ocupación del área cahíta o de los valles costeros entre los ríos Mocorito y Yaqui; entre 1619 y 1653, destacó la expansión por los valles de altura media y grande en las áreas llamadas Pimería Baja y Opatería; de 1687 a 1699, la ocupación se extendió hacia la Pimería Alta.¹⁶

El trabajo misional desplegado en Sinaloa se desarrolló entre los ahomes y los zuaques, principalmente, y con la extensión de la empresa misionera, con los acaxeos y xiximies de la sierra de Parras, los tepehuanes y tarahumaras, habitantes de la Baja y Alta Tarahumara, y los yaquis y mayos de la sierra de Topia.¹⁷ En estas experiencias, los misioneros diseñaron planes de autosustentabilidad, a partir del cultivo de la tierra y la cría de ganado, que permitiera mantenerlas asentadas en un lugar fijo.¹⁸

Sin embargo, a pesar de estos avances, los superiores jesuitas no facilitaron ni promovieron las labores religiosas de sus misioneros en la provincia de Sinaloa. Después de la III Congregación Provincial de 1593, y hasta 1632, los jesuitas llevados a la región fueron seleccionados por dos vías: los que recibieron la totalidad de su educación religiosa en colegios novohispanos, y aquellos que iniciaron su formación en colegios europeos.¹⁹ La falta de integración de los jesuitas de Sinaloa se debió a que los provinciales no promovieron la asistencia de candidatos a los colegios de aprendizaje de lenguas y no fomentaban el apostolado a indios gentiles, como lo solicitaba la curia romana. Esta carencia de integración se cimentó en la constante reiteración

¹⁶ Ortega, "Las misiones jesuíticas de Sinaloa...", 280.

¹⁷ Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, *El noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas 1600-1769* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986), xii.

¹⁸ Patricia Escandón, "Historias y escritos misionales de la Compañía de Jesús en el norte novohispano (siglos xvii-xviii)", en *Historiografía mexicana*, coord. general de Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo, vol. 2, *La creación de una imagen propia. La tradición española*, t. 2, *Historiografía eclesiástica*, coord. de Rosa Camelo y Patricia Escandón (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012), 1296.

¹⁹ Juan José Rodríguez Villarreal, *La Compañía de Jesús en la Provincia de Sinaloa. Historias de rechazos a evangelizar indios y del "estado infelicitísimo de las misiones", 1572-1756* (Monclova: Universidad Autónoma de Coahuila, Escuela de Ciencias Sociales; San Luis Potosí: El Colegio de San Luis; Saltillo: Quintanilla Ediciones, 2015), 244.

de que a las misiones sólo irían jesuitas europeos y por considerar que no todos los integrantes de la orden estaban obligados a acudir a ellas.²⁰

Dicha situación se contrarrestó un poco con la promoción realizada por el virrey Luis de Velasco para el fortalecimiento militar de la región y el resguardo misionero, con el envío del nuevo gobernador Francisco de Ur-diñola y de los capitanes Alonso Díaz y Diego Martínez de Hurdaide. Sin embargo, con la llegada del siguiente virrey, Gaspar de Zúñiga y Acevedo, conde de Monterrey, las misiones experimentaron dificultades económicas. Aunque se habían recibido instrucciones específicas, de Madrid, para acelerar las congregaciones, sobre todo en el territorio que conformaba el arzobispado de México²¹ y, a pesar de la existencia de proyectos de reducción en las regiones costeras, se consideró que los gastos del real erario para sostener a 32 soldados y 6 misioneros eran excesivos en relación con los resultados obtenidos. Por este motivo, se dispuso que los indios cristianos se trasladaran a Culiacán y se suspendiera la misión. Para beneficio de la Compañía, esta medida nunca fue concretada.

Durante los años siguientes, los oficiales reales de México continuaban objetando que aquella misión costaba mucho dinero al real erario, pues provocaban un gasto total de 17 mil pesos anuales.²² Sin embargo, en 1609, Velasco, virrey de Nueva España por segunda ocasión, envió al monarca una breve relación de las misiones que hacían los jesuitas en el norte de México:

Las misiones hechas hasta aquí son cuatro en que tienen cuarenta y cuatro religiosos, dos solos en cada doctrina, por no tener los que más serían menester. La primera misión es la de Cinaloa, en que tienen ya cristianos al pie de veinte mil personas, y hay más de otras cincuenta mil que piden bautismo, y por falta de ministros no se les ha dado. Otra es la de Topía, donde dicen que hay más de diez mil indios bautizados y otros muchos [...] otra es la de los tepehuanes [...] otra es la que llaman de las Parras y Laguna Grande.²³

A pesar de todos los inconvenientes, las misiones sinaloenses se extendieron durante los decenios venideros. Para mediados del siglo xvii e inicios del xviii, los jesuitas ya tenían armada una red misional a lo largo de la

²⁰ Rodríguez, *La Compañía de Jesús...*, 251.

²¹ Rodolfo Aguirre Salvador, "Las órdenes religiosas frente a la congregación general de indios en Nueva España: mediación e intereses propios", *Temas Americanistas*, núm. 49 (2022): 17-19, <https://doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2022.i49.02>

²² Astrain, *Historia de la Compañía...*, 437.

²³ Astrain, *Historia de la Compañía...*, 445.

Sierra Madre Occidental. Bajo estas complejidades, arribaría a la provincia de Sinaloa el jesuita Andrés Pérez de Ribas.

*De Andalucía a Sinaloa: trayectoria y escritura
del jesuita Andrés Pérez de Ribas*

Andrés Pérez de Ribas nació en 1575, en la ciudad andaluza de Córdoba. Pudo haber pertenecido a una familia aristócrata, sobre todo por su ingreso temprano a la Compañía como sacerdote ordenado. Acerca de su formación académica, la historiografía jesuítica concuerda en que se educó en el Gran Seminario de San Pelagio de Córdoba.²⁴ Comenzó su noviciado en 1602, y dos años después viajó a la Nueva España, específicamente al colegio jesuita de Puebla. Desde este lugar, sería enviado a Sinaloa para dedicarse a la empresa misionera entre los indios sinaloenses. El 21 de junio de 1612 realizó la profesión solemne de los cuatro votos.

Ribas permaneció 16 años en el septentrión novohispano: trece, en las riberas del gran río Sinaloa, lugar donde habitaban distintos grupos como los tehuecos, los zuaques y los ahomes, y tres en los territorios adyacentes al río Yaqui o del Espíritu Santo, hogar de los indios mayos. La figura del jesuita tomó un protagonismo importante, sobre todo por ser el encargado de negociar con el virrey Diego Fernández de Córdoba, marqués de Guadalcazar, y el provincial de la provincia mexicana, Nicolás de Arnaya, la expansión misionera en las regiones costeras.²⁵ Esta situación desembocó en la creación de un nuevo rectorado, independiente al de Sinaloa, que recibió el nombre de San Ignacio, en 1620. Ese mismo año, salió de las misiones para ocupar un cargo con más prestigio, sería nombrado maestro de novicios en el colegio de Tepotzotlán por dos años.²⁶

Paulatinamente, la carrera eclesiástica de Pérez de Ribas tomaría tintes más importantes. En 1622 viajó a la ciudad de México, a la Casa de la Profesa, para fungir como secretario personal del nuevo provincial, Juan de Laurencia,

²⁴ Ignacio Guzmán Betancourt, "La verdadera historia de la conquista del noroeste", en Pérez de Ribas, *Historia de los trivmphos...*, XII.

²⁵ Decorme, *La obra de los jesuitas...*, 327.

²⁶ Elsa Cecilia Frost y María de Lourdes Ibarra Herrerías, "La crónica general jesuita en Nueva España", en *Historiografía mexicana*, coord. general de Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo, vol. 2, *La creación de una imagen propia. La tradición española*, t. 2, *Historiografía eclesiástica*, coord. de Rosa Camelo y Patricia Escandón (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012), 1183.

por cuatro años. También fue elegido para ocupar el puesto de rector del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, entre 1626 y 1632. El cargo más célebre llegó en 1638, al ser nombrado provincial de la Provincia Mexicana durante tres años.²⁷ El 22 de enero de 1641 recibió otra enmienda relevante: asistir como procurador de la provincia mexicana a la octava congregación provincial en Roma. Fue así como emprendió el viaje hacia la Ciudad Eterna, haciendo una escala de dos años en Madrid. Durante dicha estancia, visitó la Biblioteca del Colegio Imperial, donde recogió informes y escritos de misioneros para comenzar con la escritura de su obra. Después de acudir a la congregación romana, regresó a Madrid para complementar su manuscrito. Dos años después regresó a México, donde pasó sus últimos años en el Colegio Máximo hasta su muerte, el 26 de marzo de 1655.

Respecto a su obra escrita, la *Historia de los trivmphos de nuestra santa fee entre gentes las mas barbaras y fieras del nueuo orbe*, se publicó por primera vez en Madrid en 1645. Se editó en la imprenta de Alonso de Paredes, bajo el cuidado de Francisco Murcia de la Llana.²⁸ Dividida en doce libros, la *Historia* consta de dos partes: la primera hace hincapié en los aspectos geográficos, la religiosidad y modos de vida de los indios, así como también en los primeros trabajos de la Compañía de Jesús en Sinaloa. La segunda se ocupa de las reducciones establecidas en Topia, San Andrés, Tepehuanes y Parras.

En 1598, el general Claudio Acquaviva había solicitado a las distintas provincias jesuíticas americanas la redacción de una “composición íntegra y continuada de su historia”.²⁹ Se encargó de enviar una misiva en la que señalaba que era de suma importancia escribir una historia general de cada provincia y pedía recopilar todo lo relevante sobre la fundación, crecimiento y progresos espirituales.³⁰ En palabras de Bernabéu, la obra del jesuita se insertaba en este contexto, pues pretendía ser una historia de la empresa misionera de la Compañía de Jesús en el norte novohispano, situada

²⁷ Guzmán, “La verdadera historia...”, XIV.

²⁸ Guzmán, “La verdadera historia...”, IX.

²⁹ Mónica Paola Acosta Carrillo, “Historiografía jesuítica sobre el noroeste novohispano: la visión misionera de Andrés Pérez de Ribas” (tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013), 62.

³⁰ Francisco Javier Gómez Díez, “La misión jesuita de Sinaloa (1591-1605) y la obra histórica de Andrés Pérez de Ribas”, en *Aspectos de la conquista y evangelización de América y Filipinas en los siglos XVI y XVII*, coord. de José Luis Caballero Bono (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2019), 399.

entre los años 1590 y 1645.³¹ A pesar de esta consideración, la obra tenía el interés de mostrar las peculiaridades de una cosmovisión local que debía ser erradicada.

Desde su aparición, la *Historia* disfrutó de una gran popularidad, no sólo por el interés del público español sobre el conocimiento de los pueblos *bárbaros*, sino porque difundía noticias sobre la actividad de los jesuitas en la región de las misiones septentrionales. En términos apologéticos, narraba la *familiaridad* entre los demonios y los indios sinaloenses, por lo que también permeaba el interés de acentuar los triunfos evangélicos de los jesuitas frente a los indios "bárbaros y fieros", como lo indicaba el título mismo.

Comprendiendo el ámbito de la retórica como una forma particular de percibir la propia realidad y que se plasmaba en los medios escritos, el contenido de las crónicas jesuíticas se conformó como un recurso que motivaba posibles vocaciones para la labor misionera, además de que hacía énfasis en las virtudes morales y cristianas de los operarios. En las fronteras americanas se consolidó como un medio necesario para el despliegue de la actividad pastoral, pues plasmaba una construcción narrativa del conocimiento ritual de las sociedades locales, con el fin de hacerle frente. En este sentido, se podría hablar de la presencia de una descripción retórica en la obra del padre Pérez de Ribas en la que los naturales serían identificados como el pueblo sojuzgado por Satanás. Esta idea se constituyó como el eje principal que guiaba la escritura de la obra.³² Al mismo tiempo, el paisaje del noroeste novohispano, estéril y de difícil acceso, favorecía la identificación de este espacio como el reino del Maligno. Ambas concepciones actuaban como una forma de apropiación, tanto espacial como intelectual, además de que los argumentos del jesuita contribuían a la conformación de una memoria misionera de carácter oficial.

³¹ Salvador Bernabéu Albert, "El gran teatro del norte. La *Historia de los triunfos de nuestra santa fe*, del jesuita cordobés Andrés Pérez de Ribas (1645)", en *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, ed. de Trinidad Barrera (Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, 2008), 108.

³² Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992), 46.

La retórica del “mal” en la escritura del padre Pérez de Ribas

Aprobada en 1540 por el papa Paulo III, la Compañía de Jesús se empleó en la defensa de la ortodoxia y la propagación de la fe, entre las masas *rudas* europeas y los denominados *neófitos* americanos. Para lograr este objetivo, distintas vías fueron utilizadas; cabe destacar las predicaciones públicas en las misiones populares, la impartición de sacramentos, como el bautismo y el trabajo de adoctrinamiento cristiano en las misiones de conversión viva.³³ En estos procesos era posible notar la afinidad de la Compañía por asemejarse a un ejército victorioso que caminaba en el cortejo de una Iglesia triunfante: un cuerpo eficaz en la lucha contra la herejía.³⁴

Sin embargo, a pesar de que la población indígena terminaba por aceptar el catolicismo, de manera total o parcial, aparecieron muchas formas de cristianismos locales, basados en una enorme gama de reinterpretaciones y resignificaciones de los elementos cristianos, donde se conservaban distintos segmentos de la cosmovisión local.³⁵ Con base en estos elementos, los jesuitas se conformaron como las “puntas de lanza” que eran enviadas a los lugares donde se hacía sentir más su necesidad apostólica. En el seno de la orden, era evidente el interés de consagrar esfuerzos en el proceso de evangelización de los territorios americanos. Era necesario legitimar la obra pastoral ejercida por la Compañía entre los grupos que habitaban los pueblos de misión; el medio más eficaz era la descripción de distintos hechos edificantes. Continuando con el discurso interpretativo centrado en la denominada “construcción retórica de la realidad”, las crónicas de evangelización deben ser estudiadas como comunicaciones y no como percepciones.³⁶ Se trataba de composiciones escritas que manifestaban una serie de enunciados emitidos en un contexto particular y dirigidos a un receptor determinado, situación que explica su carácter retórico y persuasivo. En los textos jesuíticos se pueden identificar estilos narrativos que cumplieran con dos necesidades fundamentales: exaltar la fundación de las provincias y las virtudes de sus miembros.

³³ Frost e Ibarra, “La crónica general jesuita...”, 1227.

³⁴ Javier Burrieza Sánchez, “La Compañía de Jesús y la defensa de la monarquía hispánica”, *Hispania Sacra* 60, núm. 121 (enero-junio 2008): 184.

³⁵ Lara, “La lucha contra...”, 148.

³⁶ Perla Chinchilla, Leonor Correa y Alfonso Mendiola, “La construcción retórica de la realidad: la Compañía de Jesús”, *Historia y Grafía*, núm. 30 (2008): 146.

Los discursos eran dinámicos, pues sufrieron constantes cambios establecidos por agentes individuales, personificados por los superiores de misión, los rectores de colegios o los provinciales mismos. En este sentido, la representación o imagen del indio *bárbaro* e *indómito* que se plasmaba en estos documentos era maleable, pues se movía de acuerdo con las necesidades retóricas de la narración. Como señala Rubial, "cuando se trataba de exaltar a los frailes como destructores de la idolatría se usaba el vituperio contra los vicios indígenas, cuando se intentaba amplificar los logros de los evangelizadores se exaltaban las virtudes del indio cristiano".³⁷

En el caso concreto de la escritura de Pérez de Ribas, es posible identificar el paisaje del noroeste novohispano como el reino o morada del demonio. Se exaltaban las acciones de la Compañía en favor de la cristianidad frente a quienes calificaba como las "gentes más bárbaras y fieras".³⁸ Al final de la primera parte de la *Historia* la narración se interrumpe por un paréntesis del autor donde resalta la dignidad que caracterizaba la labor misionera y que los jesuitas realizaban entre las "naciones nobles, políticas y de lustre del mundo".³⁹ Un asunto íntimamente relacionado con la presencia física del demonio era el de la pervivencia de la idolatría entre los indios reducidos. Este era un tipo de superstición que englobaba prácticas que suponían "la existencia de relaciones causales inviábiles, inexistentes, imposibles, desde la perspectiva de la combinación de los factores básicos de materia y movimiento que ordenan el funcionamiento de la máquina del universo".⁴⁰ Se constituyó como un pecado de fuero mixto, de alta gravedad, pues atentaba contra el Dios cristiano y el rey de forma directa. Desde la legislación regia, era considerada un crimen que se daba por desacato a la autoridad; por ello se le juzgaba como un acto de rebeldía.⁴¹ En el ámbito local, la idolatría podía ser utilizada por las autoridades locales como un

³⁷ Antonio Rubial García, "Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica", *Signos Históricos*, núm. 7 (enero-junio 2002): 21.

³⁸ Diana Roselly Pérez Gerardo, "Los indios de los confines: representaciones de las sociedades y los paisajes en la historiografía colonial americana", *Telar*, núm. 27 (julio-diciembre 2021): 193.

³⁹ Alejandro Cañeque, "Mártires y discurso martirial en la formación de las fronteras misionales jesuitas", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 145 (2016): 34.

⁴⁰ Fabián Campagne, *Homo Catholicus. Homo Superstitious. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XVI a XVIII* (Madrid: Miño y Dávila Editores; Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2002), 624.

⁴¹ Víctor Manuel Ávila Ávila y Cecilia López Ridaura, "Idolatría y justicia regia en la Nueva España del siglo XVII", *Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia* 6, núm. 2 (julio-diciembre 2022): 496, <https://doi.org/10.23854/autoc.v6i2.274>

instrumento político para tomar posesión de las propiedades de los indios, como una excusa de protección frente a los propios españoles o, en caso contrario, para otorgarles beneficios económicos.⁴²

Prosiguiendo la visión agustiniana del siglo XIII, el Maligno ejercía un insólito poder en el mundo terrenal, pues se cometían delitos como el infanticidio, la antropofagia y los sacrificios rituales, gracias al apoyo de algunos de sus seguidores o ministros, chamanes o hechiceros.⁴³ A partir de las acciones desplegadas por estos personajes, la idolatría fue clasificada como un tipo de superstición relacionada con la obtención de beneficios particulares: la adivinación, las prácticas medicinales y las vanas observancias.⁴⁴ Todas estas prácticas eran, sin excepción, una invención directa del demonio.

En el ámbito americano, es posible ubicar una retórica demonológica similar al proceso general de la conquista europea con sus respectivas variantes y observándolo desde el ámbito local. La aparición del Nuevo Mundo ante la mirada occidental inauguró una explosión literaria que coincidió con el ascenso del miedo al demonio en la Europa occidental.⁴⁵ Durante este proceso, la figura de Satanás se afianzó durante el proceso evangelizador, gracias al interés que los misioneros tenían por encontrar similitudes o aproximaciones a lo que ocurría en Europa. Al demonio se le comenzó a asociar al campo, a las “breñas silenciosas y sombrías”,⁴⁶ a sitios poco habitados, pues intentaba frustrar la conversión de los indios a través de distintos medios.

En este sentido, el desierto novohispano se constituyó como el hogar del demonio, pero también como un lugar de salvación, prodigio y revelación donde la consolidación de la fe cristiana se ponía a prueba.⁴⁷ Para

⁴² Víctor Manuel Ávila Ávila y Cecilia López Ridaura, “El concepto de idolatría en el arzobispado de México”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 41, núm. 164 (2020): 55, 10.24901/rehs.v41i164.747

⁴³ Antonio Rubial García, “Una conquista inevitable. América en el contexto expansionista eurasiático”, en *Conquistas. Actores, escenarios y reflexiones. Nueva España (1519-1550)*, ed. de Martín Ríos Saloma (Madrid: Sílex, 2021), 49.

⁴⁴ Gerardo Lara Cisneros, “El discurso anti-supersticioso y contra la adivinación indígena en Hispanoamérica colonial, siglos XVI-XVII”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2012), <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.63680>

⁴⁵ Salvador Bernabéu Albert, “El diablo en California. Recepción y decadencia del Maligno en el discurso misional jesuita”, en *El septentrión novohispano: ecohistoria, sociedades e imágenes de frontera*, ed. de Salvador Bernabéu Albert (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000), 145.

⁴⁶ Javier Ayala Calderón, *El diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones del diablo en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII* (Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2010), 113.

⁴⁷ Pérez Gerardo, “Los indios de los confines...”, 194.

Pérez de Ribas, la finalidad histórica de las misiones americanas era evidente: la evangelización de los indios nortteños, quienes se encontraban en las garras del demonio.⁴⁸ Manifestaba la importancia de un ministerio más particular, desplegado por la misión jesuítica:

[...] el fundamento de todo el bien de las repúblicas está en la crianza en doctrina y buenas costumbres de la juventud. Lo uno, por ser esa edad más tierna para imprimir en ella como en materia más suave y blanda la forma de las virtudes. Lo otro, porque como esa edad es principio y fundamento de toda la vida del hombre, en él se asegura la fábrica, y es más perseverante y durable el edificio que sobre ese fundamento se levanta.⁴⁹

Para lograr el objetivo propuesto, la misión se constituyó en el medio por excelencia para enfrentar la idolatría. En el capítulo v del libro i de la *Historia*, el jesuita ofrece un argumento retórico interesante: el beneficio que podía ofrecer la presencia de la idolatría en el proceso de conversión frente al ateísmo. El ser ateísta representaba un problema más grave que ser idólatra, pues los primeros se encontraban completamente apartados de cualquier creencia o manifestación de la religiosidad. Éste podía ser atribuido al demonio, al ser enemigo del género humano. Sin embargo, los indios se salvaban del ateísmo, pues la existencia de estas prácticas manifestaba el conocimiento de la divinidad por parte de los grupos indígenas, lo que los convertía en sujetos aptos para recibir la fe cristiana.

Esta premisa ayuda a explicar la presencia de los cultos idolátricos en la pluma del jesuita cordobés. Además, es necesario recordar que, durante el periodo moderno, se presentaron dos momentos que marcaron la definición teológica-filosófica de idolatría. El primero, situado en la primera mitad del xvi, cuando la idolatría se definió a partir de aquellos postulados que retomaban la obra de Tomás de Aquino, y respondían a un contexto concreto marcado por las acciones de la Inquisición apostólica, cuya atención principal se ubicaba en el pecado. El segundo, se ubica a partir de la segunda mitad del siglo xvi e inicios del xvii, el cual restablece la idolatría como una "enfermedad del alma" o peste contagiosa, cuya cura era el aprendizaje de la doctrina cristiana.⁵⁰ Incisiva fue la postura del jesuita José de

⁴⁸ Véase Guy Rozat, *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos* (México: Universidad Iberoamericana, 1995), 50.

⁴⁹ Pérez de Ribas, *Historia de los trivmphos...*, 99.

⁵⁰ Bernand y Gruzinski, *De la idolatría...*, 143.

Acosta, quien, en el ámbito andino, distinguió entre dos géneros de idolatría: la que se asociaba a los elementos naturales y geográficos, como el sol, los ríos, las montañas o los árboles, y otra que era fruto de la invención humana relacionada con el culto dirigido a un objeto en concreto, como era el caso de los cuerpos momificados de los gobernantes incas.⁵¹ En su obra *De Procuranda Indorum Salute* (1580), Acosta mencionaba la estrecha relación entre idolatría y enfermedad contagiosa:

[...] se [trataba] de una enfermedad idólatrica hereditaria que, contraída en el mismo seno de la madre y criada al mamar su misma leche, robustecida con el ejemplo paterno y familiar y fortalecida por larga y duradera costumbre y por la autoridad de las leyes públicas, tiene tal vigor que no la podrá sanar sino el riego muy abundante de la divina gracia y el trabajo asiduo e infatigable del doctor evangélico.⁵²

No se ha enfatizado un punto importante de la historiografía sobre el padre Pérez de Ribas respecto a los elementos retóricos que caracterizaban el concepto de idolatría propuesto por el misionero. Éste retomaba doctrinas teológicas medievales, de los concilios americanos y de las obras de algunos de sus coetáneos, como Acosta, e insistía en que su presencia se reflejaba en la existencia de objetos de culto idólatrico: figuras de piedra o madera, las cuales generalmente se encontraban escondidas en lugares de difícil acceso. Entre los indios sinaloenses, destacaba la existencia de *idolillos* que resolvían necesidades particulares o cotidianas y se encontraban ocultos en las viviendas de los indios de la misión. Podían ser preservados por hechiceros que curaban enfermedades porque servían para alcanzar la victoria en las guerras, para cuidar a los animales en sus sementeras, para lograr la obtención de lluvia y la fructificación de la pesca. Sobre las formas en que se establecía el culto, el jesuita destacaba la forma en como los indios invocaban al demonio a través de éstos:

A algunos de estos ídolos les levantaban una forma de altares o humilladeros, que venían a ser unos montones de piedras con barro, donde los colocaban, a quien hacían sus ofrendas [...] Y con palabras desusadas invocaban al demonio, que allí

⁵¹ Fermín del Pino, “Demonología en España y América: invariantes y matices de la práctica inquisitorial y la misionera”, en *El diablo en la Edad Moderna*, ed. de María Tausiet y James S. Amelang (Madrid: Marcial Pons, 2004), 289.

⁵² Citado en Antonio José Echeverry Pérez, “Por el sendero de la intolerancia. Acercaamiento a la extirpación de idolatrías en el Nuevo Mundo en los siglos XVI y XVII”, *Historia Caribe* 7, núm. 21 (julio-diciembre 2012): 59.

se les aparecía en figuras, ya de persona humana, ya de animales, y siempre fieros, como él lo es desde que desobedeció a Dios.⁵³

La destrucción sistemática de esos objetos, en conjunto con otras actividades como la persecución de hechiceros y sacerdotes, la ingesta de alucinógenos o la embriaguez ritual, fueron instrumentos fundamentales en el proceso de imposición de la nueva fe. El interés por desarraigar este tipo de prácticas se manifestaba desde el siglo XVI, pues Felipe II había establecido en una real cédula de 1555 en la cual se permitía a los indios mantener sus leyes y buenas costumbres; sin embargo, debían desarraigar algunas otras "torpes", como era el caso del incesto, la sodomía, la antropofagia, los sacrificios humanos o de animales, las borracheras y, principalmente, la idolatría.⁵⁴ Si tomamos en cuenta un contexto más cercano a la obra de Pérez de Ribas, en 1607, Felipe III dictó una ley, titulada "*Que los indios sean apartados de sus falsos sacerdotes idólatras*" (énfasis mío), donde se solicitaba a los prelados "que aparten de la comunicación de los naturales a estos supersticiosos idólatras, y no los consientan a vivir en unos mismos pueblos con los indios castigándolos conforme a derecho".⁵⁵

De igual manera, merece la pena rescatar lo establecido en el III Concilio de México (1585) respecto al asunto de la idolatría. En esa junta eclesiástica, se intentó definir aquello que podía ser considerado idólatrico. Aun cuando el asunto central era la evangelización de los indios, sólo se acotó una breve definición: ésta consistía en la adoración de falsos dioses y podía ser considerada como una interpretación heterodoxa de la religión.⁵⁶ En la mayor parte del territorio novohispano, el asunto de la extirpación quedó como una empresa aislada que se enfrentaba a la tibieza de la Iglesia secular y a algunas indiferencias manifestadas por los representantes de la Corona. Sin embargo, en las fronteras sucedía lo contrario. Al tratarse de indios insumisos o *rebeldes*, a diferencia de los que habitaban el centro de México, se planteó la posibilidad de ejercer la justicia de una empresa bélica, la denominada *guerra justa*:

Si a estos indios se les puede dar guerra a fuego y a sangre con seguridad de la conciencia, presuponiendo que a esa licencia general se ha de dar con límite de los

⁵³ Pérez de Ribas, *Historia de los trivmphos...*, 475.

⁵⁴ Carlos Baciero, "Juan de Solórzano Pereira y la defensa del indio en América", *Misionaria Hispánica*, núm. 58 (enero-junio 2006): 315.

⁵⁵ Ávila y López, "Idolatría y justicia regia...", 500.

⁵⁶ Ávila y López, "El concepto de idolatría...", 60.

lugares que se han de acometer, y los soldados han de venir a dar cuenta de las presas que hagan al general de esta guerra, para que siendo justas conforme a lo que se decreta, se les adjudiquen, o en su defecto se les castigue y se de libertad a los presos; segundo, haciéndose estas presas por la moderación referida, si se podrán dar por esclavos perpetuos.⁵⁷

Fue así como los grupos norteños serían asimilados a la imagen de fieros, salvajes, caníbales, carniceros, bestiales, practicantes del pecado nefando, infieles y apóstatas.⁵⁸ Todos estos calificativos podían reafirmar la cualidad de ser idólatras. La retórica de la “guerra justa” contra los indios insumisos, en conjunto con la idea de la misión providencial de la monarquía para la conversión al cristianismo, se conformaron como dos poderosas apologías que manejaron la actuación de los españoles, para imponer su dominio y orientar sus deseos de riqueza y ennoblecimiento. Las fronteras establecidas en el proceso de expansión sólo fueron atractivas para los hispanos en la medida que se lograba explotar provechosamente un territorio, mediante la implantación de estancias de ganado, o por el descubrimiento de minas de oro y plata.⁵⁹ Cuando esta condición no se cumplía, la presencia hispánica quedaba reducida a los misioneros, quienes buscaban evangelizar poblaciones de difícil acceso.

Para proseguir con la obra de Pérez de Ribas en relación con el pecado de la idolatría, se destacó la presencia de la embriaguez entre los indios sinaloenses, caracterizada como una costumbre realizada por gente *bárbara*. Esta actividad se presentaba, sobre todo, en los convites o preparativos para la guerra entre distintas naciones:

El vicio que generalmente cundía en las gentes [...] era el de la embriaguez en que gastaba noches y días; porque no la usaban cada uno a solas, y en sus casas sino en célebres y continuos convites que hacían para ellas [...] Eran célebres estas embriagueces y generalmente entre ellos, en ocasión que se preparaban y convocaban a

⁵⁷ Citado en Alberto Carrillo Cázares, “La procuración de justicia a la población indígena en el Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)”, en *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América Virreinal*, ed. de Ana de Zaballa Beascochea (Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, 2011), 70.

⁵⁸ Juan Carlos Ruiz Guadalajara, “Confines y vecindades de la cristiandad hispánica en América durante el periodo de las monarquías ibéricas”, en *Las vecindades de las monarquías ibéricas*, coord. de José Javier Ruiz Ibáñez (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2013), 243.

⁵⁹ Ruiz, “Confines y vecindades...”, 239.

guerras [...] Y en estas tales fiestas eran también muy célebres los brindis del tabaco [...] cuando alguna nación convida a otra a hacer liga para alguna guerra.⁶⁰

En relación con este punto, el jesuita destacaba la descripción de celebraciones rituales, mejor conocidas como mitotes, que implicaban la presencia de sacrificios humanos. Pérez de Ribas ofrece un ejemplo de estas actividades en la misión de Mapimí, habitada por indios tepehuanes, en el territorio de Parras, durante la segunda etapa misionera:

A este pueblo se habían reducido indios de otra nación, y con la ocasión de un cometa que apareció en este tiempo y enfermedad que había comenzado, y temían llegase a su pueblo, determinaron hacer un mitote o baile muy célebre a su usanza, para tener propicio al cometa, o a Satanás [...] Traían todos unos cestillos en la mano derecha, y en la izquierda una flecha, puesta su punta de pedernal sobre el corazón. [...] Cortaron luego el cabello a cercen a seis doncellas, con harto sentimiento suyo; y los viejos con unos peines que traían comenzaron a rasgarse las carnes de suerte, que corría de ellos mucha sangre, y luego les siguieron en este sacrificio los demás, sujetando a él aun los niños recién nacidos, que no perdonaba esta crueldad el que es tan cruel enemigo. Recogieron de la sangre de todos en unas grandes jícaras y haciendo hisopo de las cabelleras que habían cortado a las doncellas, rociaban con la sangre el aire a todas partes, dando los viejos bufidos horrendos. Últimamente echaron en el fuego la sangre que había quedado, y volviendo a azotar el humo que de ella salía, y viendo que iba derecho a lo alto, por haber cesado el aire, quedaron contentos, pareciéndoles que no tenían ya que temer el cometa, ni enfermedad, con que dieron fin a su baile diabólico.⁶¹

Según la visión occidental, el mitote representaba un espacio privilegiado para que los especialistas rituales conjurasen enfermedades y diesen explicaciones a la población sobre distintos fenómenos naturales.⁶² Sin embargo, esta ceremonia no sólo manifestaba un sentido religioso, sino también político, pues se podían establecer pactos o alianzas entre naciones.⁶³ En relación con esta práctica se encontraba el canibalismo ritual, así

⁶⁰ Pérez de Ribas, *Historia de los trivmphos...*, 9.

⁶¹ Pérez de Ribas, *Historia de los trivmphos...*, 694.

⁶² Carlos Manuel Valdés, *La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la Colonia* (Saltillo: Gobierno del Estado de Coahuila de Zaragoza, Secretaría de Cultura de Coahuila, 2017), 75.

⁶³ Nelson Jofrak Rodríguez Cázares, "El mitote en las fronteras de la América Septentrional, siglos XVI-XVIII. El caso del Seno Mexicano y los reinos contiguos", *Septentrión. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, núm. 15 (enero-diciembre 2020): 88.

como la embriaguez, las cuales se relacionaban con la presencia del Maligno, entre los indios acaxeos. Pérez de Ribas atribuía la culpa de esta actividad al demonio: “El vicio de los que llaman antropófagos que comen carne humana, había introducido el demonio, enemigo capital del género humano, en casi todas estas gentes, en tiempo de su gentilidad, aunque en unas se usaba más, en otras menos”.⁶⁴

Cabe señalar que la práctica del canibalismo entre las sociedades nortteñas se realizaba con los enemigos muertos en la guerra. El consumo de carne impartía las virtudes de la valentía y el atrevimiento a quienes la consumían y, en ocasiones, los cráneos de los sacrificados eran guardados en cuevas y los esqueletos eran colgados de los árboles para solicitar abundancia en las cosechas agrícolas.⁶⁵

Si se consideran estas variantes de las prácticas locales, el concepto de idolatría sufría una mutación, pues no se limitaba sólo al culto de un objeto físico. Los misioneros dejaban de prestar importancia a los templos, a los ídolos físicos y a los sacrificios humanos, su atención se dirigía hacia otras prácticas como la antropofagia, la enseñanza y la predicación de los saberes ancestrales. De este modo, se desprendía el asunto de la existencia de individuos que se interesaban en fomentar y preservar las antiguas formas de religiosidad y que podían alterar el orden moral de la vida reduccional. En su búsqueda por implantar el cristianismo, los jesuitas tuvieron que enfrentarse a la oposición de curanderos y hechiceros. Algunos ejecutaban actividades relacionadas con prácticas terapéuticas, a través de soplos o succiones en distintas partes del cuerpo:

El medio de curar estos endemoniados médicos es unas veces soplando la parte lesa o dolorida del cuerpo, o todo él con tanta fuerza y connato que se oye muchos pasos el ruido que hace: otras chupando la parte dolorida [...] a los enfermos les dan a entender, que les saca del cuerpo palos, espinas y pedrezuelas, que les causaban el dolor y enfermedad.⁶⁶

⁶⁴ Pérez de Ribas, *Historia de los trivmphos...*, 11.

⁶⁵ Susan M. Deeds, “Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxeos, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos”, en *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, ed. de Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000), 385.

⁶⁶ Pérez de Ribas, *Historia de los trivmphos...*, 17.

Andrés Pérez de Ribas enfatizaba algunas acciones que contrarrestaban con este tipo de supersticiones, consideradas como embustes o *charlatanerías*: era necesaria la administración de sacramentos, principalmente el bautismo y la confesión. En la *Historia* se cita el caso sobre un indio famoso en el "arte diabólico de la hechicería", quien después de ser bautizado y haberse confesado, suprimió sus antiguas costumbres. Este mismo individuo manifestaba que, antes de ser bautizado, el demonio se le aparecía de forma física o como un fenómeno natural.

Respondió el indio convertido, que de mil maneras se le aparecía. Porque a los que les quería persuadir guerras, y venganzas se aparecía muy feroz, y ellos le llamaban en su lengua la fortaleza; y como a señor de ella, le ofrecían arcos, flechas y adargas, y otras armas. A los que quería incitar a deleites y torpezas, se les aparecía en forma apacible y deleitosa; [...] le ofrecía plumas, mantas de algodón y cosas blandas. Otras veces les decía que él era el señor de las lluvias; y que como tal lo habían de llamar para que se lograsen sus sembrados, y tener prósperas cosechas. Otras veces se les aparecía como rayo, o espada de fuego, que cimbraba y hería el aire con grande furia.⁶⁷

Podríamos señalar que la cita muestra algunas características narrativas de los sermones o *exempla*,⁶⁸ utilizados en gran medida por la Compañía en el proceso de predicación, cuya función era moralizante. En este caso se trataba de un indio que, como consecuencia de su desconocimiento de la verdadera fe, estaba a merced del Maligno y era persuadido constantemente por él. Gracias a su bautismo el asunto se logró solucionar, pero el testimonio servía como un ejemplo que destacaba la importancia de dicho sacramento como arma espiritual e invitaba a los indios reducidos a prestarle mayor relevancia. Otro de los asuntos relacionados con la presencia demoniaca eran las rebeliones al interior de las misiones. Según Felipe Castro, las insurrecciones que ocurrían en los pueblos de indios aparecían porque las condiciones de la dominación española no eran las usuales. Existían factores clave para su desarrollo: el descubrimiento de minas, la destrucción de los ídolos y la persecución de prácticas religiosas.⁶⁹ Por tradición narrativa, la retórica jesuítica del norte novohispano atribuía directamente

⁶⁷ Pérez de Ribas, *Historia de los trivmphos...*, 191.

⁶⁸ Francisco Luis Rico Callado, "Espectáculo y religión en la España del barroco: las misiones interiores", *Chronica Nova*, núm. 29 (2002): 321.

⁶⁹ Felipe Castro Gutiérrez, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional Indigenista, 1996), 38.

al demonio el origen de la rebelión. Pérez de Ribas retomó el caso de una rebelión entre la nación tepehuana, perpetrada por un hechicero que encarnaba la figura de Maligno:

No contento el indio hechicero o demonio revestido en él, con su nación tepeguana, pasó a hacer las mismas; y añadiendo otras de nuevo, para espantar y rebelar otras naciones comarcanas de acaxeos y xiximies, ya cristianas. Apareció a los xiximies el indio que era viejo, en forma juvenil y de mozo, con un arco y dos flechas en la mano, y con un ídolo de piedra de media vara de alto, que hablaba en todas lenguas, y el viejo interpretaba lo que la piedra les decía, apareciendo con resplandores [...] A otros de la nación acaxee se mostró tomando figura de mozo, y con un cristal como espejo sobre el vientre, el cual decían, que con eminencia hablaba en todas lenguas; y que las palabras que sonaban, era con tal fuerza que sentían los indios, o les parecía que les hacían violencia, y ser imposible dejar de hacer lo que les mandaba.⁷⁰

Fue así como el jesuita caracterizó a los pueblos sinaloenses como grupos en permanente estado de guerra. La oposición indígena encarnaba en aquellos personajes que permitían cierta cohesión social entre los grupos reducidos. Entre ellos destacaban los hechiceros, responsables tanto de las creencias idolátricas y supersticiosas como de los alzamientos y rebeliones que perturbaban la paz y el proceso de adoctrinamiento.⁷¹ En el libro VIII de la *Historia*, Pérez de Ribas seguía insistiendo en la influencia de estos personajes y el establecimiento de pactos explícitos con el demonio, situación que agravaba su pena:

Había en esta misión algunos indios hechiceros que tenían con el demonio pacto expreso; y forzoso es, que siempre nos encontremos con este género de endemoniados [...] Los que había entre esta gente hacían notable daño por medio de sus familiares: predicaban y persuadían a los demás, que estaba en su mano el hacerles bien o mal; darles salud o enfermedad, trabajos o descanso; años abundantes o estériles; vida o muerte, y de hecho continúan la vida con hechizos diabólicos a algunos, con que traían desatinada y temerosa a la gente.⁷²

⁷⁰ Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos...*, 599.

⁷¹ Patricia Escandón, "Los indios del gran norte mexicano en la literatura misional jesuítica", en *Mudables representaciones. El indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos*, coord. de Clementina Battcock y Berenise Bravo Rubio (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2017), 197.

⁷² Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos...*, 496.

Desde la visión de los misioneros, los hechiceros recurrían a ciertos poderes sobrenaturales que controlaban el medio físico, al igual que los comportamientos humanos y de su salud. Como estrategia pastoral, el régimen misional empezó a poner en entredicho su prestigiosa reputación como curanderos o médicos e intentó diluir y erradicar la cohesión social que habían tenido entre los suyos. En sentido contrario, la respuesta de los especialistas rituales fue atribuirles a los padres la culpa de los males que azotaban la misión, como las hambrunas, las epidemias y la inestabilidad económica que, en determinados periodos, padecían las misiones de Sinaloa.

Conclusiones

Estaba tan sepultada esta nación en estas tinieblas, que una india ya desengañada después que se introdujo la doctrina del Evangelio declaró y dijo a uno de los padres que se lo predicaba: padre, mira de la otra parte del río, ¿ves cuantos cerros, motes, picachos y cimas hay en todo este contorno? Pues en todos ellos teníamos nuestras supersticiones; y a todos los reverenciábamos y los celebramos en ellos. Las viejas certificaban que el demonio se les aparecía en figuras de perros, sapos, coyotes, y culebras, figuras propias de quien él es.

Pérez de Ribas, *Historia de los trivmphos...*, 332.

El epígrafe muestra el testimonio de una india tepehuana que manifestó al padre Pérez de Ribas su renuncia a sus antiguas prácticas después de haber aceptado el cristianismo. El ejemplo citado por el misionero jesuita englobaba los principales elementos retóricos que pretendía mostrar en su obra escrita: *El triunfo del bien sobre el mal*, gracias a los progresos espirituales que llevaba consigo la vida reduccional y, además, caracterizaba a las misiones administradas por la Compañía de Jesús.

Testimonios como el antes mencionado consolidaron y justificaron la idea de la misión como una institución preponderante en las fronteras de los virreinos americanos. La participación de la sociedad jesuítica se enmarcaba en el proceso general de occidentalización desplegado por la monarquía hispánica. Este asunto no resulta contradictorio si partimos de la idea de la proyección global que caracterizaba a la empresa misionera y que se manifestaba a través de distintas vertientes, destacando la itinerancia de

sus miembros, los puntos de conexión y el discurso retórico vertido en la escritura oficial y privada.

Para el caso novohispano, iba de la mano con otros mecanismos de control poblacional, como las estancias ganaderas, los yacimientos mineros o los presidios militares. La apropiación de esos espacios por los jesuitas se originó a partir de la cultura escrita a la que pertenecían figuras narrativas sobre la presencia de individuos que entorpecían la labor pastoral, calificados como indios *bárbaros* e *idólatras*. A la par de este discurso, tomó preponderancia la figura del demonio cristiano, quien impedía la labor de adoctrinamiento entre las sociedades norteñas. La información contenida en las crónicas de evangelización legitimaba la presencia de la Compañía en aquellos territorios estériles; se exaltaban las virtudes y sacrificios de los misioneros, algunos de ellos martirizados.

La idolatría reflejaba el rechazo al Dios verdadero, la sustitución del culto respectivo dirigido a falsas deidades. En las crónicas encontramos un imaginario centrado en la influencia demoniaca para la realización de actividades de culto idólatrico. Distintos testimonios y ejemplos los encontramos en la *Historia de los triumphos de nuestra santa fee...* escrita por Andrés Pérez de Ribas. A diferencia de lo que ocurría en otras regiones, el misionero insistió en la presencia de una idolatría material relacionada con actividades de la vida cotidiana, pero también en el despliegue de otras actividades que podían estar asociadas con el fenómeno de la transgresión al orden moral cristiano: mitotes, embriaguez y actividades terapéuticas desarrolladas por los especialistas rituales, quienes a su vez preservaban los saberes ancestrales. Al ser una obra monumental, su alcance logró extenderse por distintas regiones europeas. De ahí el interés por describir la ritualidad y las costumbres de los indios sinaloenses, el papel que ejercían los *hechiceros*, instigadores de rebeliones. Incluso, nos encontramos con individuos que podían ser poseídos por el Maligno ante el nulo o poco conocimiento de la divinidad cristiana. Las descripciones sobre estos hechos y otras prácticas tenían el interés de exaltar y magnificar el ministerio pastoral que la Compañía realizaba en los márgenes, destacando la funcionalidad de los sacramentos para enfrentar la idolatría. Algunas de éstas fueron más específicas que otras, pero todas buscaban mostrar las principales características de una cosmovisión local mal comprendida, pues era asociada al culto demoniaco. Para los miembros de la Compañía, era esencial conocerla y llevar un registro para determinar los medios efectivos para su erradicación.

Finalmente, no está de más insistir en que la obra de Pérez de Ribas ofrece nuevos derroteros de investigación, ya que puede ser analizada desde distintos ámbitos, más allá de la retórica demoniaca y la descripción de la cosmovisión de los indios que habitaban en la antigua provincia de Sinaloa. Al ser una lectura de largo alcance, dirigida a un público más amplio la *Historia de los trivmphos de nuestra santa fee...* buscaba resaltar la consolidación de la presencia jesuítica en el septentrión novohispano durante el siglo xvii, que a su vez se insertaba en el asunto de la presencia universal de la Orden, para lograr el progreso espiritual y la salvación de las almas de aquellos que desconocían la doctrina cristiana.

REFERENCIAS

- Acosta Carrillo, Mónica Paola. "Historiografía jesuítica sobre el noroeste novohispano: la visión misionera de Andrés Pérez de Ribas". Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- Aguirre Salvador, Rodolfo. "Las órdenes religiosas frente a la congregación general de indios en Nueva España: mediación e intereses propios". *Temas Americanistas*, núm. 49 (2022): 9-34. <https://doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2022.i49.02>
- Álvarez, Salvador. "El pueblo de indios en la frontera septentrional novohispana". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 24, núm. 95 (2003): 115-164.
- Astrain, Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. 4. Madrid: Administración de Razón y Fe/Plaza de Santo Domingo, 1913.
- Ávila Ávila, Víctor Manuel, y Cecilia López Ridaura. "El concepto de idolatría en el arzobispado de México". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 41, núm. 164 (2020): 45-67. <https://doi.org/10.24901/rehs.v41i164.747>
- Ávila Ávila, Víctor Manuel, y Cecilia López Ridaura. "Idolatría y justicia regia en la Nueva España del siglo xvii". *Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia* 6, núm. 2 (julio-diciembre 2022): 484-515.
- Ayala Calderón, Javier. *El diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones del diablo en documentos novohispanos de los siglos xvi y xvii*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2010.
- Baciero, Carlos. "Juan de Solórzano Pereira y la defensa del indio en América". *Misionalia Hispánica*, núm. 58 (enero-junio 2006): 263-327.
- Bernabéu Albert, Salvador. "El diablo en California. Recepción y decadencia del Maligno en el discurso misional jesuita". En *El septentrión novohispano: ecohis-*

- toría, sociedades e imágenes de frontera*. Edición de Salvador Bernabéu Albert, 139-176. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.
- Bernabéu Albert, Salvador. “El gran teatro del norte. La *Historia de los triunfos de nuestra santa fe*, del jesuita cordobés Andrés Pérez de Ribas (1645)”. En *Herencia cultural de España en América. Siglos xvii y xviii*. Edición de Trinidad Barrera, 107-127. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert, 2008.
- Bernard, Carmen, y Serge Gruzinski. *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Burrieza Sánchez, Javier. “La Compañía de Jesús y la defensa de la monarquía hispánica”. *Hispania Sacra* 60, núm. 121 (enero-junio 2008): 181-229.
- Burrus, Ernest J., y Félix Zubillaga. *El noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas 1600-1769*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- Campagne, Fabián. *Homo Catholicus. Homo Superstitious. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos xv a xviii*. Madrid: Miño y Dávila Editores; Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2002.
- Cañeque, Alejandro. “Mártires y discurso martirial en la formación de las fronteras misionales jesuitas”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 145 (2016): 13-61.
- Carrillo Cázares, Alberto. “La procuración de justicia a la población indígena en el Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)”. En *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América Virreinal*. Edición de Ana de Zaballa Beascochea, 69-83. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert, 2011.
- Castro Gutiérrez, Felipe. *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional Indigenista, 1996.
- Chinchilla, Perla, Leonor Correa y Alfonso Mendiola. “La construcción retórica de la realidad: la Compañía de Jesús”. *Historia y Grafía*, núm. 30 (2008): 135-164.
- Decorme, Gerard. *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 1572-1767*, t. 2, *Las misiones*. México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1941.
- Deeds, Susan M. “Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxeos, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos”. En *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*. Edición de Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena, 381-391. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000.

- Echeverry Pérez, Antonio José. "Por el sendero de la intolerancia. Acercamiento a la extirpación de idolatrías en el Nuevo Mundo en los siglos XVI y XVII". *Historia Caribe* 7, núm. 21 (julio-diciembre 2012): 55-74.
- Escandón, Patricia. "Historias y escritos misionales de la Compañía de Jesús en el norte novohispano (siglos XVII-XVIII)". En Ortega y Medina y Camelo, coord. general, *Historiografía mexicana...*, vol. 2, t. 2, 1295-1354.
- Escandón, Patricia. "Los indios del gran norte mexicano en la literatura misional jesuítica". En *Mudables representaciones. El indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos*. Coordinación de Clementina Battcock y Berenise Bravo Rubio, 185-208. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2017.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 2003.
- Frost, Elsa Cecilia y María de Lourdes Ibarra Herrerías. "La crónica general jesuita en Nueva España". En Ortega y Medina y Camelo, coord. general, *Historiografía mexicana...*, vol. 2, t. 2, 1183-1293.
- Gómez Díez, Francisco Javier. "La misión jesuita de Sinaloa (1591-1605) y la obra histórica de Andrés Pérez de Rivas". En *Aspectos de la conquista y evangelización de América y Filipinas en los siglos XVI y XVII*. Coordinación de José Luis Caballero Bono, 399-405. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2019.
- Guzmán Betancourt, Ignacio. "La verdadera historia de la conquista del noroeste". En Pérez de Ribas, *Historia de los trivmphos...*, ix-xxxv.
- Hausberger, Bernd. "Misión jesuita y disciplinamiento social (siglos XVI-XVIII)". En *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España*, 231-256. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2015.
- Lara Cisneros, Gerardo. "El discurso anti-supersticioso y contra la adivinación indígena en Hispanoamérica colonial, siglos XVI-XVII". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2012). <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.63680>
- Lara Cisneros, Gerardo. "La lucha contra las supersticiones y las idolatrías en Nueva España y Perú, Siglo XVII". En *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú*, edición de Alicia Mayer y José de la Puente Brunke, 121-150. Pamplona: Analecta Editorial, 2015.
- López Castillo, Gilberto. *El poblamiento en tierra de indios cahitas: transformaciones de la territorialidad en el contexto de las misiones jesuitas: 1591-1790*. México: Siglo XXI; Culiacán: El Colegio de Sinaloa, 2010.
- Maldavsky, Aliocha, y Federico Palomo. "La misión en los espacios del mundo ibérico: conversiones, formas de control y negociación". En *Monarquias ibéricas em perspectiva comparada (séculos XVI-XVIII): dinâmicas imperiais e circulação*

- de modelos político-administrativos*. Coordinación de Ángela Barreto Xavier, Federico Palomo del Barrio y Roberta Stumpf, 543-590. Lisboa: Universidade de Lisboa/Imprensa de Ciências Sociais, 2018.
- Morales, Angélica, Cynthia Radding y Jaime Marroquín. *Los saberes jesuitas en la primera globalización (siglos XVI-XVIII)*. México: Siglo XXI/Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2021.
- Ortega Noriega, Sergio. “Las misiones jesuíticas de Sinaloa, Ostimuri y Sonora. El poder de los evangelizadores, 1591-1767”. En *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*. Edición de Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar, 275-293. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.
- Ortega y Medina, Juan A., y Rosa Camelo, coord. general. *Historiografía mexicana*, vol. 2, *La creación de una imagen propia. La tradición española*, t. 2. *Historiografía eclesiástica*. Coordinación de Rosa Camelo y Patricia Escandón. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012.
- Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triumphos de nuestra santa fee*. Estudio introductorio, notas y apéndice de Ignacio Guzmán Betancourt. México: Siglo XXI/Universidad Iberoamericana; Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa, [1645] 2017.
- Pérez Gerardo, Diana Roselly. “Los indios de los confines: representaciones de las sociedades y los paisajes en la historiografía colonial americana”. *Telar*, núm. 27 (julio-diciembre 2021): 187-211.
- Pino, Fermín del. “Demonología en España y América: invariantes y matices de la práctica inquisitorial y la misionera”. En *El diablo en la Edad Moderna*, edición de María Tausiet y James S. Amelang, 277-295. Madrid: Marcial Pons, 2004.
- Rico Callado, Francisco Luis. “Espectáculo y religión en la España del barroco: las misiones interiores”. *Chronica Nova*, núm. 29 (2022): 315-339.
- Rodríguez Cázarez, Nelson Jofrak. “El mitote en las fronteras de la América Septentrional, siglos XVI-XVIII. El caso del Seno Mexicano y los reinos contiguos”. *Septentrión. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, núm. 15 (enero-diciembre 2020): 78-110.
- Rodríguez Villarreal, Juan José. *La Compañía de Jesús en la Provincia de Sinaloa. Historias de rechazos a evangelizar indios y del “estado infelicitísimo de las misiones”, 1572-1756*. Monclova: Universidad Autónoma de Coahuila/Escuela de Ciencias Sociales; San Luis Potosí: El Colegio de San Luis; Saltillo: Quintanilla Ediciones, 2015.

- Rozat, Guy. *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos*. México: Universidad Iberoamericana, 1995.
- Rubial García, Antonio. "Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica". *Signos Históricos*, núm. 7 (enero-junio 2002): 19-51.
- Rubial García, Antonio. "Una conquista inevitable. América en el contexto expansionista eurasiático". En *Conquistas. Actores, escenarios y reflexiones. Nueva España (1519-1550)*, edición de Martín Ríos Saloma, 33-60. Madrid: Sílex, 2021.
- Rubial García, Antonio. *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*. México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2020.
- Ruiz Guadalajara, Juan Carlos. "Confines y vecindades de la cristiandad hispánica en América durante el periodo de las monarquías ibéricas". En *Las vecindades de las monarquías ibéricas*, coordinación de José Javier Ruiz Ibáñez, 235-290. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Torre Curiel, José Refugio de la. "La frontera misional novohispana a fines del siglo XVIII". En *Etnohistoria del ámbito posmisional en México: de las Reformas Borbónicas a la Revolución*, coordinación de Gilberto López Castillo, Cuauhtémoc Velasco Ávila y Modesto Aguilar, 21-72. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013.
- Valdés, Carlos Manuel. *La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la Colonia*. Saltillo: Gobierno del Estado de Coahuila de Zaragoza, Secretaría de Cultura de Coahuila, 2017.

SOBRE EL AUTOR

Ismael Jiménez Gómez es licenciado en estudios latinoamericanos y maestro en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Participó en el proyecto PAPITT IG400619: "Religiosidad nativa, idolatría e instituciones eclesiásticas en los mundos ibéricos, época moderna", adscrito al Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Sus principales líneas de investigación son la historia de la Iglesia durante el periodo colonial y la presencia de la Compañía de Jesús en América. En fechas recientes publicó el artículo "Gobernadores, capitanes de presidio y misioneros jesuitas en las puertas del septentrión novohispano. La presencia del protector de indios en el territorio del Gran Nayar (siglo XVIII)", *Fronteras de la Historia* 28, núm. 1 (2023): 63-88.

El cuestionario de las Cortes de Cádiz Apuntes y reflexiones sobre el potencial etnográfico de sus respuestas

The Questionnaire of the Cortes of Cádiz Notes and Reflections on the Ethnographic Potential of its Responses

Cynthia Teresa QUIÑONES MARTÍNEZ

<https://orcid.org/0000-0001-6770-0296>

Universidad Juárez del Estado de Durango (México)
cienfuegos_68@hotmail.com

Massimo GATTA

<https://orcid.org/0000-0002-3291-9519>

Universidad Juárez del Estado de Durango (México)
massimo.gatta@ujed.mx

Resumen

Este artículo tiene como propósito estimular el interés académico en torno a la búsqueda y el análisis de las respuestas del cuestionario propuesto por las Cortes de Cádiz en 1812, el cual tenía como objetivo recopilar información detallada de la vida, los usos y las costumbres de los indígenas de las colonias de ultramar. Para ello, se presenta un balance historiográfico que pone en diálogo los trabajos realizados sobre este tema, así como una exposición de la distribución geográfica y cultural de las respuestas encontradas y su potencial para la construcción de etnografías de los pueblos americanos. Se resalta la importancia de buscar y analizar los corpus de contestaciones a dicho cuestionario para comprender la diversidad étnica y cultural de la América española en los albores del siglo XIX en el marco del proyecto constitucional gaditano. En las conclusiones más importantes alcanzadas por el momento, derivadas de la revisión panorámica de las 58 respuestas hasta ahora identificadas, se destaca la pervivencia de la diversidad étnica y cultural en la América española en el ocaso del periodo colonial.

Palabras clave: indígenas, cultura, párrocos, cortes gaditanas, ciudadanía.

Abstract

This article aims to spark academic interest in exploring and analyzing the responses to the questionnaire issued by the Cortes of Cádiz in 1812. This questionnaire was designed to collect detailed information about the lives, customs, and traditions of the indigenous people in overseas colonies. To this end, a historiographical balance is presented that brings into dialogue the works carried out on the questionnaire, as well as an exposition of the geographical and cultural distribution of the responses found and their potential for the construction of ethnographies of American peoples at the end of the Colonial period. Emphasizing the significance of examining the corpus of responses to this questionnaire, the article underscores its role in understanding the ethnic and cultural diversity of Spanish America at the beginning of the nineteenth century,

Recepción: 6 de julio de 2023 | Aceptación: 29 de enero de 2024



© 2024 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia
Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

within the context of the Gaditan constitutional project. One of the key conclusions reached, based on a comprehensive review of the 58 responses identified so far, highlights the enduring nature of ethnic and cultural diversity in Spanish America during the twilight of the colonial era.

Keywords: *indigenous people, culture, parish priests, Gaditan General Courts, citizenship.*

Introducción

El cuestionario etnográfico de 1812 ha motivado un reducido interés académico, tanto en sus preguntas como en las respuestas emitidas, en especial, porque éstas se encuentran dispersas y son, aparentemente escasas. No obstante, aquí presentamos el corpus integrado por 58 contestaciones, que van desde la Alta California hasta el sur de Perú, de las que se han identificado por ahora, del cual nos interesa resaltar su potencial etnográfico, ya que éstas son ricas descripciones de la vida, las costumbres y las prácticas culturales de distintos pueblos indígenas, sobre todo ubicados en zonas de periferia, de finales del periodo colonial.

El artículo se integra de tres apartados. En el primero se hará una contextualización histórica del cuestionario de 1812 en el marco de las discusiones constitucionales de las Cortes de Cádiz, lo cual nos permitirá exponer una clasificación de las 36 preguntas que lo integran en tres tipos: las enfocadas en conocer el carácter de los indígenas, que en algunos casos tienen un trasfondo peyorativo; las centradas en identificar las características básicas de la integración del indígena a la sociedad española, las cuales se ponderaban en las discusiones de las Cortes como ejemplos básicos de la distancia existente entre los indígenas y los españoles; y las que indagan sobre detalles de las prácticas sociales, culturales e incluso acerca de la historia de los pueblos y tienen un espíritu ilustrado.

En el segundo apartado se expone la distribución geográfica y cultural de las 58 respuestas localizadas hasta el momento. Por su tipo, las preguntas y respuestas se balancean entre tonos condenatorios de antigua raigambre colonial entremezclados con los intereses científicos y sociales surgidos de la influencia de la Ilustración. A pesar de que son pocas, en muchos de los casos, permitieron a sus contestadores hacer descripciones finas de lo que pudiéramos denominar como la “América profunda”, pues estas narraciones dan cuenta de la riqueza de prácticas y expresiones culturales diversas que, si bien están mediadas por los prejuicios, las ideologías y los equipamientos intelectuales de quienes responden, muchos de ellos con un acento ilustrado, dan evidencia de que en los albores del siglo XIX —en el

proceso del nacimiento de las naciones independientes, y a pesar de tres siglos de colonización— la diversidad étnica no sólo pervivía, sino que continuaba siendo una parte activa y significativa de la sociedad.

En el tercer apartado se ofrece una revisión historiográfica de los trabajos producidos en torno al cuestionario y las respuestas, donde se identifican dos vertientes: una americana y otra española, mismas que han sostenido un nulo diálogo entre sí. Por lo anterior, con este artículo se busca tender un puente trasatlántico que estimule el intercambio, ya no sólo acerca del cuestionario sino también sobre la realidad indígena descrita en las respuestas y las novedades que de éstas se derivan para la interpretación del proyecto constitucional gaditano.

Para concluir, se ofrecen reflexiones finales en torno al potencial del cuestionario y sus respuestas hasta el momento identificadas.

El cuestionario etnográfico de 1812 en el contexto de las Cortes de Cádiz

El cuestionario etnográfico de 1812 fue un instrumento elaborado en el marco de las Cortes de Cádiz, el cual tuvo como objetivo recopilar información detallada de la vida, los usos y las costumbres de los indígenas en las colonias de ultramar. Ello, porque en los debates formados en las Cortes Generales Españolas reunidas en Cádiz se planteaba la posibilidad de otorgar la ciudadanía española a todos los súbditos de la Corona hispánica, incluidos los indios, equiparándolos a los españoles ante el derecho político.¹

Debemos considerar que la creación del cuestionario se enmarcó en el proceso histórico de la crisis constitucional en España,² que surgió en 1808 con la abdicación de Fernando VII y la imparable avanzada del ejército

¹ El contexto en el cual surge el cuestionario es muy complejo; al respecto ya existe numerosa bibliografía explicativa. Por ello, aquí presentamos una exposición general, remitimos a los lectores a revisar las obras especializadas, incluso a profundizar en investigaciones *ex professo* de los seguimientos antes referidos en la creación y la aplicación del cuestionario etnográfico. Particularmente véase Salvador Bernabéu Albert, “Las Cortes de Cádiz y los indios: imágenes y contextos”, en *Los grupos nativos del septentrión novohispano ante la Independencia de México, 1810-1847*, coord. de Martha Ortega Soto, Danna Levin Rojo y María Estela Báez-Villaseñor (México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa; Tijuana: Universidad Autónoma de Baja California, Instituto de Investigaciones Históricas 2010), 38-64.

² José María Portillo Valdez, “Entre la monarquía y la nación: Cortes y Constitución en el espacio imperial español”, en *Independencia y Revolución: pasado, presente y futuro*, coord. de Gustavo Leyva et al. (México: Fondo de Cultura Económica, 2010), 39.

napoleónico. En ese momento España se sumió en una grave incertidumbre política que llevó a los líderes peninsulares a adoptar una postura autocrítica respecto a la estabilidad del imperio. Tal actitud, además de abordar los problemas internos, obligó a la península a prestar atención a sus colonias de ultramar. La Junta Central española reconoció la necesidad de *escuchar* a sus súbditos promoviendo un primer interrogatorio en América para dar Constitución a España en 1809.³

Un hito importante en este proceso de fortalecimiento del imperio se verificó con la instauración de las Cortes de Cádiz en 1810, donde se buscó contrastar y debatir *in situ* propuestas para la creación de una carta magna.

La Constitución de Cádiz establecía una relación estrecha entre los individuos y la nación española, definía a esta última como la reunión de todos los españoles de Europa y América, y se comprometía a proteger la libertad civil, la propiedad y otros derechos legítimos de sus miembros. Sin embargo, esta acotación excluía a África y, por ende, a los afrodescendientes, tanto esclavos como libres; así limitó su conceptualización de ciudadanía.⁴ Por otro lado, la carta magna gaditana marcó un hito al otorgar reconocimiento a los pueblos indígenas de sus colonias, quienes previamente no se reconocían como españoles, confiriéndoles el estatus de ciudadanos y considerándolos integrantes plenos de la nación.⁵ No obstante, se asumía que la ciudadanía activa en instituciones superiores debía de ser no indígena, limitando así la participación de éstos en el gobierno más allá del ámbito local.

Empero, a pesar de que se contemplara la participación indígena tanto de América como de Asia en la ciudadanía española, se estipularon aspectos de exclusión que fueron tanto implícitos como explícitos.⁶ Entre los primeros se encontraban los contenidos en el artículo 5o. que suspendía los derechos ciudadanos en algunos casos: por interdicción judicial debido a incapacidad física o moral, por ser sirviente doméstico, por no tener empleo, oficio o modo de vida conocido, por estar procesado criminalmen-

³ Marta Lorente Sariñena, "Crisis de la monarquía católica y regeneración de su constitución", *Journal of Constitutional History/Giornale di Storia Costituzionale*, núm. 19 (2010): 67-91.

⁴ Bartolomé Clavero Salvador, "Cádiz 1812: antropología e historiografía del individuo como sujeto de constitución", *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno*, núm. 42 (2013): 223-224.

⁵ Clavero, "Cádiz 1812: antropología...", 224.

⁶ Bartolomé Clavero Salvador, "Constitución de Cádiz y ciudadanía de México", en *Historia y Constitución. Trayectos del constitucionalismo hispano*, coord. de Carlos Antonio Garriga Acosta (México: Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2010), 147-149.

te. Estos criterios se aplicaban de manera desproporcionada en las colonias debido a las circunstancias socioeconómicas y culturales en las que se encontraban inmersos los pueblos indígenas.

Una exclusión explícita de mayor alcance se encontraba en el artículo 335.10, el cual establecía un régimen de misiones para la conversión de los “indios infieles”, excluyéndolos de facto de la ciudadanía española. Este grupo indígena, de gran importancia, se encontraba completamente excluido de cualquier derecho y garantía ciudadana, quedando a cargo de las misiones cuyo objetivo era su conversión.

Por lo tanto, esta propuesta de condición con la que los indígenas participarían en el nuevo proyecto de nación fue muy debatida y analizada en las sesiones de las Cortes, pues había opiniones encontradas sobre su capacidad para ejercer derechos políticos. Cabe destacar que, en las discusiones, la participación de los diputados americanos fue proporcionalmente menos impactante que la peninsular.⁷

Entre los opositores a otorgar ciudadanía a los pueblos indígenas más destacados se encontraba el diputado sevillano José Pablo Valiente. En su firme postura, expresó una visión despectiva hacia los indígenas, caracterizándolos con una retórica despreciativa. Valiente afirmó: “Es tal la pequeñez de su espíritu, cortedad de ingenio y su propensión al ocio [...] que, al cabo de tres siglos de oportunas y empeñadas providencias para entrarlos en las ideas comunes y regulares, se muestran iguales a los del tiempo del descubrimiento de las Indias”.⁸

En este sentido, una duda giraba en torno a esta discusión de la ciudadanía ¿hasta dónde los indígenas de inicios del siglo XIX ya no eran los del siglo XVI? Despejar esta duda precisaba de una indagación profunda, pues se presumía que la población americana era heterogénea, ajena a la sociedad española y a la vida política de España.

Así, en el proceso de discusión y la posterior inclusión de los indígenas en el proyecto de ciudadanía, diputados americanos y peninsulares coincidieron en denunciar la falta de información actualizada y precisa sobre las

⁷ Juan Luis Ossa Santa Cruz, “De Cádiz a la América del Sur: el viaje de una ilusión constitucional”, en *Entre Mediterráneo y Atlántico: circulaciones, conexiones y miradas, 1756-1867*, coord. de Antonino De Francesco, Luigi Mascilli Migliorini y Raffaele Nocera (México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 259.

⁸ Marie Laure Rieu-Millan, *Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz (igualdad o independencia)*, Biblioteca de Historia de América (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990), 111.

poblaciones indígenas. Los diputados americanos tenían poco conocimiento de sus propias provincias y la desinformación obstaculizaba el trabajo de las comisiones. Por ejemplo, la ausencia de datos fiables impidió que se tratara la división provincial de América, como se estableció en el artículo 11o. de la Constitución.

Este deficiente conocimiento de la realidad americana fue visto como un obstáculo clave para la gobernabilidad de los territorios ultramarinos. De esta manera, ante la necesidad urgente de conocer, de primera mano y de forma actualizada, la realidad americana, las autoridades se dieron prisa en desarrollar un instrumento eficaz para hacerlo.⁹

Entonces se retomó el sistema de interrogatorios, que conocemos como *Relaciones geográficas*,¹⁰ para elaborar un cuestionario de 36 preguntas a fin de obtener información sobre la realidad de los indígenas americanos y establecer su grado de integración a la cultura española. La encomienda estuvo a cargo de Ciriaco González Carvajal, secretario del despacho de la Gobernación de Ultramar del Supremo Consejo de Regencia, quien remitió el interrogatorio a las tierras de la América española con la siguiente anotación:

Como para el acierto en las deliberaciones de la regencia del reino dirigidas al fomento y prosperidad de las Provincias de Ultramar sea necesario un conocimiento exacto de las diferentes castas que hay de indios, sus costumbres, idiomas, inclinaciones, industria y culto, se ha servido resolver pase a V[sted], como lo ejecuto, el adjunto interrogatorio, para que, adquiriendo cuantas noticias sean dables acerca de cada uno de los artículos que comprende, las dirija a S[u] A[lteza] por el Ministerio de la Gobernación de Ultramar de mi interino cargo, con toda la extensión, claridad y exactitud posibles, acompañando copias y diseños y manifestando por el resultado de las contestaciones que reciba su juicio y fe que deba darse a los informantes. De orden de S[u] A[lteza] lo comunico a V[sted] para su cumplimiento, en el concepto de que S[u] A[lteza] se promete de su celo y eficacia que nada

⁹ Bernabéu, "Las cortes de Cádiz y los indios...", 49-51.

¹⁰ Desde el tiempo de Felipe II se estableció un sistema de interrogatorios que recorrió todos los territorios con de más de 30 cuestionarios que recabaron información valiosa que servía, o, en su caso, pretendía servir a la administración de los virreinos. Se inquiría sobre demografía, tributos, calidades de las tierras, de las aguas, de la flora y fauna, entre otros. En la actualidad son vastísimas fuentes para la historia colonial, las cuales desde el siglo XIX fueron denominadas *Relaciones geográficas*. Véase Francisco de Solano, ed., *Cuestionario para la formación de las Relaciones geográficas de Indias del siglo XVI al XIX* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Departamento de Historia de América de Madrid, 1988).

omitirá para la ilustración que se desea con tan benéfico fin y quedará inmediatamente aviso de su recibo. Dios guarde a V[sted] muchos años.

Cádiz a 6 de octubre de 1812

Ciriaco González Carvajal¹¹

González Carvajal “era por entonces uno de los funcionarios del Consejo de Regencia con más dilatada experiencia en asuntos americanos por haber desempeñado puestos de alta responsabilidad colonial tanto en territorios indianos como en la propia metrópoli”;¹² también era un hombre con un espíritu ilustrado destacado por su interés en conocer y comprender la realidad que lo rodeaba.¹³ Aunque no puede atribuírsele con precisión la autoría total del cuestionario, se infiere la posibilidad de que haya sido su autor intelectual y que haya participado, junto con otros, en la redacción de las preguntas, desde luego atendiendo a los intereses derivados de las discusiones de las Cortes gaditanas.¹⁴

El cuestionario se integra de 36 preguntas que pueden organizarse en grupos temáticos, aunque el orden de aparición no sigue una secuencia temática específica. Para efecto de los estudios que estamos realizando¹⁵ las agrupamos en cinco ejes (véase el cuadro 1):¹⁶

¹¹ “Cordillera que se manda a todas las parroquias de la Diócesis de Durango, para que respondan al Cuestionario que envía el Supremo Consejo de Regencia”, 4 de mayo de 1813, Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Durango (en adelante, AHAD), Durango, México, serie 4, caja 15, leg. 57, s/f.

¹² Francisco Castillo Meléndez, Luisa J. Figallo Pérez y Ramón Serrera Contreras, *Las Cortes de Cádiz y la imagen de América. La visión etnográfica y geográfica del Nuevo Mundo* (Cádiz: Universidad de Cádiz, 1994), 19.

¹³ Mientras Ciriaco González Carvajal desempeñó sus actividades en la administración pública, también se dedicaba al acopio de objetos prehispánicos como minerales, fósiles y conchas, cuya colección sobre la Nueva España fue la que más cantidad de piezas albergó a finales del siglo XVIII. Véase Francisco Miguel Martín Blázquez, “Composición, trayectoria y vicisitudes ocurridas a la colección de objetos naturales y de antigüedades prehispánicas del magistrado Ciriaco González Carvajal”, en *Coleccionismo, mecenazgo y mercado artístico en España e Iberoamérica. I Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores* (Sevilla: Universidad de Sevilla/Secretariado de Recursos Audiovisuales y Nuevas Tecnologías, 2017), 761-775.

¹⁴ Además del cuestionario etnográfico, en ese mismo año, González Carvajal circuló una instrucción para la formación de cuadernos de visitas sobre diversos temas, por ejemplo, extensión y superficie de las provincias, división administrativa, climas, salubridad, hidrografía, etcétera. Lo anterior alude a que efectivamente, él fue una pieza clave en la gestión de la información para gobernar mejor y además, era de interés de las Cortes el obtener dicha información.

¹⁵ Actualmente estamos concluyendo el artículo “El párroco como etnógrafo. Etnografía rarámuri de 1813”, donde analizamos las siete respuestas encontradas correspondientes a la población tarahumara o rarámuri ubicada en el estado de Chihuahua al norte de México.

¹⁶ En su trabajo, Castillo, Figallo y Serrera, *Las Cortes de Cádiz...*, 17-19, organizan las preguntas en 16 grupos temáticos.

Cuadro 1
EJES TEMÁTICOS DEL CUESTIONARIO ETNOGRÁFICO DE 1812

<i>Temática</i>	<i>Contenido</i>	<i>Pregunta</i>
Caracterización de los indígenas	Se retrata a los indígenas según su grado de idolatría, superstición, violencia, vicios, compasión, ignorancia y honestidad.	1a., 4a., 5a., 9a., 10a., 22a., 23a., 24a., 27a., 28a.
Organización política	Se describen las formas organizativas de la sociedad indígena desde las relaciones matrimoniales, entre pares, entre indígenas y españoles, líderes propios, hasta las formas de justicia manifiestas en penas y castigos.	1a., 2a., 13a., 14a., 27a., 31a.
Educación	Se especifica el grado de educación alcanzado por los indígenas a través de la acción de la Iglesia, principalmente del dominio de la lengua española y el conocimiento del catecismo, así como las formas educativas que se desarrollan dentro de las familias indígenas.	3a., 4a., 6a., 7a., 8a., 11a., 12a., 34a., 35a.
Economía	Se indaga en las prácticas productivas propias de los indígenas, el tipo de valor —monetario o de otra índole— de los productos que se arriendan para la agricultura, entre otros.	25a., 26a., 30a., 31a., 32a.
Prácticas culturales	Se detallan las expresiones culturales de los indígenas, como rituales funerarios, medicina tradicional, cosmovisión, música, vestimenta y gastronomía.	15a., 16a., 17a., 18a., 19a., 20a., 21a., 29a., 33a., 36a.

FUENTE: elaboración de Cynthia Teresa Quiñones Martínez y Massimo Gatta con información de “Cordillera que se manda a todas las parroquias de la Diócesis de Durango, para que respondan al Cuestionario que envía el Supremo Consejo de Regencia”, 4 de mayo 1813, Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Durango (en adelante, AHAD), serie 4, caja 15, leg. 57, s/f.

La característica básica de este cuestionario, en correspondencia con el resto de los que agrupan las *Relaciones geográficas*, es su énfasis etnográfico. Esto refiere a que se enfocó en recabar no sólo datos, sino también descripciones finas sobre la cultura, las creencias, las tradiciones, los rituales, la organización social, las prácticas económicas, entre otros aspectos de los indígenas americanos en relación con el contexto en que se desarrollaban. Estas respuestas contribuirían a conformar una imagen de los indígenas americanos en los inicios del siglo XIX.

Aunque esta perspectiva etnográfica posee un énfasis ilustrado, es decir, que tiene como objetivo el conocimiento y la comprensión profunda de la realidad de los indígenas americanos, no puede perderse de vista el carácter político que hay de fondo, precisamente derivado de las Cortes. En otras palabras, el cuestionario no pretendía sólo producir descripciones etnográficas sino, a partir de ellas, establecer la posibilidad de que los indígenas fueran incorporados al proyecto político promovido por la Constitución de Cádiz.

En consecuencia, las respuestas al cuestionario servirían para determinar hasta dónde los indígenas de inicios del siglo XIX ya no eran los del siglo XVI; dicho en otras palabras, hasta qué punto los años de colonización habían auspiciado una transformación de las prácticas, las creencias y los estilos de vida a un estilo moderno parecido al español.

De este modo, una gran parte de las preguntas está enfocada en conocer el carácter de los indígenas, acerca de sus características distintivas, su comportamiento, sus afectos y sus creencias; sin embargo, es importante mencionar que el trasfondo de éstas tiene un tono peyorativo en el sentido de que, en algunos casos, la indagación se centra en las características que se asumían como parte de los indígenas, en esa idea generalizada y empobrecida del indígena americano y lo que se pretende conocer es, precisamente, el grado de *desindigenización* y el grado de integración a la sociedad española.

Desde nuestra perspectiva, las preguntas que se ajustan al criterio de conocer el carácter de los indígenas, son las que indagan sobre el amor que tenían a sus mujeres e hijos (4a.), sobre sus virtudes, si eran caritativos, generosos y compasivos (9a.), si tenían supersticiones (10a.), si poseían inclinación a la idolatría (12a.), si quedaban resabios de prácticas de adoración al Sol y a la Luna como en los tiempos de su gentilidad (19a.), si conservaban algunas costumbres de sus primitivos padres (20a.), si en sus entierros usaban algún extraño ceremonial (21a.), si eran fieles en sus tratos y cumplían con sus palabras y promesas (22a.), si se inclinaban a la mentira (23a.), sobre sus vicios más dominantes (24a.), si eran iracundos y crueles (27a.), si se les advertía alguna inclinación a inmolar a sus dioses víctimas humanas (28a.), si entre los indios salvajes aún se advertían los sacrificios a sus dioses y ofrecían víctimas humanas (29a.).

Otras preguntas están enfocadas en conocer las características básicas de la integración del indígena a la sociedad española que se ponderaban en las discusiones de las Cortes como ejemplos básicos de la distancia existente

entre los indígenas y los españoles; por ejemplo si hablaban el español o algo entendían (3a.), si sabían leer y escribir (7a.), si tenían afecto u odio hacia los europeos (5a.) y si amaban a sus mujeres e hijos (4a.); esta última es interesante porque sugiere un interés por rastrear si los indígenas tenían vínculos familiares y una posibilidad de hacer comunidad; sobre las ideas de la eternidad, del premio y del castigo, del juicio final, de la gloria, del purgatorio y del infierno (35a.), a saber, su grado de cristianización; sobre sus formas de vestir (36a.) y, finalmente, si su estado moral y político había cambiado desde el tiempo de su pacificación a la fecha (13a.).

Otro aspecto interesante es que, en los casos donde se manifiestan respuestas de conductas contrarias a las expectativas del proyecto gaditano, se solicitó la opinión de quienes respondieron el cuestionario para saber cómo podría resolverse la problemática; por ejemplo para evitar la enemistad y favorecer el amor entre indígenas y españoles (6a.), sobre medios para hacerlos hablar el español (8a.), cómo destruir las supersticiones (10a.) y las idolatrías (12a.), y cómo hacer para evitar la desnudez (36a.).

Por otro lado, hay muchas preguntas que tienen un espíritu ilustrado, pues averiguan sobre detalles de las prácticas sociales, culturales e incluso acerca de la historia de los pueblos. Por ejemplo, se indaga sobre las castas en que estaba dividida la población (1a.) y su origen (2a.); las actividades agrícolas o artes mecánicas (3a.); la educación que dan a sus hijos (4a.); si escriben en sus idiomas y en qué tipo de papel lo hacen, si son hojas o cortezas de árboles o plantas (7a.); si hay catecismos de la doctrina católica en sus idiomas (11a.); sobre los pactos que celebran entre sí para sus tratados matrimoniales y los servicios prestados por los pretendientes a los padres de la novia (14a.); acerca de los métodos curativos empleados para sus enfermedades (15a.); sobre la utilización de las plantas, raíces, cortezas y hojas medicinales; si usan sangrías, purgas, vomitorios, aguas termales y, en general, la descripción de todos esto explicando, además, para qué enfermedades se emplean, su utilidad y efectividad en la disminución de las muertes (15a.); sobre su forma de conocer y distinguir las estaciones del año (16a.); si tienen calendarios particulares, sobre la regulación de las horas del día para organizar sus actividades (16a.); respecto a las comidas que hacen al día, cómo son y cuánto cuestan (17a.), y acerca de las bebidas fermentadas y su composición (18a.); si tienen noticia del rumbo de donde vinieron sus padres (20a.); la descripción de los ceremoniales de sus entierros (21a.); si son dados a prestarse dinero, semillas o frutos y sus condiciones y plazos (25a.); sobre los contratos entre indios, españoles y

castas para arrendar sementeras y tierras, donde se especifica lo que pagan por tierras, semillas, arados con yunta y por dinero adelantado (26a.); sobre los castigos utilizados entre sí mismos (27a.); sobre el estilo de vida de los caciques indios principales y gobernadores (30a.); sobre los indios ricos y la forma en que han logrado sus caudales (31a.); si prestan algún tipo de servicio personal (32a.); sobre sus prácticas e instrumentos musicales (33a.); respecto a su producción literaria y prácticas en las armas (34a.); y, finalmente, sobre sus formas de vestir (36a.).

En general en estas preguntas se les solicita a los contestadores el mayor detalle por lo que se sugiere agregar descripciones e incluso ilustraciones; además, en algunos casos, se pide que la información vaya diferenciada entre ambos sexos; por ejemplo, en la forma de vestir (36a.), en los vicios más dominantes (24a.) y en las virtudes (9a.).

Es importante señalar que esta gran empresa etnográfica no podría llevarse a cabo sino mediante la cooperación de quienes interactuaban cotidianamente con los indígenas, ya sea que fueran conocedores de su realidad a partir de una larga experiencia de trabajo y colaboración con ellos o bien, mediante la realización de una investigación de campo minuciosa, o incluso ambas. Por tal razón, aunque se consideró que tanto las autoridades eclesiásticas como las civiles podrían realizar el proyecto, al final la tarea se encargó a obispos, sacerdotes y misioneros, quienes contaban con una relación directa y en muchos casos, de larga data con los pueblos indígenas de América.

Así, todas las respuestas son ricas fuentes de información etnográfica, desde luego mediadas por los equipamientos culturales e intelectuales de los párrocos y misioneros que respondieron; algunas contestaciones son muy generosas y se percibe un conocimiento profundo de los pueblos a su cargo, adquirido previamente en su labor religiosa, pero también por un esfuerzo etnográfico realizado por ellos a través de consultas y trabajo de campo. Otras respuestas son muy escuetas y se percibe en ellas, de alguna manera, el desinterés por realizar la tarea encomendada, pero son las menos.

Para darnos una idea de su dedicación, del corpus identificado 40 respuestas tienen de entre dos y diez fojas; catorce son de entre once y 20 fojas; dos entre 21 y 30 fojas y una respuesta es de 35 fojas.

De forma general, las respuestas pueden ser leídas y analizadas como informes etnográficos de pueblos o incluso de regiones culturales, como son, por ejemplo, el conjunto de respuestas que existen para la región tarahumara que permiten tener una visión nutrida de este grupo étnico, a partir de distintos observadores.

Sin embargo, también la etnografía puede hacerse desde la mirada específica de alguno de los temas tratados en el cuestionario. En general, todas las preguntas son interesantes, pero hay algunas a las que los párrocos les dedicaron descripciones muy detalladas derivadas de un explícito trabajo de campo. Esto no significa que al resto no, pero, por el tema, algunas incluso se prestan a amplios relatos. Por ejemplo, de la pregunta quince sobre los métodos curativos para sus enfermedades, existen verdaderos informes de herbolaria donde se señala el nombre y el tipo de planta, su forma de uso y las enfermedades que cura, se incluyen ejemplos de casos observados por el párroco hasta su propia experiencia en el uso de estas plantas.

Otra pregunta interesante es la 18 sobre la elaboración de bebidas fermentadas, en donde se encuentran minuciosas explicaciones de la elaboración de las bebidas, así como de sus usos y efectos, por ejemplo, del mezcal y del tejuino, por mencionar algunas. También destaca la pregunta 27 sobre si son iracundos y crueles y sus tipos de castigos, porque se hacen narraciones finas sobre el carácter de los indígenas en relación con valores como el perdón y la justicia; asimismo, se exponen ejemplos de acciones penalizadas por los indígenas, como el robo o el adulterio y las formas en que se castigaban estas faltas.

Por otro lado, también puede hacerse un análisis de las etnografías en general o de algunos temas en concreto, pero desde una mirada transcultural en el ámbito americano que pueda poner en perspectiva las realidades indígenas, relevar puntos de contraste y diálogo, así como proporcionar una comprensión más completa de la realidad indígena americana en el ocaso del periodo colonial.

Si bien siempre debe tomarse en cuenta el equipamiento y el lugar social de quien escribe, en el caso de este cuestionario no es un aspecto menor, precisamente por la carga dual de las preguntas, ya que se balancean entre los antiguos prejuicios raciales heredados de la Colonia con intereses surgidos de la influencia de la Ilustración, así como por el objetivo que se perseguía, el cual era conocer el grado de integración de los indígenas a la sociedad española y su habilitación para participar en el proyecto constitucional gaditano.

Además, hay que considerar el contexto en que se contestaron estos cuestionarios, que en la América española eran, por lo general, momentos de crisis política por las luchas independentistas. Por lo que la posición ideológico-política de los párrocos también es un aspecto relevante para analizar sus respuestas.

Si bien cada una de las respuestas del cuestionario puede y merece ser estudiada en sus formas discursivas en relación con la biografía y el lugar social de su autor, existen algunos de ellos que resultan relevantes por su trayectoria y notoria actividad; por ejemplo, es el caso del doctor Mariano de la Torre y Vera, canónigo de la Santa Iglesia Metropolitana de Lima y vicario general del Ejército del Alto Perú, quien emitió como respuesta un amplísimo informe general del Alto y Bajo Perú. Como él mismo lo menciona, realizó un minucioso trabajo de campo y tardó un año en elaborar su extendida respuesta de 25 folios. Ésta, más que un informe, es un verdadero tratado sobre el indio peruano, dotado de observaciones etnográficas de primera mano, además de amplias referencias bibliográficas a autores conocidos que se cuentan en más de 60, entre ellos Torquemada, Feijoo, Acosta, sor Juana Inés, Confucio e incluso Benjamin Franklin y John Adams. Al respecto, dicha contestación merece un estudio detallado en relación con el lugar social del autor, tanto por su erudición y su fino ojo etnográfico como, incluso, por su evidente compromiso político.

Por otro lado, hay autores difícilmente rastreables, por lo que no es tan relevante analizarlos en su individualidad sino como miembros de una colectividad; no por eso son menos importantes sus observaciones.

Alcances geográficos y étnicos del cuestionario de 1812

El impacto del cuestionario etnográfico lo podemos medir en la cantidad de respuestas emitidas. Desafortunadamente, debido a los contextos políticos convulsos que se vivían en diferentes regiones de la América española, el cuestionario no logró llegar a todos los lugares esperados y si lo hizo, no en todos fue respondido. De las respuestas realizadas, sólo un número reducido consiguió regresar a España. Por lo anterior, el gran proyecto de conocimiento etnográfico de la América española no pudo consolidarse. Sin embargo, aunque no beneficiaron al proyecto gaditano, en la actualidad son una fuente vastísima de información etnográfica sobre los pueblos americanos.

El cuestionario etnográfico circuló en América a partir del 6 de octubre de 1812 por real cédula, bajo el siguiente título:

Interrogatorio por el cual contestarán las personas que sean consultadas por las autoridades civiles y eclesiásticas de las Américas y sus islas, sobre las diversas

capitales que comprende, esperando de su celo, de su instrucción y conocimientos que desempeñarán este cargo con todas las críticas observaciones que puedan convenir, a fin de que por este medio tenga el gobierno ideas y luces que lo guíen imparcialmente en el manejo y dirección de todo lo que sea más útil y [de] beneficio a aquellos súbditos. Cádiz, 1812.¹⁷

El interrogatorio llegó a territorios de ultramar en fechas posteriores donde fue transcrito y enviado a los curatos, misiones y parroquias, para que fuera respondido por sus respectivos sacerdotes. Las fechas de arribo son variantes según la distancia del lugar con su cabecera; por ejemplo, en el caso del obispado de Durango se circuló con fecha de 4 de mayo de 1813 y la primera respuesta en emitirse tiene fecha de 4 de junio del mismo año; al obispado de Sonora, que se encuentra más al norte, llegó el 13 de agosto de 1813, y las respuestas comenzaron a expedirse casi cuatro meses después, siendo la primera del 31 de diciembre de ese mismo año.

En total, el corpus de respuestas identificadas hasta el momento lo integran 58, las cuales fueron emitidas entre el 4 de junio de 1813, casi un año después de la puesta en circulación del cuestionario, y el 11 de agosto de 1815. Para esta fecha la expedición de respuestas ya era irrelevante para el proyecto gaditano, pues en marzo de 1814 ocurrió la llamada “reacción absolutista” que implicó la abolición de la Constitución de 1812, la disolución de las Cortes y la restauración del poder absoluto del rey Fernando VII.¹⁸ Sin embargo, en América, a pesar de las luchas independentistas se realizaron 58 contestaciones de las cuales, algunas fueron enviadas a España y otras, la mayoría, se quedaron en los archivos de las parroquias, de las misiones o de las cabeceras diocesanas.

Las 58 respuestas pueden organizarse de diversas maneras:

1. Por su ubicación como fuentes de información: seis se encuentran resguardadas en el Archivo General de Indias (en adelante, AGI), Sevilla, España. Cinco de ellas en el fondo documental de la sección de *Indiferente*

¹⁷ “Cordillera que se manda a todas las parroquias de la Diócesis de Durango, para que respondan al Cuestionario que envía el Supremo Consejo de Regencia”, 4 de mayo 1813. AHAD, serie 4, caja 15, leg. 57, s/f.

¹⁸ Véase Emilio La Parra López, “La restauración de Fernando VII en 1814”, *Historia Constitucional*, núm. 15, (enero-diciembre 2014): 205-222.

General, número 1525, y otra en la sección *Audiencia de Lima*, número 1598 (véase apéndice A).

Por su parte, de las 52 respuestas halladas en América, 18 se encuentran resguardadas en el Archivo-Biblioteca de la Misión de Santa Bárbara, California, Estados Unidos (véase apéndice B); 32 en el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Durango, Durango, México (véase apéndice C); una en la Biblioteca Nacional de Perú, Lima, Perú (véase apéndice D) y una en el Archivo de la Arquidiócesis de Caracas, Caracas, Venezuela (véase apéndice E).

2. Por la ubicación político-administrativa de los pueblos interrogados, para 1813-1815: 51 respuestas correspondían a los territorios de la Nueva España, seis al virreinato del Perú y otra a la capitanía general de Venezuela.

3. En términos de la administración religiosa se distribuyen de la siguiente manera: 18 del obispado de Sonora, 32 del obispado de Durango, una del obispado de Guadalajara, tres del obispado de Maynas, una del obispado de Arequipa, una del obispado de Trujillo, una del obispado de Caracas y otra que, aunque es dada en Lima, sede del obispado de Perú, abarca todas las diócesis de Perú.

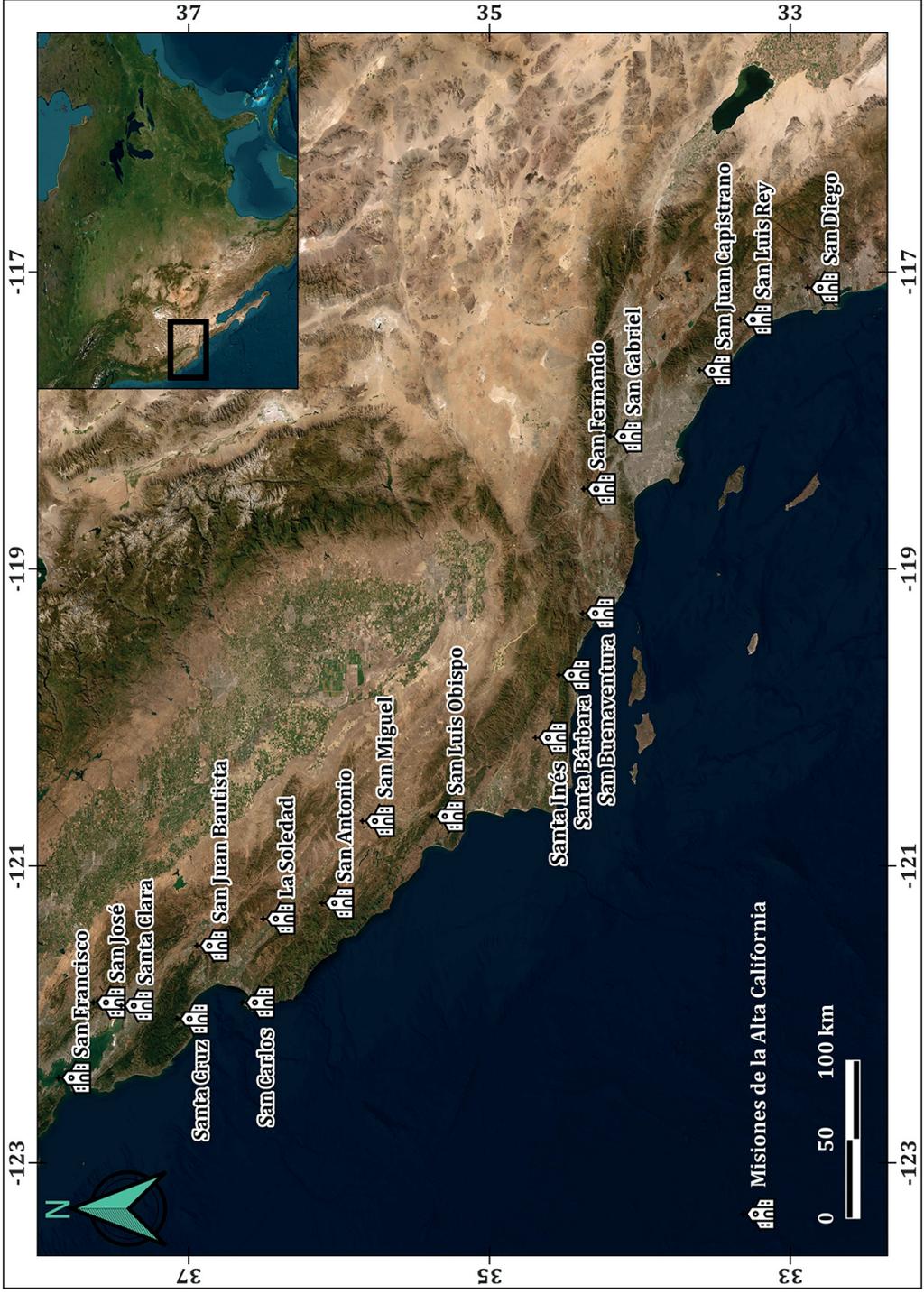
4. En términos de las ubicaciones actuales: 18 respuestas corresponden a California en Estados Unidos (véase el mapa 1); de México hay 33 de las cuales catorce se ubican en Chihuahua, once en Durango, seis en Zacatecas, una en Coahuila y una respuesta general, aunque incompleta, del territorio de Jalisco (véase el mapa 2). De Perú hay seis respuestas: una ubicada en el actual departamento de Loreto, dos del departamento de San Martín, una del departamento de Arequipa, una del departamento de Huanuco, una del departamento de La Libertad y una respuesta general que abarca todo el Perú (véase el mapa 3). Por su parte, de Venezuela hay una contestación general que abarca tanto el estado de Barinas como la capital Caracas (véase el mapa 4).

Cabe destacar que, aunque muchas de las respuestas fueron firmadas en un lugar concreto comprenden un territorio mucho más amplio; por ejemplo, la de San Francisco del Mezquital abarca no sólo la actual cabecera de municipio del estado de Durango que lleva ese nombre, sino todo el territorio municipal, que es una región indígena pluriétnica integrada por once comunidades de las etnias tepehuanos del sur, coras y mexicanos.¹⁹

¹⁹ En la actualidad habitan huicholes; sin embargo, la respuesta no hace referencia a ellos.

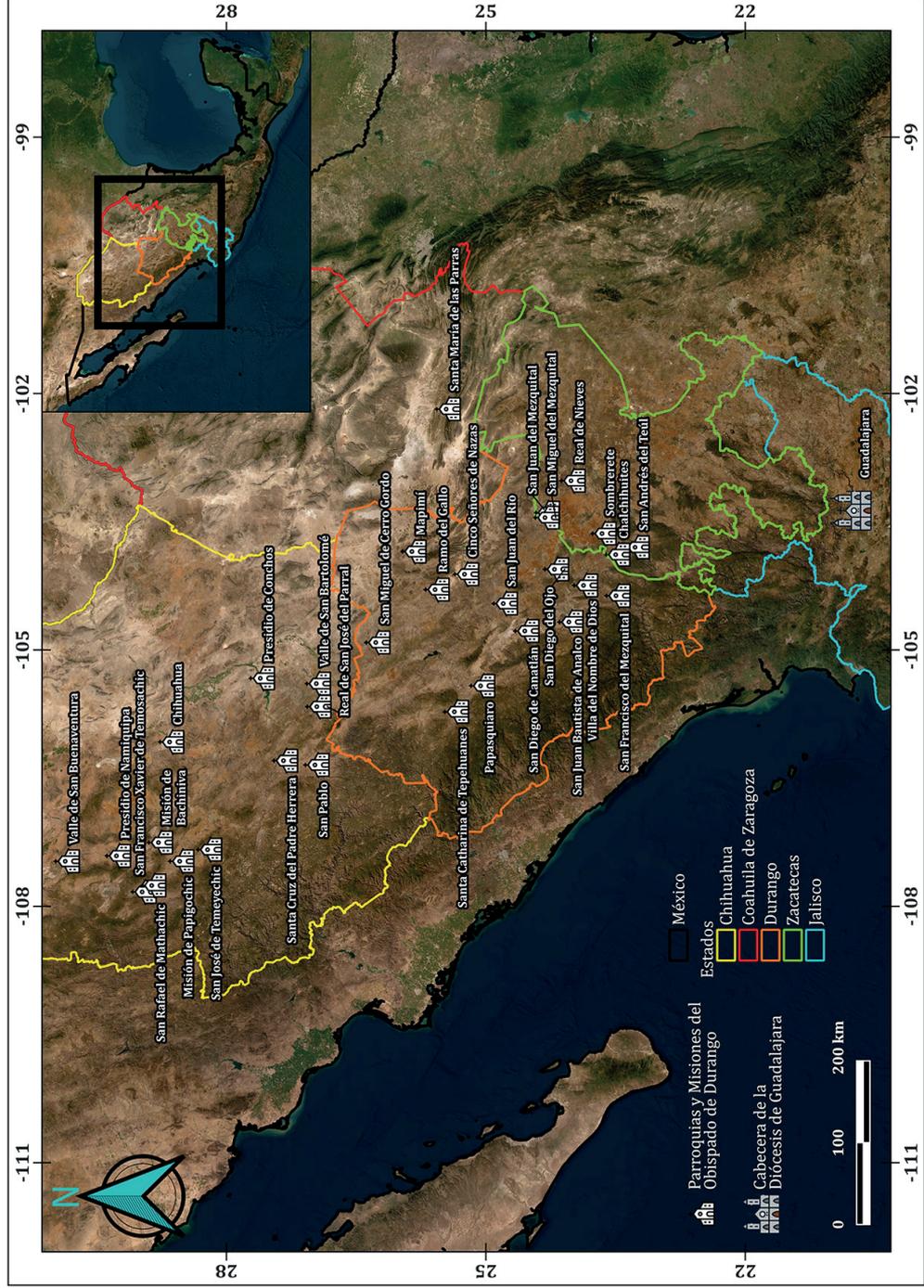
Mapa 1

UBICACIÓN DE LAS MISIONES DE LA ALTA CALIFORNIA SEGÚN LAS RESPUESTAS AL CUESTIONARIO DE 1812



FUENTE: elaboración de Daniel Vivar a partir de información proporcionada por Cynthia Teresa Quiñones Martínez y Massimo Gatta.

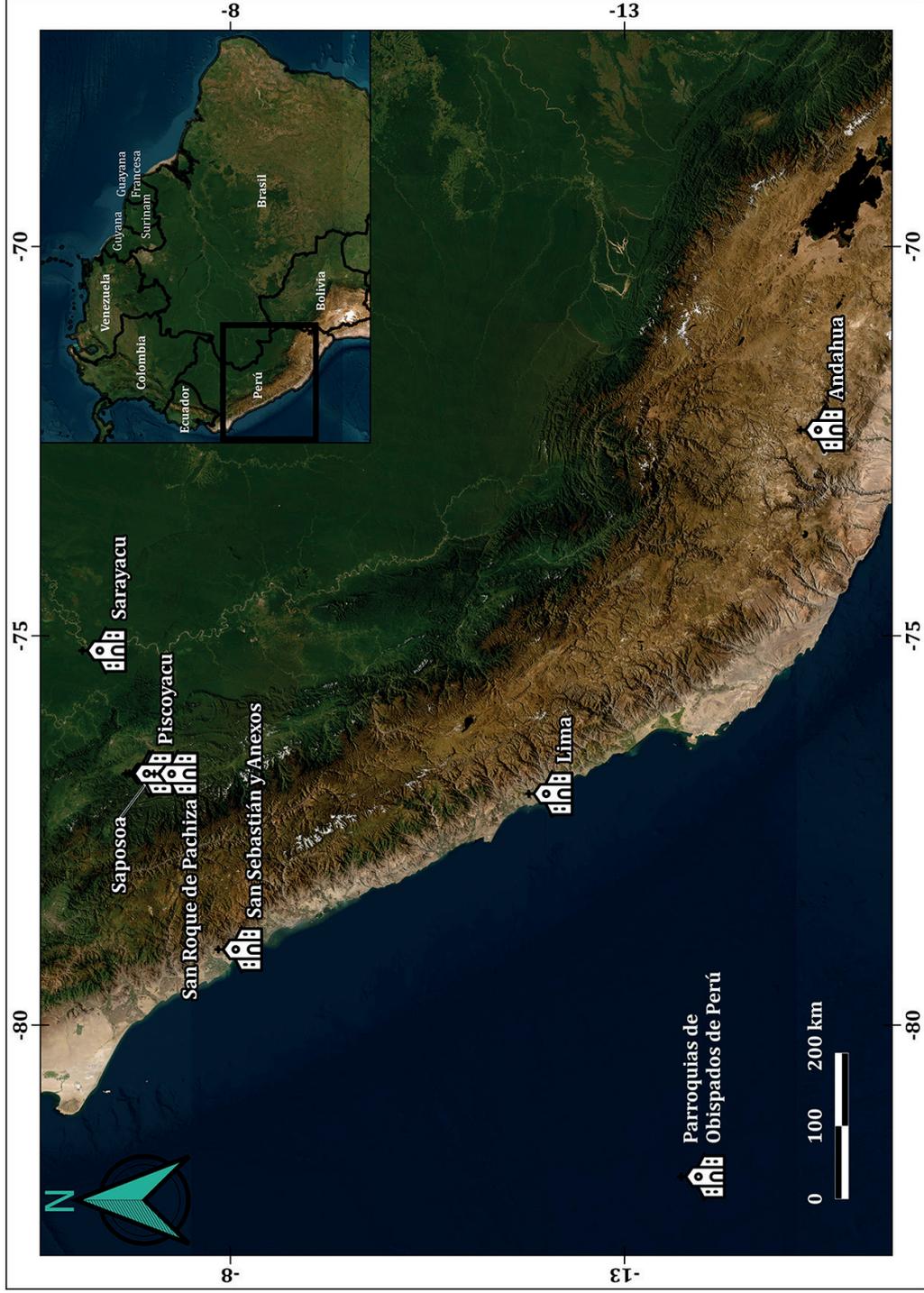
Mapa 2
 UBICACIÓN DE LAS PARROQUIAS DE LOS OBISPADOS DE DURANGO Y GUADALAJARA
 SEGÚN LAS RESPUESTAS AL CUESTIONARIO DE 1812



FUENTE: elaboración de Daniel Vivar a partir de información proporcionada por Cynthia Teresa Quiñones Martínez y Massimo Gatta.

Mapa 3

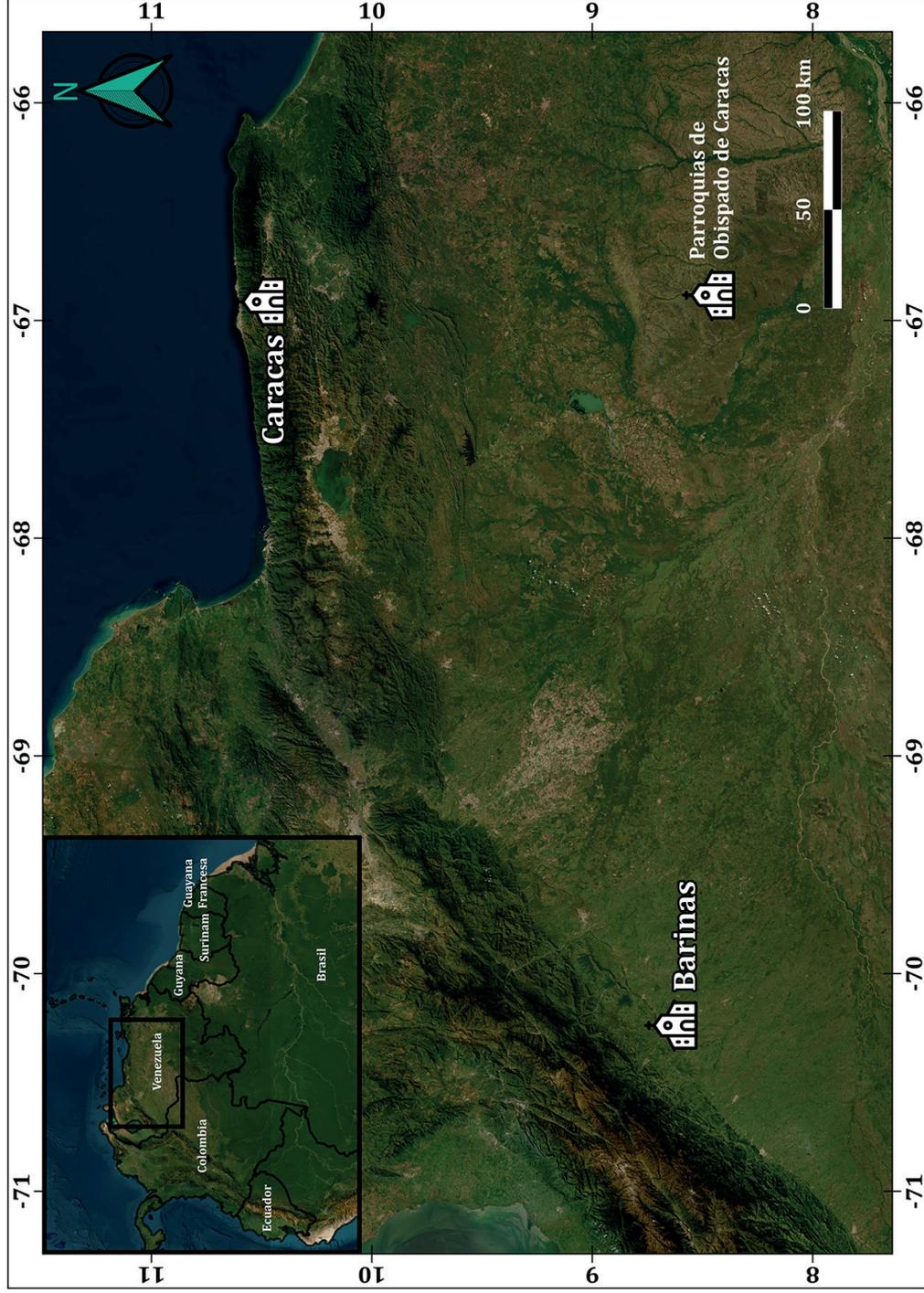
UBICACIÓN DE PARROQUIAS DE LOS OBISPADOS DE PERÚ SEGÚN LAS RESPUESTAS AL CUESTIONARIO DE 1812



FUENTE: elaboración de Daniel Vivar a partir de información proporcionada por Cynthia Teresa Quiñones Martínez y Massimo Gatta.

Mapa 4

UBICACIÓN DE PARROQUIAS DEL OBISPADO DE CARACAS SEGÚN LAS RESPUESTAS AL CUESTIONARIO DE 1812



FUENTE: elaboración de Daniel Vivar a partir de información proporcionada por Cynthia Teresa Quiñones Martínez y Massimo Gatta.

5. En cuanto a la diversidad étnica, las respuestas son muy ricas, aunque no todas se enfocan en un grupo étnico en concreto, sino que se refieren a varios que convergen en una misma región y abarcan un largo espectro espacio-cultural. De esta manera las respuestas incluyen regiones de las etnias: tarahumaras, pimas, tepehuanos del norte, tubares, tepehuanos del sur, coras, mexicaneros, cahitas, yaquis, apaches, comanches, ohlones, rumsen, kumiai, cahuilla, ipai, tipai, guaiqueríes o waikerí, palenques, gayones, cumanagotos, yaruros o pumé, otomacos, achaguas, guamos, quechuas, aymaras, pucarás, isapís, xivitos, ingas, shipibos-conibos, setebos, cashibos, omaguacas, sensis, busquipanís, piros, mayorunas, puinaguas, chiriguanos, chiquitos, mojos, baures, movimas, apolobambas, entre otros.

En el corpus existen también tres contestaciones que son informes generales, como el del Alto y Bajo Perú elaborado por el doctor Mariano de la Torre y Vera, canónigo de la Santa Iglesia Metropolitana de Lima y vicario general del Ejército del Alto Perú. Otro es el informe del canónigo de Caracas, fray José Francisco de Caracas a petición expresa del obispo don Narciso Coll y Pratt y el tercero es el informe parcial emitido por el obispo de Guadalajara, don Juan Cruz Ruiz de Cabañas y Crespo.

A excepción de las tres respuestas anteriores, un aspecto interesante en común es que tanto las de la Alta California, como las del obispado de Durango y provincias de Perú, se refieren a pueblos ubicados en zonas alejadas de los grandes centros políticos, por lo que podrían considerarse como zonas de frontera. Por ejemplo, de las referidas a Perú, tres se ubican en la Amazonía, una en la región septentrional y otra en el extremo meridional de escaso poblamiento, ambas orientadas al oriente. En el caso de las respuestas de los pueblos del obispado de Durango y de la Alta California —cuyas misiones recién se habían comenzado a establecer en 1769—, se localizaban en el norte del virreinato de la Nueva España, identificado como el septentrión novohispano.²⁰

La gran cantidad de contestaciones relativas a esos espacios de frontera en relación con la ausencia de las de los espacios centrales, no se

²⁰ Durante la época colonial la noción de septentrión novohispano correspondía a una “frontera”, o sea un vasto territorio lejano al capital compuesto por las provincias internas como Nueva Vizcaya, Nuevo México, Nuevo León, entre otras; estas zonas periféricas estaban en constante crecimiento y expansión, pero carecían de control absoluto. El establecimiento de límites territoriales en el virreinato fue un desafío debido a la constante expansión norteña de la Nueva España. Véase Julio Sánchez Bañón, “El septentrión novohispano: la Comandancia General de las Provincias Internas” (tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, 2015), 27-28.

explicaría únicamente por los procesos de independencia que tomaron lugar en los centros de los reinos,²¹ sino también por la realidad social, cultural y geográfica que caracterizaban esos lugares periféricos; lo cual asimismo debería ser un criterio importante para tomar en cuenta en el análisis de las respuestas identificadas.

Por otro lado, la existencia de las 58 respuestas mencionadas nos permite inferir sobre la posibilidad de que existan otras que aún no han sido identificadas, o bien que, habiéndose encontrado, no han sido detectadas como parte del corpus del cuestionario etnográfico.

Esta posibilidad se fortalece a partir de algunas pistas que se desprenden de las contestaciones halladas. Por ejemplo, en el caso de la diócesis de Durango, en el AHAD se localiza el documento que registró el regreso de las respuestas y a la vez enumera los lugares que estaban pendientes de entregarlas. Explícitamente se refiere a 31 lugares²² a los que también se les envió la cordillera con la solicitud de contestar el cuestionario, de los cuales no se recibió su respuesta. Estos datos nos hacen pensar que existe la posibilidad de que los párrocos de esos lugares hayan contestado el cuestionario, cuando menos parcialmente, y que no lo hayan devuelto a la sede del obispado, por lo cual éstas pudieran haberse quedado en los archivos parroquiales.²³

El mismo supuesto puede aplicarse a los obispados de Guadalajara, Perú y Caracas e incluso al resto de obispados que comprendían la América española. En el caso particular de la diócesis de Guadalajara, el prelado don Juan Cruz Ruiz de Cabañas y Crespo emitió una respuesta en general de los indígenas de su jurisdicción a modo provisional, argumentó que adelantaba

²¹ Por ejemplo, los colegas autores del libro *Las Cortes de Cádiz...*, 63, referido en este trabajo, sugieren, al igual que nosotros, que la guerra de Independencia en Nueva España ocasionó la poca atención que se le puso al cuestionario en el centro del virreinato, ya que ellos sólo identificaron la respuesta general del obispado de Guadalajara. Al respecto, consideramos que es importante resaltar la presencia de respuestas en el norte, especialmente en las zonas fronterizas ya que esto, en comparación con las ausencias mencionadas en el centro, nos indica un alejamiento del centro no sólo geográficamente, sino también en términos culturales y en una diferenciación en sus procesos histórico-políticos.

²² Algunos de éstos abarcan otros más, porque se incluyen todas sus misiones, por ejemplo, las misiones de Nuevo México.

²³ Como parte del proyecto que tenemos en la Universidad Juárez del Estado de Durango, titulado “Etnografías de los pueblos americanos en el contexto de las Cortes de Cádiz”, hemos emprendido la tarea de visitar los archivos parroquiales de los lugares mencionados en el documento de registro con la hipótesis de que el párroco hubiera respondido el cuestionario, pero no enviase su respuesta, incluso pudiéramos encontrar un borrador.

la contestación parcial de algunas preguntas del interrogatorio con la intención de completarla una vez que tuviera a la vista todos los reportes de su obispado, afirmando lo siguiente: “tengo circuladas las órdenes y pedido de informes correspondientes”.²⁴ Esto significa que envió la solicitud expresa de responder el cuestionario en las parroquias del obispado de Guadalajara; por lo cual, suponemos nuevamente que, cuando menos, algunas contestaciones pudieron haber llegado a la sede del obispado y otras pudieron haberse quedado en las parroquias.

En el caso de la respuesta general del Alto y Bajo Perú emitida por el doctor Mariano de la Torre y Vera, canónigo de la Santa Iglesia Metropolitana de Lima y vicario general del ejército del Alto Perú, se puede inferir lo mismo, aunque él no hace una mención explícita de haber circulado el cuestionario y, por el contrario, sugiere que lo respondió él mismo y que tardó un año en hacerlo. Sin embargo, su contestación abarca todo el Perú y aun así hay reportes provenientes de lugares de tres obispados distintos. Por lo anterior, sospechamos que se envió la solicitud a la sede de todas las diócesis peruanas; así como hay respuestas concretas de cinco obispados, pudieran haberse elaborado más que no fueron remitidas a Cádiz, quedándose en su parroquia o en la sede del obispado.

En relación con esto, es importante mencionar que el historiador peruano Luis Millones, quien trabajó la contestación de Andahua encontrada en el AGI, refiere en su texto: “el resultado de esta encuesta debió ser un conjunto de pequeñas monografías sumamente importantes para la comprensión de la sociedad peruana. Sacerdotes de todas partes enviaron sus respuestas a las cabeceras de diócesis contestando de manera amplia acerca de materias políticas, morales y civiles de las Indias, con las observaciones más adecuadas al actual estado de las poblaciones”.²⁵ Si bien la segunda frase sugiere una afirmación acerca del conocimiento que tiene sobre la existencia de respuestas peruanas, no queda claro si realmente es una afirmación basada en evidencia o es sólo una suposición.

No obstante, a la vista de los hallazgos de respuestas en Nueva España, durante mucho tiempo desconocidas para los historiadores europeos y

²⁴ “Carta del obispo de Guadalajara don Juan Cruz Ruíz de Cabañas al Secretario de Estado de la Gobernación de Ultramar”, 28 de mayo de 1813, AGI, *Indiferente General*, 1525, s/f.

²⁵ Luis Millones, “Pastores y tejedores de los Condesuyos de Arequipa: un informe etnológico al Consejo de Regencia”, en *Memorias del Quinto Congreso Internacional de Historia de América*, vol. 3 (Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972), 303.

americanos, podemos aceptar su afirmación cuando menos como una posibilidad. Además, la respuesta que trabajó Luis Millones no estaba en la colección de *Indiferente General* del AGI donde se encuentra el cuestionario y las otras cinco contestaciones, sino en el acervo de la *Audiencia de Lima*, lo cual nos permite preguntarnos si habrá respuestas que regresaron a España y, por alguna razón, no fueron clasificadas en el mismo expediente del cuestionario, por lo tanto están en el gran acervo del AGI a la espera de ser localizadas.

Otras pistas son las mencionadas por Howard Cline y Sylvia Vilar en los textos que se expondrán más adelante. Por un lado, Cline hace referencia a que tuvo noticia de un documento elaborado por un sacerdote de Yucatán que dio información sobre los mayas en vísperas de la Independencia de México. Sólo hace la mención, pero no aporta ningún dato sobre su paradero ni detalles del contenido, por lo que no puede afirmarse que, efectivamente, se trate de una respuesta al cuestionario, pero tampoco lo podemos negar.

Por su parte, Vilar incluye en su artículo una referencia del obispo del Reino de Nuevo León perteneciente a la Nueva España, donde éste afirma las dificultades que para su obispado implicaba contestar el cuestionario, ello “porque la cruel revolución que nos ha oprimido ha obstruido todos los conductos que podrían servirnos en nuestra comisión [...] por otra parte esta operación requiere un trabajo prolijo y mucha desconfianza por el genio caviloso y sobradamente malicioso de los indios”.²⁶

En este sentido, queda casi probado que el cuestionario circuló en toda la Nueva España, el virreinato de Perú y la capitanía general de Caracas, aunque por diversas razones, entre ellas los procesos independentistas, no todas las parroquias y misiones lograron contestarlo, pero muchas otras sí.

De este modo, tenemos plena confianza en que puedan identificarse más respuestas mediante una búsqueda sistemática y exhaustiva, ya sea en las parroquias, en las misiones, en las sedes diocesanas o en los grandes archivos como el AGI. Lo cierto es que esta pesquisa no puede hacerse en solitario, sino a partir de un esfuerzo colectivo y sistemático; por esto hacemos un llamado a las historiadoras e historiadores a estar *alertas* al hallazgo de estos documentos.

²⁶ Sylvia Vilar, “Une vision indigéniste de l’Amérique en 1812. Trente-six questions élaborées par les Cortes de Cadix”, *Mélanges de la Casa de Velázquez* 7 (1971): 400, acceso el 6 de junio de 2024, https://www.persee.fr/doc/casa_0076-230x_1971_num_7_1_1050. Traducción libre del francés hecha por los autores de este trabajo.

Balance historiográfico del cuestionario de 1812

El cuestionario etnográfico de 1812 ha sido objeto de escaso interés historiográfico debido a su reducido impacto, si lo medimos por la cantidad de respuestas. Del análisis de los trabajos existentes revelamos la existencia de dos vertientes: una europea y otra americana, que apenas están comenzando a entablar un diálogo entre sí.

En la vertiente americana, fueron publicadas las colecciones de obras tituladas *The Missions and Missionaries of California* por el fraile Zephyrin Engelhardt entre 1908 y 1933, bajo los auspicios del Archivo-Biblioteca de la Misión de Santa Bárbara y The James H. Barry Company, ambos de California, Estados Unidos.²⁷ Esta extensa colección de trabajos de historia general de las misiones de la Alta California se integra en cuatro volúmenes, así como en una serie de tomos dedicados a cada una de las misiones de California, titulados según la misión específica, por ejemplo, *Santa Barbara Mission*, *San Diego Mission*, entre otros.

En cada obra, además de una detallada explicación de la historia de la misión y de sus habitantes en relación con los procesos históricos de amplias escalas, Engelhardt incluyó el análisis de las respuestas al cuestionario geditano de 1812, junto con una breve introducción de su origen e intención. Estas obras son un referente importante para la historia de California y de los pueblos indígenas que la han habitado. El corpus de respuestas del cuestionario etnográfico abarca 18 de las 21 misiones de la Alta California y constituye una rica fuente de información sobre los pueblos indígenas hacia el final del periodo colonial.

La respuesta de Caracas y Barinas fue publicada en 1972 por el historiador fray Buenaventura de Carrocera con el título *Misión de los capuchinos en los Llanos de Caracas*, bajo el sello de la Academia Nacional de la Historia en la serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. Esta colección incluye una reflexión sobre la historia colonial de Venezuela, así como transcripciones de documentos relevantes para su historia, el primer volumen comprende el periodo 1657-1699; el segundo, de 1700-1750 y el tercero de 1750-1820.²⁸ El documento relacionado con la respuesta

²⁷ Zephyrin Engelhardt, *The Missions and Missionaries of California*, 4 vols. (Santa Barbara: Santa Barbara Mission Archive-Library/The James H. Barry Company, 1908-1933).

²⁸ Buenaventura de Carrocera, *Misión de los capuchinos en los Llanos de Caracas*, vol. 1, *Documentos 1657-1699*. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela (Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1972); Buenaventura de Carrocera, *Misión de los capuchinos en los*

etnográfica de las provincias de Caracas y Barinas se encuentra resguardado en el Archivo Arquidiocesano de Caracas.

Por su parte, también en 1972, se editó la respuesta del pueblo de Andahua en Perú como apéndice del artículo “Pastores y tejedores de los Condesuyos de Arequipa: un informe etnológico al Consejo de Regencia”, escrito por el destacado historiador peruano Luis Millones, como parte del volumen 3 de las *Memorias del Quinto Congreso Internacional de Historia de América*. En dicho texto, el autor ofrece una exposición breve de la historia general del pueblo de Andahua en el marco de la historia peruana, desde el contacto con los españoles hasta la contestación del cuestionario en 1813. A diferencia de los dos casos anteriores donde las respuestas etnográficas se encuentran en acervos nacionales, la del pueblo de Andahua, transcrita en este artículo, se encuentra ubicada en el AGI, en un acervo particular correspondiente a Lima.

Asimismo, en 1972, la Universidad de Texas publicó el volumen 12 del *Handbook of Middle American Indians, Guide to Ethnohistorical Sources*, editado por Howard Cline. Este libro es una guía sobre las fuentes etnohistóricas relacionadas con los grupos étnicos americanos durante el periodo colonial, incluye las llamadas *Relaciones geográficas*. La obra proporciona una descripción general de las fuentes etnohistóricas disponibles y su ubicación en bibliotecas y archivos en todo el mundo.

Es interesante destacar que, aunque el libro de Cline representa una amplia revisión de las fuentes relacionadas con los grupos étnicos americanos y él mismo contaba con una vasta experiencia en estudios hispánicos, al parecer, desconocía la existencia de la destacada colección de obras tituladas *The Missions and Missionaries of California* del fraile Zephyrin Engelhardt, antes mencionada.

Además, aunque se alude a las *Relaciones geográficas* en el *Handbook*, el interrogatorio de 1812 no se encuentra debido al desconocimiento que Cline tuvo de él durante el desarrollo de la publicación. Sin embargo, tras la aparición del artículo de Sylvia Vilar en 1971 —donde dio a conocer el interrogatorio—, Cline pudo agregar un breve epílogo al final del capítulo diez para mencionar la existencia del interrogatorio de 1812 en el contexto de las Cortes de Cádiz. De esta manera, indica que considera lamentable el

Llanos de Caracas, vol. 2, *Documentos 1700-1750*. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela (Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1972), y Buenaventura de Carrocera, *Misión de los capuchinos en los Llanos de Caracas*, vol. 3, *Documentos 1750-1820*. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela (Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1972).

desconocimiento de las respuestas que se hubieran emitido las cuales, de ser encontradas, serían una fuente invaluable para “hacer estudios comparativos en un momento clave de la historia de los pueblos americanos”.²⁹

Por otro lado, la respuesta de San Sebastián en la ciudad de Trujillo al norte de Perú fue publicada en 1974 en el libro *Perú en las Cortes de Cádiz*, cuya investigación, recopilación y prólogo fue realizada por el destacado archivista Guillermo Durand Flores. Esta respuesta se incluye en la Colección documental de la Independencia del Perú, tomo 4, volumen 2. El libro recopila una amplia colección de más de 30 documentos relacionados con la historia de Perú desde 1810 hasta 1814, ubicados en la Biblioteca Nacional de Lima y otros acervos nacionales. Entre los documentos se encuentra la respuesta al cuestionario etnográfico emitida por el párroco Juan Domingo de Sarria del pueblo de San Sebastián.

Más adelante, en 1976, el Archivo-Biblioteca de la Misión de Santa Bárbara publicó *As the Padres Saw Them. California Indian Life and Customs Reported by the Franciscan Missionaries, 1813-1815*. Esta obra recopila las 18 respuestas emitidas por los misioneros franciscanos en 18 de las 21 misiones de la Alta California, transcritas por Maynard Geiger y comentadas por el antropólogo Clement W. Meighan.³⁰

Finalmente, en la ciudad de Durango, ubicada al norte de México, el historiador Miguel Vallebuena Garcinava identificó un conjunto de 32 respuestas al cuestionario etnográfico en el AHAD durante 2009. Este archivo resguarda información del antiguo obispado de Durango, que en 1812 abarcaba los territorios de los actuales estados de Durango, Zacatecas, Coahuila, Chihuahua y Nuevo México.

Con esta información, en 2013 los historiadores Cynthia Teresa Quiñones Martínez y Miguel Vallebuena Garcinava publicaron el texto titulado “El informe de los párrocos del obispado de Durango sobre la condición de los indios en 1813. Un acercamiento a la vida cotidiana de sus habitantes”, que se incluyó en el tomo 2 de la *Historia de Durango* editada por la Universidad Juárez del Estado de Durango. En este trabajo, se exponen de forma breve las intenciones generales detrás del cuestionario, centrándose

²⁹ Howard Cline, ed., *Handbook of Middle American Indians*, vol. 12, *Guide to Ethnohistorical Sources, Part One* (Austin: University of Texas Press, 1972), 789.

³⁰ Maynard Geiger, ed., *As the Padres Saw Them. California Indian Life and Customs Reported by the Franciscan Missionaries, 1813-1815. Anthropological Notes and Appendices by Clement W. Meighan* (Santa Bárbara, California: Santa Barbara Mission Archive-Library/The James H. Barry Company, 1976).

en analizar las 32 respuestas a cada pregunta, lo que brinda una visión etnográfica general del obispado de Durango en 1813.³¹

A raíz de este capítulo, las contestaciones se dieron a conocer al público y desde entonces han sido consultadas y utilizadas para enriquecer investigaciones sobre diversos temas, como la producción de mezcal, los conflictos territoriales entre los pueblos indígenas, los instrumentos y las expresiones musicales de los pueblos, entre otros. Esto también ha sucedido con las fuentes conocidas de Perú, Venezuela y Alta California.

Como ha quedado evidenciado, en América, aunque los trabajos académicos sobre el cuestionario comenzaron en 1908, éstos han utilizado las respuestas del cuestionario como fuente de información, las han transcrito y ponderado su utilidad, pero en general en estas investigaciones no se ha reflexionado a profundidad acerca del origen del interrogatorio, ni su intención en el marco del proyecto constitucional gaditano, ni sobre la existencia de otras respuestas americanas y su diálogo posible entre ellas.

Por su parte, en España el primer trabajo académico dedicado a exponer la existencia y relevancia del cuestionario etnográfico de 1812 es un breve artículo de Sylvia Vilar, publicado en el tomo 7 de la revista *Mélanges de la Casa de Velázquez* en 1971. El texto, titulado “Une vision indigéniste de l’Amérique en 1812. Trente-six questions élaborées par les Cortes de Cadix”, presenta el interrogatorio etnográfico como una herramienta clave creada por los legisladores gaditanos para conocer el mundo americano. Según Vilar, los legisladores buscaban abrir camino al gobierno para tener “una política más justa, porque está mejor informada y es más provechosa para los indios”.³²

La investigadora sugiere que, aunque ya se habían utilizado cuestionarios durante el periodo colonial, lo novedoso de éste es “el tono, la formulación [y] la minuciosidad de las preguntas”.³³ Sin embargo, afirma que el cuestionario fracasó, parcialmente, debido a las dificultades políticas que vivían los virreinos entre 1812 y 1813. Aunque reconoce la existencia de algunas respuestas, como la del obispo de Maynas y la del canónigo de la catedral de Lima, no ofrece un panorama general del corpus de contesta-

³¹ Cynthia Teresa Quiñones Martínez y Miguel Vallebuena Garcinava, “El informe de los párrocos del obispado de Durango sobre la condición de los indios en 1813. Un acercamiento a la vida cotidiana de sus habitantes”, en *Historia de Durango*, t. 2, *La Nueva Vizcaya*, ed. de Miguel Vallebuena Garcinava (Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, 2013), 548-581.

³² Vilar, “Une vision indigéniste...”, 399. Traducción libre del francés hecha por los autores de este trabajo.

³³ Vilar, “Une vision indigéniste...”, 399.

ciones que se encontraba en el AGI en el mismo expediente del cuestionario. El gran aporte de este trabajo es la publicación, como apéndice, del interrogatorio con sus 36 preguntas.

Diecisiete años después, en 1988, Francisco de Solano editó el libro *Cuestionarios para la formación de las Relaciones geográficas de Indias del siglo XVI al XIX*, publicado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas y el Departamento de Historia de América de Madrid. Esta obra recopila los cuestionarios aplicados en América desde el tiempo de Felipe II hasta las Cortes de Cádiz. Según Solano, durante este periodo se enviaron y aplicaron 33 interrogatorios que fueron enviados desde España a las Indias con el propósito de obtener un conocimiento detallado de los súbditos americanos y gobernar de manera más eficiente.

El libro incluye ocho ensayos de varios autores que analizan los cuestionarios desde distintos enfoques temáticos, como aspectos políticos, demográficos y económicos, entre otros. También se presentan balances cuantitativos sobre la inclusión de estos temas en el conjunto general de los interrogatorios, su justificación y su explicación en contextos específicos. De éstos, se destaca que las cuestiones relacionadas con la cultura indígena fueron tratadas de manera limitada y sólo se incluyeron en algunos interrogatorios y en número reducido de preguntas. Esta limitación es una de las razones por las cuales el cuestionario etnográfico de 1812 adquiere especial relevancia ya que fue un instrumento diseñado para conocer a profundidad a los pueblos americanos.

Es importante señalar que, hasta ese momento, aunque los autores antes mencionados reconocían la importancia del interrogatorio, no habían mencionado ni estudiado las respuestas existentes. Aunque las pocas respuestas localizadas en España se encontraban en el mismo archivo consultado por Vilar.

En 1994 la Universidad de Cádiz publicó el libro *Las Cortes de Cádiz y la imagen de América. La visión etnográfica y geográfica del Nuevo Mundo*, escrito por Francisco Castillo Meléndez, Luisa J. Figallo Pérez y Ramón Serrera Contreras. Esta obra representó un aporte significativo al tema del cuestionario etnográfico, pues sus autores realizaron una búsqueda ampliada de las respuestas, identificando ocho de ellas. Seis de éstas se encuentran en el AGI, otra se ubica en la Biblioteca Nacional de Lima y otra en el Archivo Arquidiocesano de Caracas. La primera parte del libro se centra en el cuestionario etnográfico de 1812 y ofrece una breve explicación del contexto en el cual surgió. Además, se analiza a profundidad el contenido

de las ocho contestaciones localizadas y su relación con el lugar social de sus autores. También se incluyen las transcripciones íntegras de cada una, lo cual añade un valor adicional a la obra.

Este acervo abarca los territorios de Perú y parte de Venezuela. Además, existe una respuesta parcial del obispo de Guadalajara, Juan Cruz Ruiz de Cabañas y Crespo, que les permitió inferir a los autores que el cuestionario también circuló por Nueva España y que sería posible la existencia de otras respuestas, las cuales no llegaron a su destino. Nos surge la duda sobre por qué estos investigadores no tuvieron conocimiento de las contestaciones de las misiones de la Alta California que para esa fecha ya contaban con dos publicaciones, las de 1908-1933 y la de 1975, esta última incluso tuvo reseñas, una de ellas apareció en 1977 en la *Hispanic American Historical Review*.³⁴ Entonces, mientras en España se especulaba sobre la posible circulación del cuestionario en la Nueva España y la existencia de otras respuestas fuera del AGI, en América ya se estaba trabajando con ellas desde principios del siglo xx, específicamente con las encontradas en la Alta California.

Es importante destacar que tres de las ocho respuestas identificadas e incluidas en el libro, ya habían sido publicadas veinte años antes a la obra de la Universidad de Cádiz, aunque sólo se retoman las respuestas sin establecer un diálogo historiográfico con los autores americanos. Estas contestaciones son las de las provincias de Caracas y Barinas en Venezuela y las de los pueblos de San Sebastián y Andahua en Perú.

Por último, en 2010, el historiador Salvador Bernabéu Albert, de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, publicó el artículo “Las Cortes de Cádiz y los indios: imágenes y contextos”. A diferencia de los anteriores, este artículo ofrece una reflexión ampliada sobre el contexto en el que surgieron las Cortes de Cádiz y las discusiones que tuvieron lugar en relación con la condición y posibilidad de que los indígenas americanos se incorporaran a la ciudadanía española. El autor resalta que en este contexto el cuestionario etnográfico surgió con el objetivo de recopilar información que permitiera conocer en profundidad a los indígenas americanos.

Otro aporte del artículo de Bernabéu es un balance historiográfico sobre el cuestionario que incluye trabajos académicos americanos que no habían sido considerados por los investigadores españoles. Nos referimos a las obras antes mencionadas publicadas por el Archivo-Biblioteca de la

³⁴ Thomas H. Naylor, [Reseña sobre] “*As the Padres Saw Them: California Indian Life and Customs as Reported by the Franciscan Missionaries, 1813-1815*”, *Hispanic American Historical Review* 57, núm. 4 (1977): 791.

Misión de Santa Bárbara con énfasis en el libro de Geiger y Meighan puesto que la obra de Engelhardt no es explícitamente mencionada.

Además, Bernabéu proporciona el listado de las 18 respuestas dadas en las misiones de la Alta California, sus autores y las fechas en que fueron emitidas. De esta manera, dicho autor brindó al mundo ibérico la certeza de la existencia de múltiples respuestas al cuestionario gaditano de 1812 más allá del AGI, las cuales no siguieron el procedimiento esperado de ser remitidas directamente por los párrocos a Cádiz, sino que éstas se quedaron en sus respectivas parroquias, misiones o en las cabeceras diocesanas.

Como se ha evidenciado, la historiografía española en torno a este tema comenzó con la identificación del cuestionario en 1971, planteando su potencial y especulando sobre la existencia de respuestas más allá de las seis que se encuentran en el AGI; a pesar de ser pocos, estos trabajos han construido una línea de interés donde cada uno ha abrevado del anterior.

En este sentido, se hace evidente una falta de comunicación y distancia entre los historiadores americanos entre sí y entre los historiadores españoles. Ahora, los hallazgos de respuestas en México, Perú y Venezuela sugieren la probabilidad de que existan más contestaciones dispersas en las parroquias, misiones y archivos eclesiásticos. Por lo que consideramos de gran relevancia, y es el objetivo de nuestro trabajo, promover el interés por el cuestionario y sus respuestas para alentar la colaboración entre colegas de otras regiones de México, América en general y España, a fin de continuar la búsqueda de respuestas del llamado por Vilar “proyecto quimérico”³⁵ y analizar las contestaciones existentes, más las que se vayan encontrando en su especificidad geográfica y étnica, como también desde una mirada transcultural americana y, a su vez, ponderar la realidad indígena americana en el marco del proyecto constitucional gaditano.

Reflexiones finales

En el presente artículo hemos querido resaltar la importancia, tanto del cuestionario etnográfico de 1812 como de las respuestas emitidas e identificadas hasta la fecha, como valiosas fuentes de información. Éstas ofrecen una mirada profunda sobre los pueblos americanos y evidencian a su vez una red densa de realidades culturales, sociales, políticas y económicas diversas

³⁵ Vilar, “Una vision indigéniste...”, 400.

que pervivían a finales del periodo colonial. Cada una de ellas es un testimonio detallado de las diferentes dinámicas socioculturales que caracterizaron este momento histórico; también, mediante un análisis de conjunto, las contestaciones permitirán ampliar el panorama general en torno a la realidad de los pueblos indígenas americanos en el ocaso del periodo colonial.

Por otro lado, a partir del balance historiográfico realizado evidenciamos la necesidad de establecer un diálogo entre las perspectivas historiográficas americanas y españolas, que permita alcanzar una comprensión más completa y profunda de las realidades de la América española. Por un lado, los historiadores españoles han cimentado las bases para un análisis detallado y exhaustivo del cuestionario etnográfico, mientras que los historiadores americanos nos hemos enfocado en el estudio de las respuestas como fuentes de información distanciadas del contexto español en que se solicitaron. Este diálogo historiográfico es clave para desentrañar no sólo las realidades socioculturales de las colonias, sino también para comprender las políticas, las pretensiones y los alcances del proyecto constitucional gaditano, dado que el cuestionario y sus respuestas deben contextualizarse dentro de un marco histórico más extenso que abarque la geopolítica colonial, las dinámicas socioeconómicas y los intercambios culturales de la época. Este enfoque amplio es esencial para entender al cuestionario no sólo como un documento aislado, sino como una pieza dentro de un complejo rompecabezas histórico.

Por tal motivo, consideramos necesario establecer un diálogo transcultural desde la perspectiva etnográfica que las respuestas ofrecen, así como también una reflexión trasatlántica del proyecto constitucional gaditano de 1812, a partir de las perspectivas vertidas por los párrocos, los misioneros y los obispos en sus contestaciones. Para ello, nos permitimos trazar algunas recomendaciones y expectativas para futuros trabajos. En primer lugar, debe fomentarse el interés en los diferentes historiadores en investigar sobre la existencia de respuestas y analizar sus contenidos en sí mismos, pero también puestos en contexto a partir de conocer a quienes las elaboraron, y a partir de ello realizar etnografías que permitan comprender las realidades culturales específicas de los núcleos indígenas a principios del siglo XIX en los espacios americanos. Además, nos parece crucial fomentar la generación de trabajos transculturales a nivel americano que puedan poner en perspectiva las realidades indígenas, relevar puntos de contraste y diálogo, proporcionar una comprensión más completa de la realidad indígena americana en el ocaso del periodo colonial.

Consideramos pertinente que se construya una reflexión trasatlántica del proyecto constitucional gaditano a la luz de estas nuevas etnografías, pues aunque las respuestas emitidas no lograron impactar en éste porque no regresaron a España a tiempo, desde una perspectiva histórica, podrían contribuir a abrir nuevas discusiones en torno a dicho proyecto.

Asimismo, nos atrevemos a considerar que el cuestionario gaditano de 1812 y sus respuestas son un recurso valioso para entender, inclusive, temas importantes del mundo contemporáneo; pues, ofrecen una visión profunda de la diversidad cultural y étnica, promoviendo un entendimiento más completo y complejo del pasado que es crucial para la inclusión y el respeto por la diversidad en las sociedades actuales; además de proporcionar pistas sobre el legado del colonialismo, ayudando a comprender cómo influyó en la formación de identidades culturales, prácticas y estructuras sociales y políticas actuales.

En conclusión, como ya hemos dicho, nuestro objetivo es estimular el interés académico en torno a la búsqueda e investigación de las respuestas emitidas, en el entendido de que éste no puede ser un esfuerzo individual sino colectivo. Así, nuestro análisis del cuestionario etnográfico de 1812 y del corpus de sus respuestas constituye apenas una incursión inicial en el examen de un conjunto documental históricamente rico, complejo y hasta cierto punto desconocido. De esta manera, la exposición de la distribución geográfica y étnica de las contestaciones, expresada a la vez en cuadros y mapas, contribuye a la comprensión de la circulación y del impacto del cuestionario en la América española, y aporta coordenadas documentales, bibliográficas y analíticas para los futuros estudios.

APÉNDICE
LISTADO DE RESPUESTAS EMITIDAS AL CUESTIONARIO DE 1812

A. RESPUESTAS UBICADAS EN EL ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (AGI)

<i>Lugar</i>	<i>Autor</i>	<i>Fecha</i>	<i>Núm. fojas</i>	<i>Núm. catalogador</i>
Conversiones del Río Ucayali (firmado en el pueblo de Sarayacu, hoy distrito de Sarayacu)	Fray Manuel Plaza	01 de julio de 1813	19	AGI, Indiferente General, #1525
Pueblo de San Roque de Pachiza (hoy distrito Pachiza)	Juan Servando Albán	29 de octubre de 1813	8	AGI, Indiferente General, #1525
Pueblo de Andahua (hoy distrito de Andahua)	Clemente Almonte	5 de noviembre de 1813	6	AGI, Audiencia de Lima, #1598
Pueblo de Saposoa y pueblo de Piscoyacu (hoy distrito de Saposoa)	Juan Servando Albán	14 de noviembre de 1813	8	AGI, Indiferente General, #1525
Alto y Bajo Perú (respuesta general del Perú)	Mariano de la Torre y Vera	06 de abril de 1814	25	AGI, Indiferente General, #1525
Obispado de Guadalajara (respuesta parcial del obispado de Guadalajara)	Juan Cruz Ruiz de Cabañas	29 de mayo de 1813	s/d	AGI, Indiferente General, #1525

FUENTE: elaboración de Cynthia Teresa Quiñones Martínez y Massimo Gatta con información del AGI.

B. RESPUESTAS UBICADAS EN EL ARCHIVO-BIBLIOTECA DE LA MISIÓN DE SANTA BÁRBARA, CALIFORNIA, ESTADOS UNIDOS

<i>Lugar</i>	<i>Autor</i>	<i>Fecha</i>	<i>Núm. fojas</i>	<i>Núm. catalogador</i>
Misión Santa Bárbara	Fray Ramón Olbés	31 de diciembre de 1813	4	Cajón 22, PRA-3
Misión San Carlos	Fray Juan Amorós	03 de febrero de 1814	12	Cajón 22, PRA-4
Misión San Fernando	Fray Pedro Muñoz y fray Joaquín Pascual Nuez	03 de febrero de 1814	3	Cajón 22, PRA-5
Misión San Luis Obispo	Fray Antonio Rodríguez y fray Luis Antonio Martínez	20 de febrero de 1814	6	Cajón 22, PRA-6
Misión San Antonio	Fray Juan Bautista Sancho y fray Pedro Cabot	26 de febrero de 1814	5	Cajón 22, PRA-7
Misión Santa Inés	Fray Estevan Tapis y fray Francisco Xavier Uría	8 de marzo de 1814	4	Cajón 22, PRA-8
Misión San Miguel	Fray Juan Martín y fray Juan Cabot	5 de abril de 1814	3	Cajón 22, PRA-9
Misión Santa Cruz	Fray Marcelino Manríquez y fray Jayme Escudé	30 de abril de 1814	11	Cajón 22, PRA-10
Misión San Juan Bautista	Fray Felipe Arroyo de la Cuesta	01 de mayo de 1814	7	Cajón 22, PRA-11
Misión La Soledad	Fray Antonio Jayme	20 de junio de 1814	2	Cajón 22, PRA-12
Misión San Gabriel	Fray Luis Gil y Taboada y fray José María de Zalvidea	28 de junio de 1814	6	Cajón 22, PRA-13
Misión San Juan Capistrano	Fray José Barona y fray Gerónimo Boscana	08 de agosto de 1814	3	Cajón 22, PRA-14
Misión Santa Clara	Fray Magín Catalá y José Viader	04 de noviembre de 1814	4	Cajón 22, PRA-15
Misión San José	Fray Narciso Durán y fray Buenaventura Fortuni	07 de noviembre de 1814	4	Cajón 22, PRA-16
Misión San Francisco	Fray Ramón Abella y fray Juan Sainz de Lucio	11 de noviembre de 1814	11	Cajón 22, PRA-17
Misión San Luis Rey	Fray Antonio Peyri y fray Francisco Suñer	12 de diciembre de 1814	4	Cajón 22, PRA-18
Misión San Diego	Fray José Sánchez y fray Fernando Martín	23 de diciembre de 1814	5	Cajón 22, PRA-19
Misión San Buenaventura	Fray José Señán	11 de agosto de 1815	16	Cajón 22, PRA-20

FUENTE: elaboración de Cynthia Teresa Quiñones Martínez y Massimo Gatta con información del Archivo-Biblioteca de la misión de Santa Bárbara.

C. RESPUESTAS UBICADAS EN EL ARCHIVO HISTÓRICO DE LA ARQUIDIÓCESIS DE DURANGO (AHAD), MÉXICO
(ANTIGUO OBISPADO DE DURANGO)

<i>Lugar</i>	<i>Autor</i>	<i>Fecha</i>	<i>Núm. fojas</i>	<i>Núm. catalogador</i>
Real de Nieves (hoy Nieves, Zacatecas)	José Gabriel Olivares Solorzano	04 de junio de 1813	4	Serie 4, caja 15, legajo 57
San Juan del Río (Durango)	Juan Bautista Olmo	14 de junio de 1813	35	Serie 4, caja 15, legajo 57
San Francisco del Mezquital (Durango)	Policarpo Francia	18 de junio de 1813	16	Serie 4, caja 15, legajo 57
San Pablo (hoy Mariano Balleza, Chihuahua)	Marcos Fernández Calderón	20 de junio de 1813	5	Serie 4, caja 15, legajo 57
San Juan Bautista de Analco (hoy Barrio de Analco, Durango, Durango)	José Francisco Mijares	23 de junio de 1813	6	Serie 4, caja 15, legajo 57
Sombrerete (Zacatecas)	Nicolás Mijares Solórzano	26 de junio de 1813	s/d	Serie 4, caja 15, legajo 57
Chalchihuites (Zacatecas)	Rafael Ignacio Díaz	30 de junio de 1813	s/d	Serie 4, caja 15, legajo 57
San Miguel del Mezquital (hoy Miguel Auza, Zacatecas)	Rafael Díaz de Noriega	01 de julio de 1813	13	Serie 4, caja 15, legajo 57
Presidio de Conchos (hoy San Francisco de Conchos, Chihuahua)	Capitán Tomás Aguilar	01 de julio de 1813	3	Serie 4, caja 15, legajo 57
San Juan del Mezquital (hoy Juan Aldama, Zacatecas)	Juan Bautista Carrasco	08 de julio de 1813	7	Serie 4, caja 15, legajo 57
Valle de San Bartolomé (hoy Valle de Allende, Chihuahua)	Silvestre Vicente Borja	16 de julio de 1813	15	Serie 4, caja 15, legajo 57
San Andrés del Teúl (hoy Jiménez del Teúl, Zacatecas)	José Eustaquio Murguía	21 de julio de 1813	2	Serie 4, caja 15, legajo 57

C. Continuación...

<i>Lugar</i>	<i>Autor</i>	<i>Fecha</i>	<i>Núm. fojas</i>	<i>Núm. catalogador</i>
Mapimí (Durango)	Romualdo Mora	25 de julio de 1813	5	Serie 4, caja 15, legajo 57
San Diego del Ojo (hoy Francisco Zarco, Poanas, Durango)	José Rafael Moreno y Lodoza	28 de julio de 1813	11	Serie 4, caja 15, legajo 57
San Diego de Canatlán (hoy Canatlán, Durango)	Evaristo Florentino	29 de julio de 1813	11	Serie 4, caja 15, legajo 57
Valle de San Buenaventura (Chihuahua)	José Mariano de Urrutia	30 de julio de 1813	4	Serie 4, caja 15, legajo 57
San José de Temecheic (hoy Temechi, Guerrero, Chihuahua)	José María Castro	09 de agosto de 1813	5	Serie 4, caja 15, legajo 57
Misión de Bachiniva (Chihuahua)	Fray Manuel Fermín Martín	12 de agosto de 1813	5	Serie 4, caja 15, legajo 57
Santa María de las Parras (hoy Parras de la Fuente, Coahuila)	José Nicolás Flores y José Ignacio Mijares García	13 de agosto de 1813	6	Serie 4, caja 15, legajo 57
San Miguel de Cerro Gordo (hoy Villa Hidalgo, Hidalgo, Durango)	José Miguel de Sierra y Molina	27 de agosto de 1813	8	Serie 4, caja 15, legajo 57
Presidio de Namiquipa (Chihuahua)	Francisco Escobar	30 de agosto de 1813	10	Serie 4, caja 15, legajo 57
Santa Cruz del Padre Herrera (hoy Valle del Rosario, Rosario, Chihuahua)	José María Arenivar	30 de agosto de 1813	7	Serie 4, caja 15, legajo 57
Cinco señores de Nazas (hoy Nazas, Durango)	Vicente Quiñones	01 de septiembre de 1813	15	Serie 4, caja 15, legajo 57
Misión de Papigochic (hoy Rancho de Papigochic, Guerrero, Chihuahua)	Juan José Baca	04 de septiembre de 1813	5	Serie 4, caja 15, legajo 57

C. Continuación...

<i>Lugar</i>	<i>Autor</i>	<i>Fecha</i>	<i>Núm. fojas</i>	<i>Núm. catalogador</i>
Real de San José del Parral (Chihuahua)	José Refugio Rodríguez	09 de septiembre de 1813	9	Serie 4, caja 15, legajo 57
San Rafael de Mathachic (Matachi, Chihuahua)	José Onofre Oronez	11 de septiembre de 1813	4	Serie 4, caja 15, legajo 57
Ramo del Gallo (hoy San Pedro del Gallo, Durango)	José Eulalio Rada	16 de septiembre de 1813		Serie 4, caja 15, legajo 57
Villa del Nombre de Dios (Durango)	José Miguel Escontría	02 de octubre de 1813	21	Serie 4, caja 15, legajo 57
San Francisco Xavier de Temosachic (Chihuahua)	Ramón Galván	20 de octubre de 1813		Serie 4, caja 15, legajo 57
Chihuahua (Chihuahua)	José Miguel Salas Valdés	07 de diciembre de 1813		Serie 4, caja 15, legajo 57
Papasquiario (hoy Santiago Papasquiario, Durango)	José Joaquín de Escárzaga	11 de enero de 1814	5	Serie 4, caja 15, legajo 57
Santa Catharina de Tepehuanes (Durango)	Vicente Fernández	20 de enero de 1813 [<i>sic</i> 1814]	2	Serie 4, caja 15, legajo 57

FUENTE: elaboración de Cynthia Teresa Quiñones Martínez y Massimo Gatta con información del AHAD.

D. RESPUESTAS UBICADAS EN LA BIBLIOTECA NACIONAL DE LIMA, PERÚ

<i>Lugar</i>	<i>Autor</i>	<i>Fecha</i>	<i>Núm. fojas</i>	<i>Núm. catalogador</i>
Pueblo San Sebastián y sus anexos de Santa Ana y pueblos de Moche, Huamán y San Esteban de Mumpuesto (hoy distrito de Trujillo, Perú)	Juan Domingo de Sarria	27 de agosto de 1813	11	Manuscrito D.11652

FUENTE: elaboración de Cynthia Teresa Quiñones Martínez y Massimo Gatta con información de Guillermo Durand Flores, *Colección documental de la Independencia del Perú*, t. 4, vol. 2, *Perú en las Cortes de Cádiz* (Lima: Biblioteca Nacional de Lima, 1974).

E. RESPUESTAS UBICADAS EN EL ARCHIVO ARQUIDIOCESANO DE CARACAS, VENEZUELA

<i>Lugar</i>	<i>Autor</i>	<i>Fecha</i>	<i>Núm. fojas</i>	<i>Núm. catalogador</i>
Provincias de Caracas y Barinas (firmado en Caracas)	Fray José Francisco de Caracas	23 de junio de 1813	19	Documento 322 del volumen 3 cita 71

FUENTE: elaboración de Cynthia Teresa Quiñones Martínez y Massimo Gatta con información de Buenaventura de Carrocería, *Misión de los capuchinos en los Llanos de Caracas*, vol. 3, *Documentos 1750 a 1820*. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela (Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1972).

FUENTES CONSULTADAS

Fuentes de archivo

Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, España.

Indiferente General

Audiencia de Lima

Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Durango (AHAD), Durango, México.

Santa Barbara Mission-Archive Library, Santa Bárbara, California.

Referencias

Bernabéu Albert, Salvador. “Las Cortes de Cádiz y los indios: imágenes y contextos”.

En *Los grupos nativos del septentrión novohispano ante la Independencia de México, 1810-1847*. Coordinación de Martha Ortega Soto, Danna Levin Rojo y María Estela Báez-Villaseñor, 38-64. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa; Tijuana: Universidad Autónoma de Baja California, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.

Carrocera, Buenaventura de. *Misión de los capuchinos en los Llanos de Caracas*, vol. 1, *Documentos 1657-1699*. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1972.

Carrocera, Buenaventura de. *Misión de los capuchinos en los Llanos de Caracas*, vol. 2, *Documentos 1700-1750*. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1972.

Carrocera, Buenaventura de. *Misión de los capuchinos en los Llanos de Caracas*, vol. 3, *Documentos 1750-1820*. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1972.

Castillo Meléndez, Francisco, Luisa J. Figallo Pérez y Ramón Serrera Contreras. *Las Cortes de Cádiz y la imagen de América. La visión etnográfica y geográfica del Nuevo Mundo*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1994.

Clavero Salvador, Bartolomé. “Cádiz 1812: antropología e historiografía del individuo como sujeto de constitución”. *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno*, núm. 42 (2013): 201-279.

Clavero Salvador, Bartolomé. “Constitución de Cádiz y ciudadanía de México”. En *Historia y Constitución. Trayectos del constitucionalismo hispano*. Coordinación de Carlos Antonio Garriga Acosta, 141-172. México: Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2010.

- Cline, Howard, ed. *Handbook of Middle American Indians*, vol. 12, *Guide to Ethno-historical Sources, Part One*. Austin: University of Texas Press, 1972.
- Durand Flores, Guillermo. *Colección documental de la Independencia del Perú*, t. 4, vol. 2, *Perú en las Cortes de Cádiz*. Lima: Biblioteca Nacional de Lima, 1974.
- Engelhardt, Zephyrin. *The Missions and Missionaries of California*. 4 vols. Santa Bárbara: Santa Barbara Mission Archive-Library/The James H. Barry Company, 1908-1933.
- Geiger, Maynard, ed. *As the Padres Saw Them. California Indian Life and Customs Reported by the Franciscan Missionaries, 1813-1815. Anthropological Notes and Appendices by Clement W. Meighan*. Santa Bárbara, California: Santa Barbara Mission Archive-Library/The James H. Barry Company, 1976.
- La Parra López, Emilio. “La restauración de Fernando VII en 1814”. *Historia Constitucional*, núm. 15 (enero- diciembre 2014): 205-222.
- Lorente Sariñena, Marta. “Crisis de la monarquía católica y regeneración de su constitución”. *Journal of Constitutional History/Giornale di Storia Costituzionale*, núm. 19 (2010): 67-91.
- Martín Blázquez, Francisco Miguel. “Composición, trayectoria y vicisitudes ocurridas a la colección de objetos naturales y de antigüedades prehispánicas del magistrado Ciriaco González Carvajal”. En *Coleccionismo, mecenazgo y mercado artístico en España e Iberoamérica. I Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores*, 761-775. Sevilla: Universidad de Sevilla/Secretariado de Recursos Audiovisuales y Nuevas Tecnologías, 2017.
- Millones, Luis. “Pastores y tejedores de los Condesuyos de Arequipa: un informe etnológico al Consejo de Regencia”. En *Memorias del Quinto Congreso Internacional de Historia de América*, vol. 3, 302-317. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972.
- Naylor, Thomas H. [Reseña sobre] “*As the Padres Saw Them: California Indian Life and Customs as Reported by the Franciscan Missionaries, 1813-1815*”. *Hispanic American Historical Review* 57, núm. 4 (1977): 791.
- Ossa Santa Cruz, Juan Luis. “De Cádiz a la América del Sur: el viaje de una ilusión constitucional”. En *Entre Mediterráneo y Atlántico: circulaciones, conexiones y miradas, 1756-1867*. Coordinación de Antonino De Francesco, Luigi Mascilli Migliorni y Raffaele Nocera, 255-278. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Portillo Valdez, José María. “Entre la monarquía y la nación: Cortes y Constitución en el espacio imperial español”. En *Independencia y Revolución: pasado, presente y futuro*. Coordinación de Gustavo Leyva, Brian Connaughton, Rodrigo Díaz, Néstor García Canclini y Carlos Illades, 39-64. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

- Quiñones Martínez, Cynthia Teresa, y Miguel Vallebuena Garcinava. “El informe de los párrocos del obispado de Durango sobre la condición de los indios en 1813. Un acercamiento a la vida cotidiana de sus habitantes”. En *Historia de Durango*, t. 2, *La Nueva Vizcaya*. Edición de Miguel Vallebuena Garcinava, 548-581. Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, 2013.
- Rieu-Millan, Marie Laure. *Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz (igualdad o independencia)*. Biblioteca de Historia de América. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.
- Sánchez Bañón, Julio. “El septentrión novohispano: la Comandancia General de las Provincias Internas”. Tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, 2015.
- Solano, Francisco de, ed. *Cuestionarios para la formación de las Relaciones geográficas de Indias del siglo XVI al XIX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Departamento de Historia de América, 1988.
- Vilar, Sylvia. “Une vision indigéniste de l’Amérique en 1812. Trente-six questions élaborées par les Cortes de Cadix”. *Mélanges de la Casa de Velázquez* 7 (1971): 399-404. Acceso el 6 de junio de 2024. https://www.persee.fr/doc/casa_0076-230x_1971_num_7_1_1050.

SOBRE LOS AUTORES

Cynthia Teresa Quiñones Martínez es doctora en ciencias sociales, con especialidad en Estudios Rurales por El Colegio de Michoacán. Se desempeña como profesora-investigadora en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Juárez del Estado de Durango (México). Forma parte del Cuerpo Académico #76 “Historia de las identidades del norte de México”. Entre sus líneas de investigación destaca la historia de las sociedades indígenas y rurales del norte de México. Sus publicaciones académicas más recientes son: *El Título de tierras de los pueblos tepehuanos, 1705* (Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, 2022); “Economía política de El Mezquital en el marco de las transformaciones agrarias y económicas en Durango durante el Porfiriato”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 64 (julio-diciembre 2022) y, en coautoría con Massimo Gatta, “Guía del investigador americanista en Durango”, *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos* (2022).

Massimo Gatta es doctor en historia por la Universidad Autónoma de Sinaloa; profesor-investigador de la Escuela Superior de Música de la Universidad Juárez del Estado de Durango (México) y miembro del Cuerpo Académico #76 “Historia de las identidades del norte de México”. Su línea de investigación es la historia social y cultural. Entre su producción académica más reciente están: “‘Con los comunes requintillos del país’: guitarra y vihuela en el tejido social y cultural de Durango entre los siglos xvii y xix”, *Ulúa. Revista de Historia, Sociedad y Cultura* 21, núm. 41 (2023); “‘Así vosotras no hacéis miel para vosotras mismas, abejas’. Música y educación de primeras letras en el Durango de la primera mitad del siglo xix”, *Letras Históricas*, núm. 27 (2023), en coautoría con Cynthia Teresa Quiñones Martínez, “Guía del investigador americanista en Durango”, *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos* (2022).

“Toda la causa, según creo, de la censura”
Sátira y escándalo en las primeras gacetas de Alzate: *Diario Literario de México* (1768)*

“The Real Reason for Censorship, in my Opinion”
Satire and Scandal in the *Diario Literario de México* (1768), Alzate’s First Gazettes

Gabriela GOLDIN MARCOVICH

<https://orcid.org/0000-0002-6976-2228>

El Colegio de México (México)

ggoldin@colmex.mx

Resumen

El *Diario Literario de México* (1768) de José Antonio de Alzate y Ramírez fue suspendido al cabo de ocho números. Este artículo propone una nueva interpretación de los acontecimientos que llevaron a la revocación de la licencia para imprimirlo y de la publicación en su conjunto. A partir de una lectura minuciosa de los ocho números del *Diario* y de documentos de archivos, poco utilizados hasta ahora, se argumenta que la primera obra literaria de Alzate fue un proyecto ilustrado, el cual aliaba la religión con la ciencia moderna. Alzate buscó imponerse en el mercado editorial novohispano con estrategias variadas como la inclusión de escritos de sus supuestos lectores y el uso de la sátira. Su breve vida logró dar cuerpo a la figura del público que invocó en su Prólogo. Este experimento fue tolerado en un principio, pero eventualmente suscitó un escándalo suficientemente importante como para provocar su suspensión y confiscación. Sin embargo, durante los ocho números que salieron a la luz, Alzate exploró hasta donde le fue posible las fronteras de lo aceptable políticamente.

Palabras clave: público, ilustración novohispana, ilustración católica, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, expulsión de los jesuitas, polémica sobre el teatro.

Abstract

*The Diario Literario de México (1768) by José Antonio de Alzate y Ramírez was suspended after only eight issues. This article puts forth a new interpretation of the events that led to the revocation of the printing license, and of the publication of the *Diario Literario* as a whole. Based on a careful reading of the eight issues of the *Diario* as well as archival documents that have been seldomly used, the article argues that Alzate’s first publication was an enlightened project, which combined religion with modern science. Alzate sought to impose himself in the Mexican*

* Este artículo fue financiado por el Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM. La autora fue becaria del Instituto de Investigaciones Históricas, asesorada por la doctora Estela Roselló Soberón.

Recepción: 6 de septiembre de 2023 | Aceptación: 31 de enero de 2024



© 2024 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

publishing market through varied strategies such as the inclusion of letters penned by his supposed readers and the use of satire. Throughout the Diario's brief life, Alzate succeeded in fleshing out the figure of the Public that he invoked in his prologue. The authorities tolerated this experiment, but eventually the scandal was such that they proceeded to its suspension and confiscation. Nevertheless, during the eight issues that did come out, Alzate explored the frontiers of the politically acceptable as far as he could.

Keywords: *public, Mexican enlightenment, catholic enlightenment, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, expulsion of the Jesuits, theatre polemic.*

Introducción

El doce de marzo de 1768 salió a la venta el primer número del *Diario Literario de México. Dispuesto para la utilidad pública, â quien se dedica*, editado por José Antonio de Alzate y Ramírez (véase la figura 1).¹ Para los lectores de la ciudad de México, esta publicación debió de ser sorprendente en más de un sentido. Primero, el autor del *Diario* pretendía hacer su entrada en el espacio literario sin contar con las credenciales universitarias o religiosas pertinentes.² En ese entonces, Alzate era un bachiller de treinta años que no había publicado nada aún. Había sido colegial en San Ildefonso con los jesuitas, recibió sus grados de Bachiller —en Artes en 1753 y en Teología en 1756— por la Pontificia Universidad de México. En 1758, su padre había instituido y fundado una capellanía “a cuyo título pueda ordenarse el Br. D. José”,³ lo que pasó dos años después en el arzobispado de México. En un mundo donde las aspiraciones personales definían la talla intelectual para el público, él no parecía tener interés ni en obtener su doctorado ni en volverse magistral de la Catedral ni en ningún tipo de prebenda o beneficio, se presentaba sencillamente como “Don” en el frontispicio de su *Diario*.

Segundo, el autor no era siquiera licenciado, y en lugar de dirigirse a un patrocinador, como habría sido de esperarse, dedicó su obra a “la utilidad

¹ José Antonio de Alzate y Ramírez, *Diario Literario de México. Dispuesto para la utilidad pública, â quien se dedica* (México: Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, 1768), acceso el 6 de junio de 2024, <https://archive.org/details/diarioliterariod00unkn/page/n3/mode/2up>. Las gacetas de Alzate se pueden consultar en línea en la colección de la Biblioteca John Carter Brown disponible en archive.org y en la edición de 1831 en books.google.com.

² Rodolfo Aguirre Salvador, *El mérito y la estrategia. Clérigos, juristas y médicos en Nueva España* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Sobre la Universidad/ Plaza y Valdés, 2003).

³ Roberto Moreno de los Arcos, *Un eclesiástico criollo frente al estado Borbón. Discurso* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980), 7.

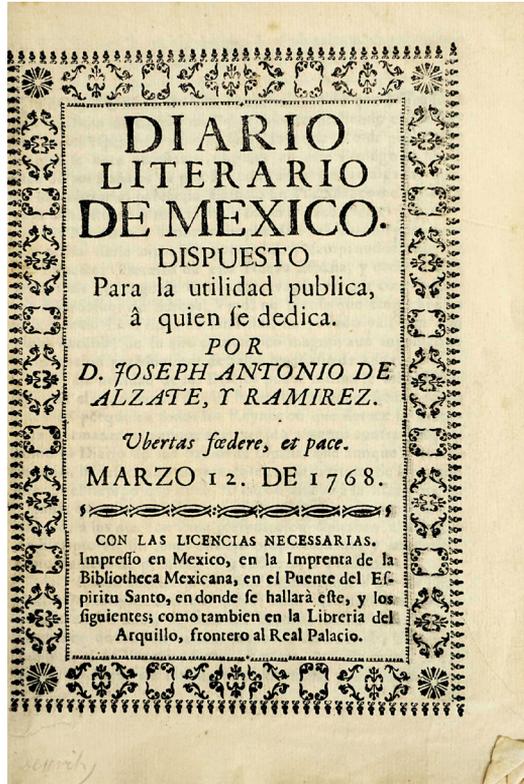


Figura 1. Frontispicio del *Diario Literario de México*. José Antonio de Alzate y Ramírez, *Diario Literario de México. Dispuesto para la utilidad pública, à quien se dedica* (México: Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, 1768).
Cortesía de la John Carter Brown Library

pública”, y la personificó en un “Señor Público” al que estaba dirigido el Prólogo, el cual constituyó el primer número del *Diario*.⁴ Así lanzó un desafío al mundo literario novohispano, pues rompió con las costumbres establecidas en torno al derecho de entrada. La validación del autor pasaría directamente por las ventas y no por las redes de clientela. Ya en la década de 1720, la *Gazeta de México* de Ignacio Castorena y Ursúa había provocado

⁴ Como lo nota Gabriel Torres Puga, esta expresión se basa en *El Pensador* de Clavijo y Fajardo, publicado en Madrid entre 1762 y 1763, que también comenzaba con una carta al “Señor público”. José Clavijo y Fajardo, *El Pensador*, 6 vols. (Madrid: Imprenta de Joaquín Ibarra, 1763). Gabriel Torres Puga, *Opinión pública y censura en Nueva España. Indicios de un silencio imposible (1767-1794)* (México: El Colegio de México, 2010), 199.

un “gran acontecimiento en la esfera de lo público”.⁵ En el contexto de represión y censura instaurado tras la expulsión de los jesuitas en 1767, a raíz de la cual el virrey Carlos Francisco de Croix decretó que los sujetos de la Nueva España “habían nacido para callar y obedecer”, comunicando de ese modo la prohibición real de referirse a los acontecimientos en público o en privado, oralmente o por escrito, so pena de muerte,⁶ el *Diario Literario* de Alzate constituía un hecho mayor en el espacio cultural novohispano.⁷

Por último, según Alzate, se trataba de una novedad editorial, pues él era “[e]l primero que en esta América trabaja un diario crítico”.⁸ Es cierto que ésta no fue la primera publicación periódica novohispana —pero mientras la *Gazeta de México*, publicada en 1722 y entre 1728-1739, ofrecía a sus lectores noticias sobre los sucesos políticos de España y las cortes de Europa, así como notas sobre ceremonias religiosas, provisiones, movimientos de barcos y novedades bibliográficas de la Nueva España—, el *Diario* de Alzate se trataba de un proyecto inscrito explícitamente en el modelo de la gaceta literaria europea ilustrada el cual buscaba ampliar el conocimiento universal.⁹ En el Prólogo, el autor explicaba que el *Diario Literario* tenía una doble función de importación y exportación de saberes: por un lado, inscribiéndose de lleno en la Disputa del Nuevo Mundo,¹⁰ se trataba de publicar conocimientos sobre América y Nueva España en torno a la agricultura, el

⁵ Iván Escamilla González, “La élite letrada eclesiástica y la cultura de la controversia, primera mitad del siglo XVIII”, en *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, coord. de María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas; Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego, 2017), 384. Sobre la esfera pública en la primera mitad del siglo XVII en el mundo hispánico y novohispano, véanse William P. Childers, “The Baroque Public Sphere”, en *Reason and Its Others: Italy, Spain, and the New World*, coord. de David Castillo y Massimo Lollini (Nashville: University of Vanderbilt Press, 2006), 165-185, y Trilce Laske, *Los caminos del éxito. Dos hombres de saber novohispanos (1683-1705)* (Bilbao: Universidad del País Vasco, 2023).

⁶ “Bando del marqués de Croix del 25 de junio de 1767. Sobre los fenómenos de opinión suscitados por la expulsión de los jesuitas en la ciudad de México”, véase Torres Puga, *Opinión pública...*, 69-189.

⁷ Annick Lempérière, *Entre Dieu et le roi, la République: Mexico, XVIIe-XIXe siècle* (Paris: Belles Lettres, 2004), 226; Torres Puga, *Opinión pública...*, 197-207.

⁸ Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, Prólogo.

⁹ Así como Castorena y Ursúa había tomado como modelo a la *Gazeta de Madrid*, de su primo Juan de Goyeneche, Alzate se inspiraba abiertamente en *El Pensador matritense* de José Clavijo y Fajardo.

¹⁰ Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, trad. de Antonio Alatorre (México: Fondo de Cultura Económica, 1982).

comercio, la minería, la geografía y la historia natural, y de corregir los errores "crasísimos" que se estaban propagando sobre estos temas;¹¹ por otro lado, se proponía difundir extractos y resúmenes de obras impresas en beneficio del público, así como de los muchos textos novohispanos que permanecían como manuscritos debido a los altos costos de la imprenta.¹² Finalmente, el diarista ofrecía a sus lectores una plataforma de divulgación, invitando tanto a "personas eruditas" como a "personas menos cultivadas" a que le enviaran "observaciones o noticias particulares" que quisieran publicar o compartir con él.¹³

Si bien, lo ambicioso del proyecto parecía señalar la apertura de un espacio de crítica, al menos literaria, a pesar del clima de represión que se vivía desde junio de 1767, al cabo de ocho números el *Diario Literario de México* fue suspendido por orden superior y no se supo más de gacetas en la Nueva España durante varios años.¹⁴ Con el tiempo, Alzate retomaría su proyecto varias veces hasta lograr perennizarlo a finales de la década de 1780, convirtiéndose así en el célebre gacetero que hoy reconocemos.¹⁵ Aunque se conoce el inicio y el final de esta primera publicación periódica de Alzate, y se la ha estudiado abundantemente, las circunstancias concretas de su impresión y de su eventual supresión no han sido elucidadas hasta ahora, si bien al respecto se han propuesto varias elucubraciones fundamentadas en una frase ambigua del último número que, se cree, se refería al virrey de Croix de manera alusiva.

Este artículo reabre ese expediente y propone una nueva explicación sobre la censura que terminó con el *Diario Literario de México*. Esta exposición se basa tanto en los documentos de archivos, conocidos y menos

¹¹ Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, Prólogo, s. p.

¹² Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, Prólogo, s. p.

¹³ Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, Prólogo, s. p. "Espero, que las personas eruditas, tendran la benignidad de embiarme algunas observaciones, ó noticias particulares que tuvieren, las que manifestaré en su nombre, si gustaren [...] Y porque, aun las personas menos cultivadas, suelen hacer algunas observaciones, ô advertencias, estas (aunque sean de pocas líneas) las recibiré con especial gusto, sea en el estilo que fuere, como no sea el injurioso: aviendome dedicado, no solo a servir al Publico de los Literatos; sino tambien a la gente mas desdichada del Campo: con justo motivo mantendré su correspondencia en lo que redundare utilidad."

¹⁴ No sería sino hasta 1772 que Alzate volvería a retomar su proyecto, editando los *Asuntos varios sobre la ciencia y las artes*, que José Ignacio Bartolache publicaría su *Mercurio Volante*.

¹⁵ En 1787, Alzate publicó las *Observaciones sobre la física, historia natural y artes útiles*, y entre 1788 y 1795 la *Gaceta Literaria de México*.

conocidos, entre los cuales algunos aportan una nueva luz sobre el caso, así como en una lectura minuciosa de la obra en su conjunto que pone en relación los textos, los acontecimientos cotidianos y la recepción del público. En efecto, la razón de la censura, como se demuestra a continuación, se basó en el todo: es necesario entender la lectura de los contemporáneos para medir la recepción favorable o desfavorable de la gaceta, y lo que a fin de cuentas provocó la reacción de las autoridades. En este sentido, el artículo propone una reinterpretación del significado del *Diario Literario de México* de Alzate en la vida pública y literaria novohispana.

Ser reconocido como autor

La noción de público estaba en el centro de la empresa del *Diario Literario de México*: para beneficio de la utilidad pública, se trataba de difundir textos de autores reconocidos, inéditos e incluso de sus mismos lectores. Para el bachiller, el espacio donde debían convivir tantas plumas y lectores se anunciaba agonístico desde un inicio, pues seguramente lidiaría con burlas escritas por sus detractores.¹⁶ Alzate decía saber que “no faltarán sus envidiosos, que por ignorancia, o manía de continuar sus dictámenes errados, me compondrán sus versillos, y pasquines, que procurarán divulgar, con el auxilio de las tinieblas”. Para elevar el conflicto a una batalla entre la oscuridad y las luces, el autor se puso del lado de la Ilustración y descalificó a sus futuros críticos, a quienes les achacaba la ignorancia y la mezquindad propias de los literatos sin éxito público: “Desde ahora les prometo responderles con el mayor desprecio, que merecen; porque me hago cargo, que semejantes hechos, no proceden de hombres medianamente instruidos, sino que comparados a las aves nocturnas, por no poder lucir en la claridad de las luces literarias, se valen de acometer en los tiempos en que no pueden lucir”.¹⁷

En un inicio, el Prólogo puede leerse como un manifiesto a favor de la luz; sin embargo, Alzate no había procedido a cara descubierta. En efecto,

¹⁶ La *Gazeta* de Castorena fue interrumpida seis meses después de su inicio, presumiblemente por la hostilidad de un sector del público. Véanse los escritos satíricos descubiertos y publicados por Nicolás León, *Bibliografía mexicana del siglo XVIII. Sección primera. Segunda parte. A-Z* (México: Imprenta Sucesores de Francisco Díaz de León, 1905), vol. 2, 1014-1036. Citado por Escamilla en “La élite letrada...”, 385. Seis años después, Juan Francisco Sahagún de Arévalo y Ladrón de Guevara retomó la labor de publicar la *Gazeta de México* que salió regularmente entre 1728 y 1742.

¹⁷ Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, Prólogo, s. p.

su solicitud de licencia de impresión se refiere a una petición anterior para el Prólogo de una obra periódica que presentó “bajo el nombre y apellido de don Antonio Ramírez de Letaza”. Al ser convocado para dar explicaciones, el escritor alegó que la razón por la que había suprimido su segundo apellido y “anagramado” el primero era “por no dar[s]e a conocer del público por autor”.¹⁸ Planteamiento por de más sorprendente, sobre todo considerando el texto del Prólogo que sí fue publicado. Este documento, que curiosamente ha recibido poca atención por parte de los historiadores, plantea varias interrogantes: ¿cuáles son las “circunstancias” que lo obligan a “declarar[se]” el autor de este documento y de todos los siguientes?¹⁹ y, sobre todo, ¿por qué Alzate no querría darse a conocer al público como autor? Resulta tanto más difícil aportar respuestas a estas preguntas en tanto no queda rastro de aquel primer Prólogo presentado bajo su seudónimo ni de la solicitud de licencia correspondiente, a pesar de la inscripción en la esquina superior derecha de la primera página de la solicitud del 2 de marzo de 1768, donde se indica que se guarde este documento con el escrito citado en él.²⁰ Sin duda, Alzate era consciente de las experiencias de sus antecesores como Ignacio Castorena y Ursúa o Cayetano Cabrera y Quintero, quienes habían publicado en la misma imprenta que él, la Bibliotheca Mexicana fundada por Juan José Eguiara y Eguren; por ello buscaba dar a conocer su obra bajo un seudónimo que le habría ofrecido una cierta protección, tanto más necesaria cuanto que su falta de legitimidad lo convertía en un blanco fácil.²¹ Sin embargo, dado que el seudónimo no era impene-

¹⁸ “El Br. D.n Joseph Antonio Alzate y Ramírez clérigo Presbítero de este Arzobspado, vecino desta ciudad, enla mejor forma que aia lugar en dho, paresco ante V. S. y Digo: que baxo el nombre, y apellido de D.n Antonio Ramirez de Letaza, hice presentacion deel Prologo de una obra Periodica, pidiendo Licencia para su impresion en el modo que refiere el Escrito antecedentes, moviendome a esta supresion, y annagrammando mi primer Apellido, por no darme a conocer del Publico por Autor.” Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), Ciudad de México, México, *Indiferente Virreinal, Inquisición*, vol. 2066, exp. 3, f. 2.

¹⁹ AGN, México, *Indiferente Virreinal, Inquisición*, vol. 2066, exp. 3, f. 2, “pero en las circunstancias del Día, me es forzoso declarar que assi dho papel presentado como los demas que a su consecuencia fueren saliendo, son mios propios, y como tales los sujeto a la correccion de V. S.”.

²⁰ “Pongase con el escrito que cita.” AGN, México, *Indiferente Virreinal, Inquisición*, vol. 2066, exp. 3, f. 2v,

²¹ Por ejemplo, el *Escudo de armas de México* (1747) había sido denunciado antes las autoridades que habían ordenado que se recogiese. Iván Escamilla González, “Cayetano de Cabrera y Quintero y su *Escudo de armas de México*”, en *Historiografía mexicana*, coord. general de Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo, vol. 2, *La creación de una imagen propia. La tradición española*, t. 1, *Historiografía civil*, coord. de Rosa Camelo y Patricia Escandón

trable, tal vez se trataba también de hacer un guiño a quienes podían reconocerlo detrás del anagrama, pues al fin y al cabo en algunos círculos Alzate tenía seguramente alguna reputación, puesto que era sobrino de sor Juana Inés de la Cruz y había sido alumno de Francisco Javier Clavijero, quien para ese entonces ya había dado a conocer algunas obras.

En cualquier caso, los tiempos no estaban para estar jugando a los anagramas, así que Alzate se vio obligado a confesar ser el autor de estas futuras gacetas y a reiterar ante los jueces “que [su] ánimo no e[ra] otro que producir quanto sea en utilidad del público, y amadores de las ciencias, sin escándalo de la piedad christiana, buenas costumbres, ni contravención de las Regalías de su Magestad”.²² La licencia le fue concedida tres días después por el licenciado don Juan Ignacio de Rocha, juez provisor y vicario general de este arzobispado, con la condición de que los números de las gacetas, antes de ser impresos, le fuesen mostrados a este mismo juez, canónigo lectoral de la catedral, para que diera el imprimátur.²³ El juez pedía, por último, que se informara a la imprenta de las disposiciones tomadas entre las cuales estaba su obligación de conservar los originales de cada número.²⁴ Diez días después de la concesión de la licencia salió a la luz el primer número del *Diario Literario de México*, claramente firmado por “D. Joseph Antonio de Alzate y Ramírez”.

El diarista se defendió de antemano de hacer otra cosa que no fuera divulgar y promover asuntos literarios —en el sentido amplio del siglo XVIII—. En su Prólogo, negó de manera explícita que sus escritos fueran a incursionar en el ámbito político, repitiendo casi palabra por palabra las expresiones utilizadas en las amonestaciones del virrey tras la expulsión jesuita: “Por lo que toca a las materias de Estado, desde ahora [y] para siempre protesto

(México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012), 583-504.

²² AGN, México, *Indiferente Virreinal*, Inquisición, vol. 2066, exp. 3, f. 2v.

²³ El canónigo lectoral es el teólogo del cabildo catedralicio y es responsable de todo lo relacionado con los textos sagrados.

²⁴ “Concedemos licencia por lo q.e a esta Jurisdiccion toca para imprimirse el papel con nombre de Diario precentado por el B.r D.n Joseph Antonio Alzate y Ramirez y los demas q.e succesivamen.te como ofrese precentarre en cada mes o semana, con calidad de q.e les subscriva, y de que antes de imprimirse pasen al S.r D.r y M.ro D.n Juan Ignacio de la Rocha canonigo lectoral de esta santa iglesia metropolitana quien en continuacion de cada uno de ellos, sino hallase reparo ponga la brebe censura de ‘puede imprimirse’ y firme. Y se previene al Impresor conserve los originales.” AGN, México, *Indiferente Virreinal*, *Inquisición*, vol. 2066, exp. 3. La autorización para publicar provino, por tanto, de las autoridades clericales y no del virreinato como lo explica Gabriel Torres Puga.

un silencio profundo, considerando el que los superiores no pueden ser corregidos por personas particulares". Esta frase, sin embargo, se dirigía al público, al que calificaba de "censor muy riguroso", y no a los jueces, encargados de la censura previa de la publicación, gesto que se puede leer políticamente, como lo señala Gabriel Torres Puga,²⁵ sin contar con que la insistencia de Alzate sobre sus buenas intenciones puede parecer sospechosa al lector prudente.

Un caso de censura

Y en efecto, a pesar de esta profesión de fe, la publicación se vio interrumpida tras el octavo número que salió apenas dos meses después de la aparición del Prólogo. No obstante, el 15 de mayo de 1768, un decreto firmado por el virrey de Croix sentenciaba que "no procede, por justas razones, que el Diario Literario que Don Joseph Antonio Alzate y Ramírez ha dado al público, con el permiso previo de mi Gobierno Superior, continúe". Ahí se prohibía la impresión y venta del *Diario Literario*, y "singularmente la de diez del corriente, que contienen proposiciones ofensivas y poco decorosas a la Ley y a la Nación".²⁶ El decreto estipulaba no sólo la revocación de la licencia, que debía ser físicamente recuperada por las autoridades, sino también la confiscación de todos los ejemplares restantes de la última edición, los cuales debían ser entregados a la Secretaría del Virreinato.²⁷ Este acto de censura plantea interrogantes sobre el verdadero significado político de las gacetas de Alzate, en un contexto en el cual, en menos de un año después de la expulsión de los jesuitas, la estabilidad del poder aún no estaba asegurada como lo demuestran la persecución de panfletos y grabados que seguían burlando el mandato de silencio, y el clima de malestar general que vio proliferar las profecías que anunciaban el regreso inminente de los padres negros.²⁸

²⁵ Torres Puga, *Opinión pública...*, 199.

²⁶ AGN, México, *Colecciones, Historia*, vol. 399, exp. 3, f. 1.

²⁷ "Hágasele saver (recogiéndose la misma) y a los Impresores y Vendedores de esta obra, la prohibición que declaro, o de que pueda imprimirse, ni venderse, singularmente la de diez del corriente, que contienen proposiciones ofensivas y poco decorosas a la Ley y a la Nación, cuyos ejemplares existentes se entregarán a la Secretaria del Virreynato, con las Diligencias hechas a continuación de este Decreto." AGN, México, *Colecciones, Historia*, vol. 399, exp. 3, f. 1.

²⁸ Felipe Castro Gutiérrez, "Profecías y libelos subversivos contra el reinado de Carlos III", *Estudios de Historia Novohispana* 11 (1991): 85-96, <http://dx.doi.org/10.22201/iih.2448>

Sin embargo, nos vemos confrontados en este punto a determinados problemas de interpretación: ¿cuáles son los “justos motivos” que invocó el virrey? ¿Cuáles eran las propuestas ofensivas contenidas en el octavo número —compuesto esencialmente por una carta anónima sobre el teatro— que provocaron tal reacción? La primera explicación de la reacción aparentemente desproporcionada de las autoridades ante el primer periódico de Alzate fue propuesta por Roberto Moreno. Según su análisis, fue “posiblemente por la acusación de que en la metrópoli estaba el teatro más atrasado que en el resto del mundo, o por una ambigua frase sobre el francés que pudo irritar a Croix, o por éstas y otras causas juntas, el virrey dispuso la suspensión del periódico”.²⁹ Gabriel Torres Puga, por su parte, concuerda con Roberto Moreno, aunque reconoce que el doble sentido de “el francés” puede parecer exagerado, aunque también considera que esta interpretación es plausible pues el público de la época estaba acostumbrado a leer entre líneas, como lo demostró ampliamente en su estudio. Como argumento en ese sentido, el historiador señala la similitud o coincidencia con una carta contra las pastorales de los arzobispos que había circulado tras la expulsión y que hablaba del “hereje francés”.³⁰ En apoyo de tal interpretación propone leer otro extracto de la carta publicada por Alzate, sobre el cual volveré más adelante, como una crítica velada contra la ley y la autoridad.³¹ Por último, Torres Puga analiza la discusión sobre el teatro, donde el autor anónimo compara el teatro americano con el peninsular en beneficio del primero, como palabras que “ofenden a la nación española”, pero sugiere también la posibilidad de que existiera otra razón que desconocemos.³²

En cualquier caso, los historiadores interesados por la censura del primer periódico de Alzate han buscado las causas en el texto del octavo número y han interpretado el decreto antes mencionado como una respuesta del virrey a este mismo texto: de Croix se sintió atacado por Alzate y tomó represalias con todo el peso de su autoridad, en una clara muestra

6922e.1991.011.3345; Eva María Saint Clair Segurado, “‘Padrecito, los padres jesuitas vuelven’. Revelaciones, profecías y otros hechos maravillosos en Nueva España tras la expulsión de la Compañía de Jesús (1767-1772)”, *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, núm. 21 (2003): 291-314, <http://dx.doi.org/10.14198/RHM2003.21.13>; Torres Puga, *Opinión pública...*, 169-74.

²⁹ Moreno de los Arcos, *Un eclesiástico criollo...*, 11-12. El virrey de Croix había nacido en Lille y hablaba francés.

³⁰ Torres Puga, *Opinión pública...*, 201.

³¹ Torres Puga, *Opinión pública...*, 202.

³² Torres Puga, *Opinión pública...*, 203-204.

del despotismo borbónico. En mi opinión, la interpretación de las palabras "el francés" como una crítica y un ataque al marqués de Croix no es convincente. Me parece que una lectura más atenta del número ocho, de varios números previos del *Diario* y la luz que arrojan otros documentos de archivo, puede permitirnos comprender con mayor precisión la naturaleza de esta publicación y el tipo de intervención que Alzate estaba realizando, así como entender mejor la propia censura y sus motivaciones.

La cuestión del teatro nacional

La carta anónima del octavo número del *Diario Literario* consta de dos partes. La segunda parte contiene un extenso debate sobre el teatro que, efectivamente, tiene, como se ha señalado, un lenguaje que puede considerarse "ofensivo y poco decoroso a la Ley y a la Nación", en palabras del marqués de Croix.³³ El autor de la carta, como "partidario de la razón", propone a Alzate que trate de la cuestión del teatro en sus gacetas, tema por lo demás espinoso "(no hay que asustarse)". El correspondiente vuelve sobre los inicios de la polémica al respecto desde "finales del siglo pasado", cuando "sabios de todos [los] estados declamaron fervorosos contra sus abusos, y aplicaron todos sus cuidados a exterminarlos".³⁴ Para el autor de la carta, que llamaremos el Apasionado tal como firma, el teatro es en realidad tanto una cuestión social como moral —se trata de educar al pueblo e inculcarle las buenas costumbres— como una cuestión patriótica en un contexto de competencia literaria internacional: "En Italia, y Francia venció la razón: En Inglaterra se quisieron convenir el arte, y el capricho, y produjeron monstruos: En nuestra España triunfó la preocupación, permanece la inverosimilitud, y domina el mal gusto".³⁵ Con el uso de la metáfora del alumbramiento (un tanto torpemente), el Apasionado describe a las obras que se producen en el teatro español como "informes fetos, masas sin organización" y culpa a las madres, es decir, a los autores, quienes "[aunque son] fecundísimas al concebir, no observan regularidades en el parto, y procuran con todas sus fuerzas el aborto: creen felicidad la abundancia, despreciando la hermosura".³⁶

³³ AGN, México, *Colecciones, Historia*, vol. 399, exp. 3, f. 1.

³⁴ Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 8, s. p.

³⁵ Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 8, s. p.

³⁶ Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 8, s. p.

Ante esta situación tan problemática, el Apasionado pide a Alzate utilizar su publicación para pronunciarse de manera alta y clara en favor de la reforma del teatro: “Ea, Señor mio, ánimo, gritar sin rebozo”.³⁷ Es imposible saber si la carta fue escrita realmente por un lector o si se trata de un juego literario; sin embargo, resulta divertido observar cómo este pedido del lector ocurre en un texto donde Alzate no toma partido en su propio nombre a favor de la reforma del teatro, sino que lo hace a través de la carta de un lector que le pide escribir sin esconder su cara, reproduciendo así la tensión entre anonimato y publicidad que señalábamos anteriormente en la primera solicitud de licencia.

En cualquier caso, la actitud abiertamente reformista del autor de la carta publicada por el diarista contrasta con la de José Clavijo y Fajardo, el Pensador de Madrid, modelo directo de Alzate. Clavijo había dedicado varios de sus *pensamientos*, o números de su gaceta, a la cuestión del teatro, defendiendo el papel de éste en la educación del pueblo en las buenas costumbres y la virtud.³⁸ En particular, el Pensamiento IX “Sobre la tragedia, la comedia y la ópera”, relataba sus diálogos con un “joven americano” quien estaba de viaje en Madrid y al cual Clavijo había llevado al teatro, donde la mezcla de comedia y tragedia que se presentaba lo había horrorizado. Si bien se trataba de textos en favor del teatro neoclásico, el Apasionado los consideraba insuficientes. Refiriéndose probablemente al Pensamiento LVIII donde Clavijo describía los prólogos de las comedias que se ofrecían en Madrid, los cuales consistían únicamente en actos musicales de las actrices acompañadas por la guitarra ante un público frenético,³⁹ el Apasionado

³⁷ Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 8, s. p.

³⁸ Para un análisis más detallado, véase, por ejemplo, Ernesto J. Gil López, “Algunas reflexiones de José Clavijo y Fajardo acerca del teatro en *El Pensador*”, en *XVII Coloquio de Historia Canario-Americana. V Centenario de la muerte de Cristóbal Colón* (Las Palmas: Cabilo Insular de Gran Canaria, 2008), 304-314. Véase, también, Daniel F. Ferreras, “Fictional Strategies in *El Pensador matritense* by José Clavijo y Fajardo”, *Hispania* 78, núm. 4 (1995): 780-787, <https://doi.org/10.2307/345123>

³⁹ “Pensamiento LXVIII. Asuntos del teatro que falta tocar”, Clavijo y Fajardo, *El Pensador*, 271-272: “No ha muchos años, que el prologo de las Comedias se reducía a salir las Actrices a las Tablas, y ponerse en fila al lado de la cortina à cantar en una musica muy desagradable ciertas coplas (que creo llamaban *la letrilla*) con el descomunal acompañamiento de la guitarra y el violón. Los trapos eran tan frecuentes, sobre todo en entremeses, y saynetes, en tanta cantidad, y tan asquerosos, que podían dár nausea al estomago mas robusto. Un Alcalde tonto, y caprichoso, o un marido lelo, hacia por lo regular el costo del entremés, y alguna fria alegoría el del saynete. Los Autos Sacramentales se miraban, o por decirlo mejor se adoraban como el mayor esfuerzo del genio humano, y el asunto mas oportuno para las Tablas [sic].”

sentenciaba: "Que el Pensador de Madrid hable con timidez, es muy justo, [pues] luchaba con una gente [los madrileños], en quienes, si damos credito a sus pintores, hace más impresión el dicho de un guitarrista, que la austeridad de un misionero".⁴⁰ En cambio, continuaba el Apasionado, aquí en la ciudad de México, donde la labor de los misioneros ha dado sus frutos, esta timidez no era necesaria, pues "el pueblo de México, que frequenta el teatro, no es un pueblo idiota, no es caprichudo, no es tenáz [sic]".⁴¹ Esto, él lo sabía de primera mano, toda vez que decía haber observado a este público "procurando descubrir su carácter", y lo había encontrado "sumiso a la verdad, flexible a la razon, estimador de lo bueno, y dispuesto a recibir lo mejor [sic]".⁴²

El pueblo de la ciudad de México, a diferencia del de Madrid, era, pues, maduro, y estaba dispuesto a la reforma, y si Alzate se pronunciase en favor de la reforma del teatro todos estarían contentos: las personas de rango y honor que no van al Coliseo —así se llamaba el teatro de la ciudad— por su horror a la comedia; las señoras; el asentista del teatro, que vendería más entradas; el magistrado, quien vería cómo los espectáculos se desarrollaban con orden, y, finalmente, los religiosos, que aclamarían los méritos de Alzate. Por ende, nada debía impedirle emprender un alegato, y sobre todo no debía temer "las sátiras, las injurias y los pasquines", ya que, según el Apasionado, nadie se molestaría con dicho alegato, porque en el fondo de la cuestión de la reforma del teatro estaba el "honor de América".⁴³

De hecho, el verdadero tema de la discusión con Clavijo era precisamente el papel que el escritor madrileño otorgaba en su Pensamiento a este "joven americano, en cuya boca pone toda la critica".⁴⁴ En efecto, en el

⁴⁰ Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 8, s. p.

⁴¹ Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 8, s. p.

⁴² Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 8, s. p.

⁴³ "A vista de esto, ¿qué podrá detener su aplicacion? ¿A caso las satyras, las injurias, los pasquines, le amedrentan? No hay que temerlos: Me atrevo si, a asegurarle, que nada conturbará su sosiego: Le vaticino un laudable resposo; pues además de tan evidentes utilidades, que por si mismas se presentan, se interesa en ello el honor de la America, y son sus hijos muy amantes de la Patria, para hacerse desentendidos en la ocasion." Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 8, s. p.

⁴⁴ "No ignora Vmd. que el Pensador de Madrid, para publicar su censura sobre las Comedias, introduce un Joben Americano, en cuya boca pone toda la critica." Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 8, s. p. El joven americano podría ser perfectamente Pablo de Olavide, peruano de origen vasco que había llegado a España a principios de la década de 1750, había realizado un largo viaje a Italia y Francia donde había frecuentado los salones y conocido a Voltaire y Diderot, y, de regreso en España, había frecuentado los círculos ilustrados, haciéndose

texto de Clavijo sobre el teatro, la crítica al teatro español corría a cargo de un “caballero americano” el cual observaba con asombro la falta de unidad de tiempo y lugar en la obra de teatro que habían ido a ver juntos y la mezcla de lo cómico y lo trágico, en franca contravención a las reglas neoclásicas de las tres unidades y la separación de los géneros. Si bien, en la elección de Clavijo el dispositivo tenía probablemente el papel de evitarse a sí mismo la etiqueta de afrancesado, para el Apasionado de Alzate esta elección cuestionaba la imagen de América que se hacían los españoles. ¿Cuáles eran las motivaciones de Clavijo? Según el Apasionado, o bien se trataba de “una ironía maliciosamente fina (a lo que no me persuado) juzgándonos mas distantes del buen gusto que a los españoles europeos”, o bien “verdaderamente nos creyó con las luces necesarias para la reforma”, o “lo hizo por acaso, y sin reflexión”.⁴⁵

Sea cual fuere el motivo, era imperativo que Alzate diera una respuesta a Clavijo para defender la gloria de la patria. “Gloria, y honor para ambas Américas, para toda la Nación, por la composición de una pieza dramática: no es necesaria mucha erudición, para computar la multitud de plumas, que en Italia, y Francia se ocupan en satirarnos, y representarnos a los ojos del Mundo con los colores mas despreciables, y la figura mas ridícula, por la obstinación, con que nos mantenemos en el error”.⁴⁶ La solución a este atentado al honor americano era sencilla: había que demostrar que en América existían “ingenios capaces de lo mas sublime”, y que su relativa escasez se debía a “la inacción, y no [a] la barbarie, que iniquamente nos atribuyen, aún algunos españoles”.⁴⁷

El pedido del pronunciamiento de Alzate en favor de la reforma por el lector anónimo tenía, pues, una doble función: por un lado, se trataba de promover el buen teatro español en general y, por otro, desarrollar el talento americano que pudiera demostrar a los españoles, como Clavijo, que en la América española existía el buen gusto. Obviamente, esto tendría consecuencias también en el espacio europeo, donde América sufría tanto, pues había quienes, por el contrario, cantaban las alabanzas de América y se alegrarían mucho más de “ver reducidos nuestros poetas a la razón,

amigo de Clavijo, Moratín y Jovellanos. Véase Thomas C. Neal, *Writing the Americas in Enlightenment Spain. Literature, Modernity, and the New World, 1773-1812* (Lewisburg: Bucknell University Press, 2017), 14-15.

⁴⁵ Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 8, s. p.

⁴⁶ Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 8, s. p.

⁴⁷ Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 8, s. p.

restablecido el buen gusto, y desterrado el capricho". En el Siglo de las Luces, se apreciarían los esfuerzos literarios americanos, pues "es el carácter de la literatura moderna, complacerse en los adelantamientos de sus propios enemigos: los países del norte no han experimentado panegiristas más activos, que los franceses, aquellos mismos franceses, que eran antes los irrisores de su ignorancia, los promulgadores de su barbarie".⁴⁸ Así pues, la emulación debía conducir al progreso, y la geografía de la civilización, lejos de ser fija, podía cambiar gracias a la adopción del buen gusto y a la educación del pueblo. Es fácil comprender que el contenido de la carta habría podido ser problemático incluso sin una referencia oculta al virrey: al defender el honor de América, Alzate, a través de su Apasionado, se sumaba a las críticas de los escritores ilustrados europeos contra España y sus dominios.

Gacetas teológico-literarias

La carta anónima publicada en el número ocho del *Diario Literario* es interesante en dos sentidos: en sí misma, por su exposición crítica del teatro español y por su mención de la rivalidad entre hispanoamericanos e hispano-europeos que, probablemente, motivó su prohibición; aunque también por lo que dice respecto a la recepción de las gacetas por el "Público", seguramente incentivo adicional para la censura. La carta abre con un análisis de los primeros números del *Diario Literario*, y en particular del número tres, publicado el 26 de marzo de 1768. Después del primer número que contenía el "Prólogo", los dos siguientes habían sido dedicados a cuestiones teológicas. En ambos casos, Alzate ofrecía a sus lectores textos escritos por otros. El primero, impreso el 18 de marzo, era un resumen de las "Cuestiones teológico-físicas, defendidas en la ciudad de Querétaro por el reverendo Fr. José de Soria, en enero de 1768".⁴⁹ El segundo, fechado el 26 de marzo, era una traducción de un texto del abate de Fontenu publicado originalmente en las *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres de Paris*.⁵⁰

⁴⁸ Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 8, s. p.

⁴⁹ "Questiones Theologico-Physicas, defendidas en la Ciudad de Queretaro por el R. Fr. José de Soria, en Henero de 1768. Años." Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 2, s. p.

⁵⁰ Se trata de Louis-François de Fontenu (1667-1759), erudito interesado en la teología, la numismática, la antigüedad, la historia natural y la física. Se convirtió en asociado de la Académie Royale des Inscriptions et des Belles Lettres en 1716 y fue miembro en 1742.

Estos dos textos tienen una unidad: ambos giran en torno al tema de los vínculos entre la religión y el conocimiento, pues las tesis defendidas por Soria y el discurso de Fontenu proponen una articulación entre la teología, los textos sagrados y las ciencias modernas. En las cuestiones “teológico-físicas”, Soria relee el Génesis bíblico a la luz de los principios de la física experimental. Con un sistema de notas a pie de página que ocupa la mitad de ellas (véase la figura 2), Alzate desarrolla las cuestiones físicas que corresponden a cada creación (el mundo, la luz, etcétera) explicándolas a través de la teoría de los átomos de Epicuro y Gassendi, de la teoría de la atmósfera como un fluido, de los descubrimientos de la óptica de Newton, del sistema cartesiano, de las investigaciones de Buffon y de Fontenelle, entre otros. Estas notas también son la ocasión de atacar a Isaac Peyrère y la teoría de los preadamitas. El texto del abate Fontenu es la continuación lógica del de Soria. Tras establecer que la física y la teología son perfectamente compatibles, el académico francés sostiene que el estudio de la literatura, la antigüedad y la cronología debe basarse en los textos sagrados —lo cual también aplica a la poesía, la oratoria, la filología, la agronomía, la arquitectura, la astronomía, la música, la etimología, la gramática, la física y la historia natural—. “La Santa Escritura es para los que cultivan estos diferentes generos, una mina fecunda, o por mejor decir, inagotable”.⁵¹

Estos textos contrastan con el resto de la obra de Alzate, quien casi nunca volvió a tratar este tema en las décadas siguientes; sin duda eso explica que recibieran menos atención por parte de la historiografía. No por ello son menos importantes, pues, en mi lectura, constituyen una forma de establecer los fundamentos teóricos de la empresa intelectual de nuestro autor, planteando una jerarquía de los saberes que articula la religión y la ciencia e inscribiéndose en continuidad con los esfuerzos ilustrados de una parte de la Iglesia novohispana.⁵² Estos dos textos sientan las bases de una epistemología donde el conocimiento moderno no está en contradicción con la religión, permitiendo así a Alzate combinar las dos facetas de sus ocupaciones, la religiosa y la científica.

El discurso en cuestión aparece en el volumen 18 de las *Memorias de la Academia* y fue leído en 1744.

⁵¹ Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 8, s. p.

⁵² Iván Escamilla González, “La Iglesia y los orígenes de la Ilustración novohispana”, en *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, coord. de María del Pilar Martínez López-Cano (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010), 105-127.

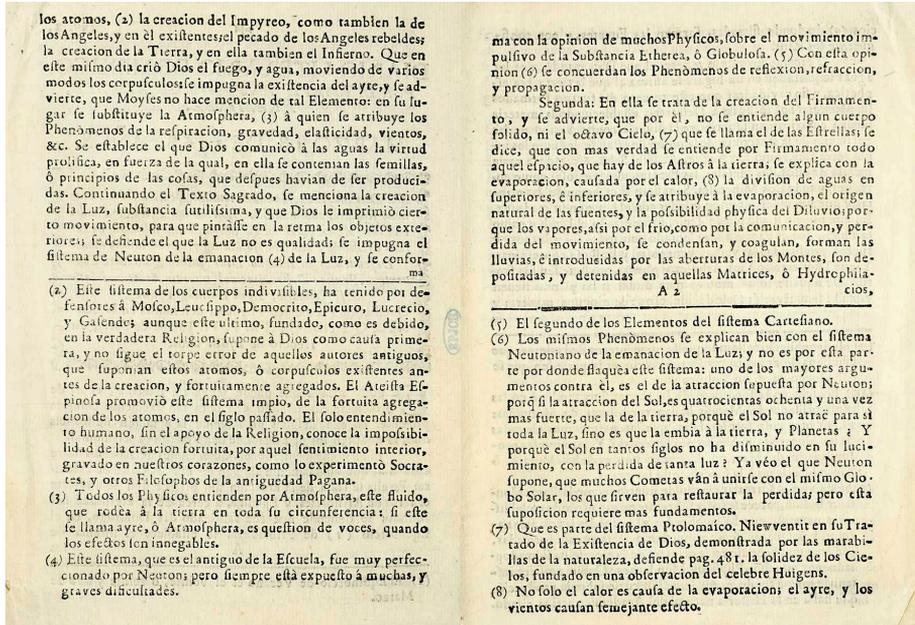


Figura 2. “Questiones Theologico-Physicas” de Soria, con un aparato de notas al pie elaborado por Alzate. José Antonio de Alzate y Ramirez, *Diario Literario de México. Dispuesto para la utilidad pública, à quien se dedica* (México: Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, 1768).

Cortesía de la Biblioteca John Carter Brown

De manera contraria a la mirada de los historiadores contemporáneos, para sus lectores, él era ante todo un sacerdote, y aquellos que le envían cartas no dejan de enfatizarlo. El autor de la primera carta, publicada en el número cuatro del *Diario Literario*, comienza refiriéndose al hecho de que Alzate no está casado, mientras que la segunda, incluida en el número ocho, elogia el hecho de que se haya dedicado en gran parte de su obra al “estado eclesiástico”, sin descuidar los demás, es decir, que se haya ocupado de la teología al mismo tiempo que de las demás ciencias. Como “partidario de la razón”, el Apasionado, autor de la carta del número ocho, elogia el enciclopedismo de Alzate, destacando que el diarista no se dejó cegar por su propia facultad, que en su caso era la teología.⁵³ Según este lector, Alzate,

⁵³ “Siempre creí, q. el Estado Eclesiastico, como mas proporcionado para la bella literatura, mereceria, quando no la mayor, una gran parte de los cuidados de Vmd. y me lisonjeo, que no desmintieron sus intenciones mi juicio, pues tan breve procuro sus ventajas, sin olvidar las de los otros: Por mucho que el entendimiento humano se divague en las Ciencias, siempre es

a diferencia de aquellos cegados por una rama del saber, demuestra la importancia y utilidad de la teología para todos los demás saberes, incluido el teatro, que gana en claridad y mérito cuando se han leído, como lo ha hecho el autor de la carta, sermones y explicaciones sobre el Evangelio.⁵⁴

La verdadera razón de la censura

Si al Apasionado no le alcanzan los elogios sobre la manera justa en la que Alzate analiza cuestiones de ciencia y religión, en su carta advierte al editor del *Diario* que ha “visto a algunas personas quejarse del papel”. Por tanto, el objetivo de su carta era defenderle, como ya lo ha hecho “en varias conversaciones”, de unas críticas que considera infundadas e incluso incomprendibles. Esto demuestra que las gacetas de Alzate causaron cierta agitación en la buena sociedad de la ciudad de México. El fondo de las críticas relatadas en esta carta es tanto más interesante que nos permite ver, por imagen en negativo, la persona que Alzate estaba construyendo como diarista y cómo ésta era recibida por el “público”.

una la Favorita, proporcionada a la naturaleza, organizacion, o estado de los Sugetos: En unos la Theologia es la singular; en otros el Derecho; este se dedica a las Mathematicas; aquel a la Medicina, &c. Estos, aunque por la extension de su juicio dediquen para las otras Facultades algun tiempo, es, no obstante, con subordinacion a la dominante: Todo, o la mayor parte de quanto leen, que no dice, respecto a esta Señora, comunmente se olvida, se desestima, se desprecia: Ella domina, ella manda, y quiere ser obedecida: Suele esto ser en ocasiones con tanto imperio, que nos tyraniza, y deja sin libertad, para dar lugar a algunas reflexiones utiles: Hace lo que el Sol en el Organó, de quien atentamente le mira, que por algun tiempo, a quanto aplica la vista se le esconde: Quien entregó su aplicacion a determinada Facultad, la hizo juntamente objeto de sus discursos, en ella piensa, y nada concibe sin encontrarla.” Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 8, s. p. Gabriel Torres Puga, en su lectura de este pasaje (p. 202), sugiere que la frase “ella domina, ella manda” no tiene sujeto explícito y es, por tanto, ambigua, pudiendo leerse como una alusión a la autoridad, a la corona o a la ley. Por mi parte, considero que se refiere simplemente a la facultad (de Derecho, Matemáticas, Medicina o Teología), que se convierte en el único objeto de atención de quien ama las ciencias en general, pero tiene predilección por una ciencia en particular (la de su facultad), lo que lo empuja a leerlo todo con el rasero de esta ciencia. El autor de la carta, por el contrario, aboga por un enfoque ecléctico donde todos los conocimientos convergen y se alimentan mutuamente.

⁵⁴ “Yo soy naturalmente inclinado al estudio, y mas por complexion que por capacidad, leo gustoso una pieza de Teatro, una experiencia physica, aunque no con igual frecuencia, ni atencion, que un Sermon de Feria, ô una exposicion del Evagelio; porque aquellas las miro, como conducentes para la mejor inteligencia de aquellas.” Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 8, s. p.

El Apasionado sugería varias posibilidades para explicar el verdadero fundamento de la crítica de estos lectores quejosos, pues consideraba que nadie podía estar en desacuerdo con el contenido del texto del abate Fontenu. La primera era que se trataba de una traducción y, aparte del Prólogo, no se había publicado ningún texto original en el *Diario Literario*, antes del cuarto número, pero, continuaba, esta crítica sólo podía ser de mala fe, ya que, según le escribía a Alzate, "dandoles vuestra merced lo que nunca tuvieron, ni esperaron, se creían felices, y a dos semanas de su posesión, ya les empalaga".⁵⁵ En otras palabras, aunque en un inicio estuvo feliz de tener a su disposición un nuevo tipo de publicación, el público de la ciudad de México se había engolosinado rápidamente con las gacetas al punto de permitirse criticar las decisiones editoriales de Alzate. Sin embargo, el Apasionado sentenció su exigencia como desmedida, ya que "ni en París, donde hoy florecen con asombro las letras, ni en alguna nación, desde que hay caracteres para expresar los conceptos, ha habido hombre de tanta invención, que publique un discurso original cada semana, ni se extienden a tanto las obligaciones de un diarista".⁵⁶

Como ya había anunciado desde el Prólogo su intención de publicar traducciones, para el Apasionado las críticas debían tener su verdadero origen en otro lugar y éste era la envidia de Alzate y de su dominio de la lengua francesa que consumía a algunos:

Está el Francés, por dicha nuestra, tan vulgarizado en estos reinos, que no hay hombre de alguna educación y medianas potencias, que no se precie de alguna inteligencia en él y que no gaste determinado tiempo en su estudio; pues como publicar una traducción da cierto carácter de conocimiento del idioma, y nuestro amor propio siempre nos domina, nos avergonzamos de reconocer ventajas en lo que juzgamos maestros. Vea vuestra merced aquí toda la causa, según creo, de la censura.⁵⁷

No me parece que exista en esta frase ninguna alusión al marqués de Croix. Se trata más bien de un retrato positivo del idioma francés, sin

⁵⁵ "Puede ser [la crítica] tenga principio en no haver visto pieza original, discurso propio, material de fondo del Diarista; pero (Vmd. perdon, que quiero tomar a mi cargo su defensa) estos Señores se quejan, como vulgarmente dicen, de vicio; porque dandoles Vmd. lo q. nunca tuvieron, ni esperaron, se creían felices, y a dos semanas de su posesion, ya les empalaga." Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 8, s. p.

⁵⁶ Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 8, s. p.

⁵⁷ Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 8, s. p.

ningún tipo de juicio polémico. No obstante, la frase es interesante, pues muestra que Alzate es un afrancesado, lo que se aprecia en su elección de publicar un discurso de la Academia de las Bellas Letras y las Inscripciones de París (“Y cuando sea tan fácil la traducción —¿todos los que tienen capacidad para ello, poseen las Obras de la Academia?”),⁵⁸ y en su alegato directo/indirecto por la reforma del teatro, es decir, en favor del teatro francés.

El lector sí menciona la censura, pero se trata de la del público, no del virrey. Más precisamente, el autor de la carta parece utilizar el término *censura* para referirse a un texto difundido entre el público criticando los diarios de Alzate: “Hombre hubo quien dijo: *Si esto es ser diarista, no cada mes, ni por semana, todos los días publicaré yo otro tanto*; y no fue muy mucho: yo esperaba un *in folio*”.⁵⁹ Las cursivas, siguiendo las convenciones tipográficas de la época, eran citas textuales de algunos de los pasquines que circularon sobre el *Diario Literario* y que se perdieron en el olvido.

Hay muchos paralelismos entre esta carta y lo que dice sobre la recepción de gacetas y la primera carta publicada por Alzate en el cuarto número de su *Diario*. En esa ocasión, después de transcribir el fragmento de una descripción anónima de la provincia de Sonora, Alzate, “para remediar la sequedad tan precisa, en una descripción puramente geográfica”, agregó una carta enviada por un lector “que espero sea muy del gusto del Público”, escribía. Firmada por el Anti Astrólogo, este escrito se abría con un comentario sobre los primeros números del *Diario* y sobre lo que el diarista debería proponer al público:

Muy Señor mio: Si Usted fuera casado como yo, no se anduviera ahora extractando conclusiones, ni dando noticia de los Diarios de Europa. Yo aseguro que usted procuraria, valiendose de las facultades de escritor, hacer la guerra a ciertos abusos, que tienen las mujeres del país, dimanados de la fe ciega, que dan a estos librillos proféticos (quiere decir) a estos pronósticos, que disfrazados con el titulo de Calendarios, salen a principio de año, anunciando a diestra, y a siniestra, fiebres, dolores de costado, flucciones, y otras muchas enfermedades, a que está sujeta nuestra humana naturaleza.⁶⁰

⁵⁸ Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 4, s. p.

⁵⁹ Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 4, s. p. Énfasis del original.

⁶⁰ Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 4, s. p.

A través de un tema clásico, el Anti Astrólogo hizo un retrato mordaz de las mujeres que corrían y se amontonaban en cuanto salían los almanques y tras leer las predicciones se sentían inmediatamente enfermas, o, por el contrario, se felicitaban por la buena salud de sus futuros hijos. Para luchar contra estos "abusos", el Anti Astrólogo propuso a Alzate la traducción de un texto sobre el tema de la astrología escrito por el matemático francés Alexandre Savérien (1720-1805), extraído de su *Dictionnaire universel de mathématiques et physique* (1753), mismo que el diarista publicó después de la carta. Previendo reparos, el lector aseguraba que el hecho de que Feijóo hubiese tratado ampliamente del tema no debía disuadirlo de volver a ocuparse de él.⁶¹ Una vez más, se trata de un discurso francés que complementa y dialoga con las obras de los ilustrados españoles, como fue el caso en la discusión del teatro en relación con Clavijo.

Periódicos satíricos

Los distintos comentaristas de las gacetas de Alzate se han basado, siguiendo a Pablo González Casanova, en el decreto del 15 de mayo de 1768 para explicar el fin de la publicación, reforzando de esa forma la idea de que la censura de la gaceta fue el resultado del despotismo autoritario encarnado por el virrey de Croix.⁶² Sin embargo, los archivos muestran que la suspensión se produjo en dos etapas. En primer lugar, el 13 de mayo, tres días después de salir a la venta la publicación del octavo número (10 de mayo), la licencia de impresión fue revocada por el mismo juez que la había concedido, "por causas justas, entre ellas el interés de la paz pública". En su revocación, el juez ordenó que se conservara el papel de la licencia con los ejemplares originales del periódico y se informara a Alzate y a la imprenta de su decisión.⁶³ En segundo lugar, el virrey emitió su decreto, ya comentado.

El 16 de mayo de 1768, al día siguiente del decreto, el impresor, agrimensor y almanquero Felipe de Zúñiga y Ontiveros escribió en el margen

⁶¹ Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 4, s. p.

⁶² Pablo González Casanova, *El misonéismo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII* (México: El Colegio de México, 1948), 201; Xavier Tavera Alfaro, "Periodismo dieciochesco", *Historia Mexicana* 2, núm. 1 (1952): 110-115; Roberto Moreno de los Arcos, "José Antonio de Alzate y los virreyes", *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-brésilien (Cahiers)* 12 (1969): 97-114.

⁶³ AGN, México, *Indiferente Virreinal, Inquisición*, vol. 2066, exp. 3.

de sus efemérides manuscritas: “Hoy le recogieron los diarios satíricos de orden de Su Excelencia al Bachiller Alzate y Ramirez por inquietador de la República en ellos”⁶⁴ (véase la figura 3). Siendo este el único acontecimiento de este tipo registrado por Zúñiga en los tres volúmenes de sus *Efemérides*, es de suponer que la confiscación de las gacetas de Alzate fue tema de conversación en la buena sociedad de la ciudad de México y representó un hecho importante para el propio impresor, como lo indican las expresiones usadas, mismas que merecen nuestra atención.

La expresión “inquietador de la república” tiene pocas incidencias en el corpus español, pero no carecen de interés. Por ejemplo, en el exitoso libro *Mística Ciudad* (1670), de sor María de Jesús de Ágreda, es de “inquietador de la república” de lo que se acusa al apóstol Santiago cuando éste es apresado por los romanos.⁶⁵ Los judíos montaron una falsa agitación mientras Santiago predicaba y después habían sobornado a los soldados romanos para que lo matasen.⁶⁶ Éste es también el cargo que se le hizo a Gonzalo Hernández en la *Historia de la conquista de México*, de Ignacio

⁶⁴ Felipe Zúñiga y Ontiveros, “Efemérides, Años 1763-1774”, Biblioteca Sutro, *Manuscritos Mexicanos*, cortesía de Sutro Library, California State Library, mayo de 1768.

⁶⁵ La *Mística Ciudad* era muy popular en la Nueva España del siglo XVIII. El mismo Ignacio de Castorena y Ursúa la descubrió probablemente en su viaje a España ya que su primo, Juan de Goyeneche había patrocinado la impresión de los textos de sor de Ágreda después de sus problemas con la Inquisición. Castorena y Ursúa reimprimió la obra en la Nueva España en 1731 y fundó el colegio de los Mil Ángeles en su honor.

⁶⁶ “Quando los Judios vieron frustrada su vana confianza, por hallarse convencidos, y convertidos a Hermogenes, y Felito, concibieron nueva indignación contra el Apostol Santiago, y determinaron acabar con él, dando la muerte, que le deseaban. Para esto solicitaron con dinero a Democrito, y Lisias, Centuriones de la Milicia de los Romanos, y concertaron con ellos en secreto, que prendiessen al Apostol con la gente que tenian a su cuenta; y que para disimular la traycion, fingirian un alboroto, o pendencia en uno de los dias, y lugares que predicasse, y entonces le entregarian en sus manos. La ejecución de esta maldad quedó a cargo de Abiatar, que era Sumo Sacerdote en aquel año, y de Josias, otro Escriba del mismo espíritu, que el Sacerdote. Y como lo pensaron, assi lo ejecutaron: porque estando Santiago predicando al Pueblo el Mysterio de la Redencion humana, y probandole con admirable sabiduría, y testimonios de las antiguas Escrituras, el auditorio se conmovio a lagrimas de compuncion. El Sumo Sacerdote, y Escriba se encendieron en furor diabólico, y dando la señal a la gente Romana, embió el primero a Josias, y prendieron a Santiago, echandole una sogá al cuello, y proclamandole por inquietador de la Republica, y Autor de una nueva Religión contra el Imperio Romano.” María de Jesús de Ágreda, *Mystica ciudad de Dios, milagro de su omnipotencia y abismo de la gracia: historia divina y vida de la virgen María Santissima, restauradora de la culpa de Eva, y medianera de la gracia manifestada en estos últimos siglos por la misma señora a su esclava Sor María de Jesús, abadesa del convento de la Inmaculada Concepcion, de la Villa de Ágreda, de la Provincia de Burgos, de la Regular Observancia de nuestro Seráfico Padre San Francisco. Tercera parte* (Madrid: Imprenta de la V. Madre, 1720), 252.

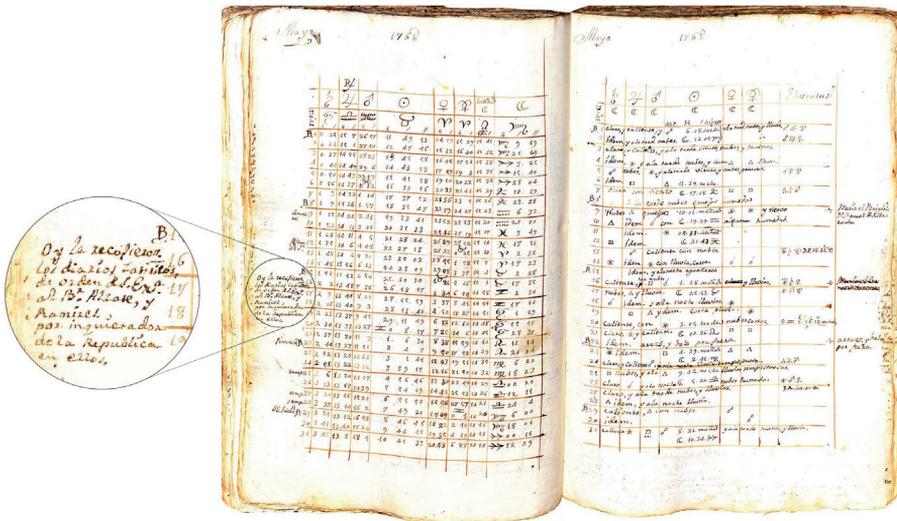


Figura 3. Anotación marginal de Zúñiga sobre las gacetas de Alzate, en Felipe Zúñiga y Ontiveros, “Efemérides, Años 1763-1774”, Biblioteca Sutro, *Manuscritos Mexicanos*, cortesía de Sutro Library, California State Library

Salazar y Olarte (1743). Mientras Cortés estaba de expedición en Honduras en 1525-1526, Gonzalo Hernández le reveló a una mujer afligida por la supuesta muerte de Hernán Cortés que éste no estaba muerto como el gobernador Gonzalo Salazar y otros miembros del gobierno interino querían hacerle creer a todos.⁶⁷ En ambos casos, personas —inocentes aquí— fueron acusadas de traición grave y condenadas a muerte (aunque Gonzalo Hernández consiguió salvarse). Alzate no fue condenado a muerte, pero la acusación de “inquietador de la república” parecía basarse en las

⁶⁷ “En aquel tiempo llegó a México de la Población de Guaqualco Gonzalo Hernández: en la que uniendo la dicha, y la desgracia en su operacion (que tambien las infelicidades son anuncio de las fortunas) dixo á una muger afligida, como Hernan Cortés estaba prosiguiendo su jornada, y como era incierta su muerte, y la de los demas conquistadores. Divulgóse inmediatamente la novedad, y el Governador [Gonzalo de Salazar] asustado se hizo sigilos los instantes, que se retardaba en castigar el delito de la voz. Mandó á sus Ministros buscar el reo, prenderle, y fulminarle causa de inquietador de la Republica, de sedicioso, y mal bassallo de su Rey, de cuyo breve processo resultó la sentencia de horca al pobre inocente: el que mirando su tragico funesto fin ya en los umbrales de los desalientos embió á pedirle la concesión de que oyese su disculpa, antes de lo executivo de la tremeda fatalidad.” Ignacio de Salazar y Olarte, *Historia de la conquista de México, población, y progresos de la América septentrional, conocida por el nombre de Nueva España. Segunda parte* (Córdoba: Imprenta de D. Gonzalo Antonio Serrano, por Fernando de Ros, 1743), 292.

reacciones que habían seguido a la publicación del último número del *Diario Literario* y en su desfavorable comparación entre los madrileños y los mexicanos, más proclives al buen gusto teatral. Esto era tanto más grave que los censores habían dado el permiso previo para la publicación, tal como se estipulaba en la licencia de impresión. El problema, pues, no estaba tanto en el texto en sí como en la reacción del público, incluso quizá estuvo en la indignación entre los españoles no americanos, una vez que el texto había sido publicado. Si el último número había provocado un alboroto, desde el inicio las gacetas de Alzate habían ido acumulando reacciones en los círculos literarios de la ciudad de México a medida que salía cada nuevo número, como puede verse en las dos cartas publicadas de los números cuatro y ocho.

Además de referirse a Alzate como un “inquietador”, Zúñiga describe sus periódicos como *satíricos*. Este término no aparece en ninguna parte ni en la solicitud de licencia ni en el Prólogo ni en la censura: Alzate considera que su diario es “crítico”,⁶⁸ mientras que la historiografía prefiere destacar su carácter erudito y no asocia al clérigo con el género satírico en estos primeros años de su carrera.⁶⁹ Sin embargo, si releemos las gacetas a la luz de este comentario, existen buenas razones para creer que Zúñiga hablaba con conocimiento de causa: la primera carta, firmada por el Anti Astrólogo, tenía como objetivo la corrección de supuestos abusos cometidos por las mujeres. No obstante, sobre todo se trataba de un ajuste de cuentas con los editores de almanaques y por nombre el “Almanaque F.”, quien no podía ser otro que Felipe de Zúñiga y Ontiveros:

Estoy persuadido a que nuestros astrólogos conocen muy bien el ningún fundamento de sus predicciones, y que solamente las disparan por ser costumbre, o por lisonjear al pueblo, que da con gusto su real, por leer adivinanzas. Yo espero, que estos mis señores se abstendrán de vaticinar en los Almanques del año que entra; y cuando así no fuere, haremos votos, e imprecaciones más vivas, para auyentar esta casta de espíritus adivinadores, que tantos sustos causan al bello sexo.⁷⁰

⁶⁸ Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 4, s. p.

⁶⁹ En los años 1780 y 1790 Alzate hace amplio uso de la sátira en sus polémicas. Véase María Isabel Terán Elizondo, *Orígenes de la crítica literaria en México. La polémica entre Alzate y Larrañaga* (Zamora: El Colegio de Michoacán; Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2001). Véase también María Isabel Terán Elizondo, *La sátira y otras formas de crítica o subversión en la literatura novohispana* (México: Factoría Ediciones, 2015).

⁷⁰ Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 4, s. p.

A través de esta carta escrita por un lector, o quizá por él mismo, Alzate estaba atacando abiertamente a otras publicaciones periódicas existentes en el mercado editorial mexicano, es decir a los almanaques, los cuales se vendían muy bien, como bien lo ha demostrado Manuel Suárez.⁷¹ Se trataba tanto de un discurso ilustrado como de una estrategia editorial, incluso publicitaria. Así como el Apasionado de Alzate minimizó el riesgo de represalias por parte de los críticos en la segunda carta, el Anti Astrólogo terminó su texto anunciando que habrían críticas de los defensores de la astrología que le traerán sin duda problemas, pero que no debía preocuparse por ello, remató satíricamente: "Usted no tema el mal, que de ellos le puede venir; pues si usan de sus armas, todo ello no pasará de pronosticarle muchas enfermedades en el discurso de su vida, lo que no será poca felicidad; pues por el mismo caso, y como acostumbrados a errar en sus pronósticos, se puede usted prometer desde luego una vida sana, y robusta, la que pido a Dios dilate a usted muchos años".⁷² Así, las estrategias literarias de Alzate estaban tanto al servicio de sus ideas como de su posicionamiento editorial en el espacio social mexicano.

Conclusión

La dimensión satírica notada por Zúñiga fue explotada por Alzate para construir una personalidad pública como diarista sin seguir los caminos habituales en la construcción de una reputación literaria. Así, en el transcurso de pocas semanas, conforme salieron los distintos números del *Diario Literario...*, se conformaron dos bandos. Por un lado, el de Alzate y sus lectores, reales o quizá puros dispositivos retóricos, que acuden a los textos franceses para discutir con los españoles y abren, en la ciudad de México, nuevos frentes de la batalla entre las luces y las tinieblas: el teatro, la astrología, la organización del conocimiento. Por otra parte, el bando de sus detractores que, celosos de su aparente erudición a pesar de sus pocas credenciales, no dejaron de criticar al *Diario Literario...* en sus conversaciones y, presumiblemente, también en los escritos que hicieron circular y de los cuales no nos quedan sino testimonios indirectos. Sin embargo, según

⁷¹ Manuel Suárez Rivera, *Dinastía de tinta y papel. Los Zúñiga Ontiveros en la cultura novohispana, 1756-1825* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 2019).

⁷² Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 4, s. p.

el retrato que hace Alzate de ellos, estos críticos estaban convencidos interiormente de que las predicciones astrológicas “carecían de fundamento”,⁷³ y se mostraban envidiosos de la calidad de las traducciones del francés; es decir que, a pesar de todo, en el fondo, estaban de acuerdo con él y no eran más que “aves nocturnas” que se dedicaban a atacar a aquellos que sí brillaban “por no poder lucir en la claridad de las luces literarias”.

Pero si en las páginas de su *Diario*, Alzate pudo dar cuerpo a la figura de este Público, el “censor muy riguroso” que había invocado en el “Prólogo”, y calificar a sus críticos de “aves nocturnas”, en el espacio público el diarista tenía menos control sobre la recepción de sus textos y los agravios se fueron acumulando entre sus críticos conforme iban saliendo nuevos números de su *Diario*. Tal vez Zúñiga estaba disgustado y lo hizo saber. Al fin y al cabo, su afición por la astrología era genuina, como puede apreciarse en la carta astral que estableció de sor Juana Inés de la Cruz en una página libre de su cuaderno. Quizás hubo otros más quienes se ofendieron a medida que se fue conformando el sistema de saberes que, si bien pretendía no tratar de temas políticos y estar en concordancia con los textos sagrados, tenía serios encuentros con el honor de la nación. Ciertamente, Alzate decía actuar para la defensa del honor de América al corregir los errores publicados al respecto o al defender el buen gusto del público teatral novohispano. Pero, contrariamente a alguien como Francisco Ignacio de Cigala —quien apenas ocho años antes había publicado en la imprenta de Eguiara unas *Cartas* donde reivindicaba la filosofía escolástica, argumentando que era más adecuada al españolismo y catolicismo, contra Feijóo a quien acusaba de atentar contra el honor de la nación española al defender la filosofía moderna—,⁷⁴ Alzate se aliaba con los franceses en la crítica de los españoles, echando mano de sus textos como el de Fontenu o el de Savérien para criticar entre líneas la filosofía escolástica y para complementar a los ilustrados españoles como Feijóo o Clavijo.

El desafío de Alzate al mundo literario, el nuevo público, los discursos que combinaban el conocimiento moderno y la teología, los piques satíricos contra personas importantes, e incluso el extraño uso del escudo de los jesuitas en la cartela de la portada del quinto número (véase la figura 4),

⁷³ “Estoy persuadido que nuestros astrólogos conocen muy bien el ningún fundamento de sus predicciones.” Alzate y Ramírez, *Diario Literario...*, núm. 4, s. p.

⁷⁴ Véase Mauricio Hardie Beuchot Puente, “La ciencia y la filosofía modernas en la carta contra Feijóo de Francisco Ignacio Cigala (México, siglo XVIII)”, *Tempus. Revista de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras* 1 (1993): 77-82.

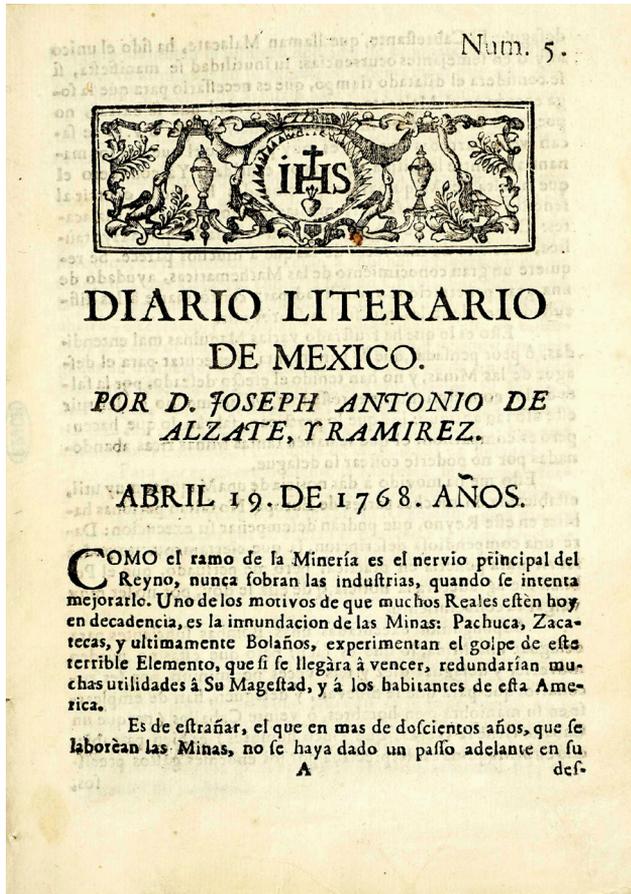


Figura 4. Primera plana del número 5 del *Diario Literario de México* con una carátula con el escudo de la Compañía de Jesús. José Antonio de Alzate y Ramírez, *Diario Literario de México. Dispuesto para la utilidad pública, à quien se dedica* (México: Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, 1768).
Cortesía de la Biblioteca John Carter Brown

fueron tolerados durante unas semanas. Sin embargo, la carta sobre el teatro del octavo número, donde Alzate, escudándose en su lector anónimo, atacaba al teatro español en defensa tanto del teatro español americano como del teatro francés, fue sin duda la gota que derramó el vaso. Esta vez la situación no fue aceptable, no tanto por el texto en sí, sino porque su impresión y su circulación produjeron una agitación política una vez que el texto salió de la imprenta y pasó a la arena pública. Esta reacción fue posible, en parte, gracias a la dinámica creada por la propia publicación.

Su dimensión política no se jugaba, por tanto, en un enfrentamiento entre el Alzate, desafiante y heroico, y el virrey, susceptible y autoritario; sino en la triangulación con un público lector, claramente dividido, y con una multiplicidad de actores del lado de la autoridad, incluyendo a los jueces de la censura y el virrey.⁷⁵ Confrontadas a una agitación considerada peligrosa,⁷⁶ las autoridades recurrieron al repertorio de acción que se había ido consolidando en respuesta a los movimientos de opinión que amenazaban la paz pública: suspender la licencia de impresión, sacar el libro de circulación y recoger los ejemplares; pero el nuevo público lector de gacetas literarias, críticas y también satíricas no habría de desaparecer tan fácilmente.

FUENTES CONSULTADAS

Fuentes de archivo

Archivo General de la Nación (AGN), Ciudad de México, México

Colecciones

Historia

Indiferente Virreinal

Biblioteca Sutro, San Francisco, Estados Unidos

Manuscritos Mexicanos

Biblioteca John Carter Brown, Providence, Estados Unidos

Referencias

Agreda, sor. María de Jesús de. *Mystica ciudad de Dios, milagro de su omnipotencia y abismo de la gracia: historia divina y vida de la virgen María Santissima, restauradora de la culpa de Eva, y medianera de la gracia manifestada en estos últimos siglos por la misma señora a su esclava Sor María de Jesús, abadesa del convento*

⁷⁵ Sobre la censura de las últimas gacetas de Alzate, véase Gabriela Goldin Marcovich, “El caso de la estatua real decapitada. El publicista Alzate contra el virrey Revillagigedo, ‘patrocinador de las novedades’”, *Historia Mexicana*, en prensa.

⁷⁶ Como lo han señalado varios estudiosos, la censura de Antiguo Régimen era más reactiva que proactiva. Cyndia Susan Clegg, *Press Censorship in Elizabethan England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); Pedro Guibovich Pérez, *Censura, libros e inquisición en el Perú colonial, 1570-1754* (Sevilla: Universidad de Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Diputación Provincial de Sevilla, 2003), 99-100.

- de la Inmaculada Concepcion, de la Villa de Agreda, de la Provincia de Burgos, de la Regular Observancia de nuestro Seráfico Padre San Francisco. Tercera parte. Madrid: Imprenta de la V. Madre, 1720
- Aguirre Salvador, Rodolfo. *El mérito y la estrategia. Clérigos, juristas y médicos en Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios sobre la Universidad/Plaza y Valdés, 2003.
- Alzate y Ramírez, José Antonio de. *Diario Literario de México. Dispuesto para la utilidad pública, â quien se dedica*. México: Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, 1768. Acceso el 6 de junio de 2024. <https://archive.org/details/diarioliterariod00unkn/page/n3/mode/2up>.
- Beuchot Puente, Mauricio Hardie. "La ciencia y la filosofía modernas en la carta contra Feijóo de Francisco Ignacio Cigala (México, siglo XVIII)". *Tempus. Revista de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras* 1 (1993): 77-82.
- Castro Gutiérrez, Felipe. "Profecías y libelos subversivos contra el reinado de Carlos III". *Estudios de Historia Novohispana* 11 (1991): 85-96. <http://dx.doi.org/10.22201/iih.24486922e.1991.011.3345>.
- Childers, William P. "The Baroque Public Sphere". En *Reason and Its Others. Italy, Spain, and the New World*. Coordinación de David Castillo y Massimo Lollini, 165-85. Nashville: University of Vanderbilt Press, 2006.
- Clavijo y Fajardo, José. *El Pensador*, 6 vols. Madrid: Imprenta de Joaquín Ibarra, 1763.
- Clegg, Cyndia Susan. *Press Censorship in Elizabethan England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Escamilla González, Iván. "Cayetano de Cabrera y Quintero y su Escudo de armas de México". En *Historiografía mexicana*. Coordinación general de Juan A. Ortega y Medina. Vol. 2, *La creación de una imagen propia. La tradición española*, t. 1, *Historiografía civil*. Coordinación de Rosa Camelo y Patricia Escandón, 583-504. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012.
- Escamilla González, Iván. "La élite letrada eclesiástica y la cultura de la controversia, primera mitad del siglo XVIII". En *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*. Coordinación de María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, 363-392. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas; Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego, 2017.
- Escamilla González, Iván. "La Iglesia y los orígenes de la Ilustración novohispana". En *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. Coordi-

- nación de María del Pilar Martínez López-Cano, 105-127 (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010).
- Ferreras, Daniel F. "Fictional Strategies in *El pensador matritense* by José Clavijo y Fajardo". *Hispania* 78, núm. 4 (1995): 780-87. <https://doi.org/10.2307/345123>.
- Gerbi, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica, 1750-1900*. Traducción de Antonio Alatorre. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Gil López, Ernesto J. "Algunas reflexiones de José Clavijo y Fajardo acerca del teatro en *El Pensador*". En *XVII Coloquio de Historia Canario-Americana. V Centenario de la muerte de Cristóbal Colón*, 304-314. Las Palmas: Cabildo Insular de Gran Canaria, 2008.
- Goldin Marcovich, Gabriela. "El caso de la estatua real decapitada. El publicista Alzate contra el virrey Revillagigedo, 'patrocinador de las novedades'", *Historia Mexicana*, en prensa.
- González Casanova, Pablo. *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*. México: El Colegio de México, 1948.
- Guibovich Pérez, Pedro. *Censura, libros e inquisición en el Perú colonial, 1570-1754*. Sevilla: Universidad de Sevilla/Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Diputación Provincial de Sevilla, 2004.
- Laske, Trilce. *Los caminos del éxito. Dos hombres de saber novohispanos (1683-1705)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2023.
- Lempérière, Annick. *Entre Dieu et le roi, la République: Mexico, XVII-XIXe siècle*. París: Belles Lettres, 2004.
- León, Nicolás. *Bibliografía mexicana del siglo XVIII. Sección primera. Segunda parte. A-Z*, vol. 2. México: Imprenta Sucesores de Francisco Díaz de León, 1905.
- Moreno de los Arcos, Roberto. *Un eclesiástico criollo frente al estado Borbón. Discurso*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- Moreno de los Arcos, Roberto. "José Antonio de Alzate y los virreyes". *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-brésilien (Caravelle)* 12 (1969): 97-114.
- Neal, Thomas C. *Writing the Americas in Enlightenment Spain. Literature, Modernity, and the New World, 1773-1812*. Lewisburg: Bucknell University Press, 2017.
- Saint Clair Segurado, Eva María. "'Padrecito, los padres jesuitas vuelven'. Revelaciones, profecías y otros hechos maravillosos en Nueva España tras la expulsión de la Compañía de Jesús (1767-1772)". *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, núm. 21 (2003): 291-314. <http://dx.doi.org/10.14198/RHM2003.21.13>.
- Salazar y Olarte, Ignacio de. *Historia de la conquista de México, población, y progresos de la América septentrional, conocida por el nombre de Nueva España. Segunda parte*. 2 vols. Córdoba: Imprenta de D. Gonzalo Antonio Serrano, por Fernando de Ros, 1743.

- Suárez Rivera, Manuel. *Dinastía de tinta y papel. Los Zúñiga Ontiveros en la cultura novohispana, 1756-1825*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 2019.
- Tavera Alfaro, Xavier. "Periodismo dieciochesco". *Historia Mexicana* 2, núm. 1 (1952): 110-115.
- Terán Elizondo, María Isabel. *Orígenes de la crítica literaria en México. La polémica entre Alzate y Larrañaga*. Zamora: El Colegio de Michoacán; Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2001.
- Terán Elizondo, María Isabel. *La sátira y otras formas de crítica o subversión en la literatura novohispana*. México: Factoría Ediciones, 2015.
- Torres Puga, Gabriel. *Opinión pública y censura en Nueva España. Indicios de un silencio imposible (1767-1794)*. México: El Colegio de México, 2010.

SOBRE LA AUTORA

Gabriela Goldin Marcovich es doctora en historia y civilizaciones por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París; en la actualidad es posdoctorante en el Centro de Estudios Históricos (CEH) de El Colegio de México en el marco de una estancia posdoctoral en México financiada por el Consejo Nacional de Humanidades, Cultura y Tecnología (CONAHCYT). Colabora como profesora de asignatura en el Centro de Estudios Antropológicos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Sus líneas de investigación son: la Ilustración novohispana, la historiografía de la historia mundial y la historia de la enseñanza de la filosofía. Su tesis de doctorado obtuvo la mención honorífica al Premio Francisco Javier Clavijero en Historia y Etnohistoria 2021, otorgado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: "‘Expliquer ceux-ci par ceux-là’. Savoirs mexicains et architecture ancienne à Rome au tournant du XIX^e siècle", en *Les Antiquités dépaysées. Une histoire politique de la globalisation des antiques au siècle des Lumières*, ed. de Charlotte Guichard y Stéphane Van Damme (Liverpool: Liverpool University Press/Oxford University Studies in the Enlightenment, 2022) y, en coautoría con Miruna Achim, "Air in a Flask. The Mexican Making of Humboldt’s Objects of Knowledge", en *The Invention of Humboldt. On the Geopolitics of Knowledge*, ed. de Mark Thurner (Nueva York: Routledge, 2023).

Genaro Valencia Constantino y Mario Humberto Ruz Sosa, *El arzobispado de Guatemala. Documentos sobre su creación (1742-1747)* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2022).

Pedro Emilio RIVERA DÍAZ

<https://orcid.org/0000-0002-1379-3076>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Instituto de Investigaciones Filológicas

Centro de Estudios Clásicos

periveraunam@gmail.com

Dentro de las investigaciones relativas al latín usado en la América virreinal —comúnmente llamado latín novohispano— el interés se ha centrado en los textos de corte literario, poético, histórico y filosófico, pues se tiende a pensar en el latín no tanto como simple vehículo de comunicación, sino como un idioma artificial dotado de innumerable vocabulario, de amplia posibilidad sintáctica y de añeja tradición cultural, cualidades que, en efecto, un autor novohispano podía explotar para el ejercicio de sus habilidades artísticas e intelectuales. Por tanto, el latín se convirtió también en un instrumento lingüístico, primero en Europa y luego en América, que se empleó no sólo para la creación artística y expresión intelectual, sino también para registrar otro tipo de información “menos artificiosa”. Ciertamente, al haber sido, el latín, durante siglos la lengua oficial tanto del *Sacrum Imperium* como de la Iglesia católica por su clara ventaja comunicativa como *lingua franca*, todos los documentos administrativos —temporales o espirituales— fueron redactados en dicho idioma. Y es, precisamente, en el marco de este uso alternativo del latín, para registros sin una intencionalidad por principio artística, en que surgió un proyecto de recuperación y estudio de fuentes (sí en español, pero en especial en latín), relacionadas con la administración colonial y el gobierno eclesiástico en Guatemala, el cual devino en un trabajo conjunto interdisciplinario debido a la temática y al enfoque metodológico que debía utilizarse para abordar la diversidad de los textos.

El libro que aquí se presenta constituye un rescate documental de distintos materiales inéditos —históricos, burocráticos y literarios— en torno a la elevación de la Iglesia de Guatemala en arzobispal y metropolitana al



mediar el siglo XVIII. Sin duda, estos documentos, muchas veces pasados por alto, continúan la tradición de registrar la historia eclesiástica, una de las labores sustanciales de ellos, desde su establecimiento por Eusebio de Cesarea (260-337/340 d. C.) y proseguido por un sinnúmero de figuras a lo largo de los diversos periodos de la Iglesia. Esto mismo evidencia desde un inicio la valía del trabajo.

A pesar de que el título no revela el matiz interdisciplinario implicado para la realización de esta obra —lo cual habría facilitado conocer sus contenidos y alcances con mayor precisión, especialmente porque no existen otros trabajos que conjunten de tal manera este tipo de saberes y materias—, tras ver el índice se hace manifiesto el cruce de dos disciplinas: la filología latina, en el contexto más amplio de ella, y la historia. Valencia Constantino estuvo a cargo de la primera al trabajar especialmente en la recuperación de fuentes y en la primera traducción del latín al español de los documentos latinos ahí editados, mientras que Ruz Sosa se dedicó a los asuntos históricos y antropológicos, así como a otros giros castellanos. Ambos contribuyeron al minucioso estudio introductorio y en las proporcionadas notas, así como en la revisión integral del libro, como ellos mismos lo manifiestan (páginas 53-54). Así pues, la obra se conforma de una colección de textos impresos que van de 1742 a 1747, periodo en el que se testimonian los diversos procesos, acontecimientos y celebraciones de cara a la concesión de la dignidad arzobispal y metropolitana a la mitra guatemalteca.

I. El primer texto (páginas 59-94) es la *Dissertación canónica sobre los justos motivos que representa el Reyno de Guatemala para que el Consejo se sirva de erigir en Metrópoli Eclesiástica la santa iglesia catedral de la ciudad de Santiago, su cabeza* (c. 1742), compuesta en castellano por Diego Rodríguez de Ribas, para entonces el arcediano del obispado de Guatemala; dicho documento es un erudito ensayo jurídico y canónico que el clérigo turnó al Consejo de Indias con suficientes evidencias y motivos que, a su juicio, justificaban realizar la solicitud al rey y al pontífice romano, de la dignidad episcopal para su diócesis.

II y III. El segundo y tercer textos fueron localizados y rescatados por los autores en el Archivo Histórico de Propaganda Fide (Roma), del Fondo *Scrittura Riferite nei Congressi America Centrale: dal Canadá all'Istmo di Panamá*, vol. I, 1673-1775; uno de ellos (páginas 95-101) consiste en una Real cédula en latín con la que el rey de España instruye al cardenal De Acquaviva, embajador de España ante la Santa Sede, implorar la bula papal de erección del arzobispado, con fecha de 23 de agosto de 1743; en dicho

documento se alude a varios de los argumentos esgrimidos por Rodríguez de Ribas en su *Dissertación*, de modo que habrá que suponer que el Real Consejo de Indias consintió la petición hecha por la sede guatemalteca. Este volumen no contiene una versión al español de los autores, pues se tradujo en 1744 (véase *infra* IV); sin embargo, esto no está marcado explícitamente, lo cual, crea al inicio confusión, de la aparente falta de una versión castellana. Sólo al avanzar uno se percata del porqué no hubo traducción; una nota al inicio del documento que refiriera a la cédula hubiera sido útil. A su vez, el segundo de ellos (páginas 102-117), datado también en 1743, registra en latín las actas y resolución de la sagrada congregación consistorial que tuvo lugar para discutir el caso. Después de la resolución positiva, el papa emitió la bula de erección el 16 de diciembre de 1743.

IV. El cuarto texto (páginas 119-124) constituye una Real cédula en castellano, firmada en Aranjuez el 2 de junio de 1744, notificando de la erección del arzobispado de “Goathemala, y la subordinación a éste de los de Chiapa, Comayagua y Nicaragua”; esta cédula es una adaptación castellana de la latina, pues en aquélla se recuperaron múltiples pasajes y argumentos de ésta. Naturalmente, entre la expedición de la bula en diciembre de 1743 y la notificación hecha por esta Real cédula en junio de 1744 tuvieron lugar otros sucesos de importancia histórica documentados por algunos textos también rescatados, editados y traducidos en esta obra.

V. Sin duda el documento más significativo de este volumen (páginas 125-273) es un impreso enteramente en latín, de la autoría de Raymundo Leal, titulado *Guatemalensis Ecclesiae Monumenta* (1744), que ha sido editado y traducido por primera vez al español. Raymundo Leal, fraile dominico, fue un autor que ha permanecido oscuro para la memoria eclesial guatemalteca. Como comentan los autores, Leal tuvo cargos importantes en la administración eclesiástica, tanto secular como regular, y fue enviado a España como delegado para continuar las gestiones que comenzara Rodríguez de Ribas; formado en la Universidad de Santo Domingo de la isla La Española “en las disciplinas habituales como Gramática, Retórica, Filosofía y Teología” (página 17), gozó de una extensa cultura clásica humanística y, a más de dominar el latín por su propia formación clerical, obtuvo conocimientos de lenguas mayenses, como el tojolab’al, el tzotzil y el tzeltal, gracias a su misión como cura doctrinero en diversos pueblos guatemaltecos. A pesar de la poca información con la que se cuenta, la investigación documental sobre el autor y su obra (páginas 28 y ss.) es bastante cuidada y precisa, al recurrir a variados fondos, tanto americanos como europeos, por

ejemplo, el Archivo General de Indias, Archivo Histórico de Propaganda Fide, Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala, en la búsqueda de pistas que ayudasen a delinear el rol de Leal como testigo de los sucesos, así como recopilador y autor de los *Monumenta*. Dentro de esta monumental compilación, se hallan cinco documentos separados por su temática y por su estilo literario, pues dos de ellos, la epístola nuncupatoria y el catálogo de obispos, se deben a la pluma de Leal, mientras que los otros tres son textos de la cancillería pontificia de dos siglos diferentes (xvi y xviii, respectivamente). Ahora hablaré de ellos por orden de aparición (en esta edición los textos se presentan confrontados en latín y en la versión española):

1. El primer texto es la epístola nuncupatoria (p. 126); se trata de un escrito redactado por Raymundo Leal quien buscó con éxito componerlo en un latín humanístico. En dicha carta, dirigida al recién nombrado arzobispo de Guatemala, Pedro Pardo de Figueroa, Leal relata el gran acontecimiento que estaban por celebrar: la concesión de la dignidad arzobispal y metropolitana que hizo el pontífice a la sede guatemalteca, además de los sucesos que vivió Rodríguez de Ribas en su viaje marítimo hacia España, la génesis de la obra, sus contenidos y una petición del favor del arzobispo por haber tenido la iniciativa de reunir dichos documentos.
2. El segundo texto, la *Institutio sive Erectio Ecclesiae Cathedralis Sancti Iacobi Civitatis Guatemalensis* (p. 142), tuvo una fortuna de transmisión que se explicita en la introducción. Esta *Institutio*, además de incluir la bula de erección de 1534, se abre con un preámbulo de Francisco Marroquín, primer obispo guatemalteco, y se cierra con una explicación del mismo respecto de los cargos de los funcionarios eclesíasticos, aunados todos los detalles administrativos de la nueva sede episcopal; este documento apareció por primera vez transcrito en la *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala* (1619) de Antonio de Remesal,¹ de donde Leal la transcribió e incorporó una apostilla al final donde se aclara que “nos encargamos de que se corrigiera el texto de estas letras, horrendamente repleto de errores casi incontables y bastante serios, en la medida en que se pudo realizar a partir de las copias defectuosas, utilizando y consultando a menudo el ejemplar de la erección de la Iglesia Mexicana” (p. 190), lo cual indica que Leal no copió el texto de una sola fuente, sino que tuvo el cuidado de editarlo y corregirlo con base en otros documentos.
3. El tercer texto es la *Bulla Erectionis Episcopalis Ecclesiae Guatemalensis in Archiepiscopalem, ex authentico exemplari descripta* (p. 192). Este documento de 1743 es la bula de la erección arzobispal y metropolitana, el cual inaugura la

¹ Antonio de Remesal, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala* (Madrid: s. e., 1619).

sede guatemalteca como la principal arquidiócesis metropolitana de Centroamérica para ese entonces. La transmisión de esta bula, igualmente, tuvo un recorrido interesante: del pergamino de la bula que ahora se conserva en la Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala, se hicieron, en 1744, dos copias: la primera es la que transmite Leal y la segunda se resguardó en el Archivo de Propaganda Fide en Roma, del mismo Fondo del que los autores obtuvieron los textos II y III; sin embargo, por constituir éste el mismo texto que transmite Leal, no se incluyó en el volumen, pues no hubo divergencias textuales. Nótese que Leal señala que transcribió el texto de la bula *ex authentico exemplari*, pues tuvo a su disposición el documento mientras estuvo en Roma haciendo las gestiones ante las autoridades pontificias.

4. El cuarto texto, el *Breve Concessionis Pallii Archiepiscopo Guatemalensis factae ex archetypo exemplari descriptum* (p. 206), también transcrito por Leal, desde el documento autógrafo, constituye un escrito pontificio con el que se le concede a Pardo de Figueroa el palio arzobispal y se le solicita hacer el juramento y profesión de fe y obediencia debidas al pontífice. Es un texto sucinto y casi una especie de plantilla para ser enviada a los arzobispos nombrados de nuevas arquidiócesis.
5. El quinto texto es el segundo que Leal redactó de puño y letra: el *Praesulum Catalogus sive brevis Historia* (p. 214). Se trata de una lista historiada de los obispos de Guatemala, desde Francisco Marroquín hasta el nuevo arzobispo Pedro Pardo de Figueroa. Antes de empezar con la vida de los obispos, Leal narra la fundación de la ciudad de Santiago de los Caballeros desde la conquista de Pedro de Alvarado, quien, en un acto panegírico, figura en esta narración casi como el fundador y pacificador de la región que permitió la entrada de la religión cristiana; luego, relata la vida, la formación académica y religiosa, los cargos eclesiásticos y otros hechos importantes de los dieciocho prelados que enumera; finalmente, Leal cierra su catálogo colmando de elogios al nuevo arzobispo por las extraordinarias virtudes que este último ha ostentado en la administración eclesiástica, con lo cual concluye la obra y augura un futuro próspero a la Iglesia de Guatemala.

VI. Luego de los *Monumenta* de Leal, siguen dos textos en español cuyo tenor “da parte de la ceremonia de imposición del palio, con la cual puede darse por concluido el fausto acontecimiento en su dimensión litúrgica” (página 19). Son dos piezas literarias que Agustín de la Cagiga, entonces tesorero de la catedral guatemalteca, compusiera para la ocasión: “Sermón y panegírico por imposición del palio arzobispal” (página 275). Pronunciados el 14 de noviembre de 1745 durante una fastuosa celebración, estos discursos de tono religioso, a la vez que poético y retórico, sirvieron para ambientar la recepción del palio por parte del nuevo arzobispo bajo el patrocinio de la Virgen María; mediante referencias bíblicas y alegorías

poéticas, Caxiga destacará las características del palio, su manufactura y su simbolismo como la indumentaria propia de los arzobispos.

VII. El último texto constituye un anexo en donde se presenta la paleografía de un documento localizado en el Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala: “Relación de los señores obispos que ha tenido esta Iglesia Catedral de Guatemala...” (página 295), que comprende veinticuatro preladados, desde 1532 extendiéndose hasta 1742. Este manuscrito inédito corresponde a los documentos que en el siglo XIX el arzobispo Francisco de Paula García Peláez preparó para integrar una historia documentada acerca de la Iglesia de Guatemala,² de modo que se incluyó para que sirviera de contraste informativo con el catálogo compuesto por Leal (Texto 5).

En suma, *El arzobispado de Guatemala. Documentos sobre su creación (1742-1747)* es una verdadera muestra de la vinculación interdisciplinaria que puede realizarse entre la filología clásica (en particular el uso del latín para la transmisión de documentos históricos y burocráticos), y la antropología desde el análisis histórico, literario y lingüístico sobre las fuentes latinas y castellanas recuperadas. Se destaca, así, no sólo por ser un trabajo novedoso y completamente original, sino también por mostrar convincentemente los provechos de la investigación en conjunto de diferentes áreas, pues gracias a toda la documentación y rastreo de fuentes los autores han podido trazar y explicar el proceso administrativo ante las autoridades reales y eclesiásticas de un suceso histórico significativo para la historia eclesiástica, cultural y social novohispana, con lo cual constituye una obra de referencia documental obligada para los estudios de la Guatemala colonial.

REFERENCIAS

- García Peláez, Francisco de Paula. *Memorias para la Historia del antiguo Reino de Guatemala*, 3 t. Guatemala: Tipografía Nacional, 1943.
- Remesal, Antonio de. *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*. Madrid: s. e., 1619.

² Véase Francisco de Paula García Peláez, *Memorias para la Historia del antiguo Reino de Guatemala*, 3 t. (Guatemala: Tipografía Nacional, 1943).

Alejandro García-Montón, *Genoese Entrepreneurship and the Asiento Slave Trade, 1650-1700* (Nueva York/Londres: Routledge, 2022).

Herlinda RUIZ MARTÍNEZ

<https://orcid.org/0000-0001-8131-8368>

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México)

linruma@yahoo.com.mx

Un tema de interés para los estudiosos del Antiguo Régimen tiene relación con el tráfico de esclavos, que conlleva a una etapa compleja en la historia de la humanidad. Pero ¿cómo se realizaba el comercio de estas personas?, ¿quiénes se involucraron en el tráfico de africanos?, ¿cuál fue el papel desempeñado por los mercaderes genoveses? Estas y otras preguntas son sobradamente respondidas por Alejandro García-Montón en *Genoese Entrepreneurship and the Asiento Slave Trade, 1650-1700*.

La lectura del índice despierta en el lector un interés por adentrarse en el intrincado, pero trascendental estudio sobre el asentamiento de esclavos efectuado por el emprendedor genovés Doménico Grillo quien, junto con su socio Ambrosio Lomellino, logró cimentar un nuevo modelo de negocios en el monopolio mercantil esclavista iberoamericano durante la segunda mitad del siglo XVII, demostrando el modo en que los genoveses transformaron el comercio mundial, a través de una reconstrucción de redes mercantiles tejidas por la sociedad Grillo-Lomellino entre 1650 y 1680, donde se pueden ubicar sus negocios e intereses monetarios en puntos estratégicos no sólo europeos, sino también americanos.

Al inicio de la obra, García-Montón alude a un personaje llamado John Smith, quien destacó que el curso del tráfico y mercados europeos, en ese momento histórico, fueron absorbidos por genoveses, venecianos, portugueses, orientales, holandeses e ingleses. Toda una lucha de poderes nos sitúa en el escenario donde se desarrolla la obra, misma que invita a adentrarnos en el mundo capitalista en general, y de los emprendedores italianos en particular, si bien Alejandro García va más allá al reconstruir los mundos mercantiles dominados por genoveses en la segunda mitad del siglo XVII, por lo que los siete capítulos que conforman el estudio, trazan los extensos intereses comerciales de Doménico Grillo, centrando la atención en el



innovador modelo de negocios creado por el genovés y sus accionistas. Es preciso destacar el papel desempeñado por los oriundos de la península itálica no sólo en la navegación, sino también en su habilidad para la negociación, de modo que inclusive otros reinos europeos imitaron sus modelos financieros.

Este inmenso estudio ofrece una historia conectada al capitalismo en un impresionante e intrincado espacio geográfico que abarcó distintos imperios, con sus respectivos comportamientos, develando la experiencia genovesa al mostrar el papel transformador en la formación de estructuras del comercio global en el mundo Atlántico, pese a tratarse de un sector relegado por la historiografía. Asimismo, estos personajes jugaron roles particulares en el capitalismo y el mundo moderno temprano donde, pese a los altibajos, fueron cruciales el transporte marítimo, las técnicas bancarias y las redes de gran alcance (página 2).

El autor indica cómo, entre 1640 y 1650, el norte europeo ascendió comercialmente con Londres y Ámsterdam, mientras se daba una nueva configuración de reinos y países, en función de las situaciones políticas externas e internas,¹ por lo cual las firmas personales o familiares imperarían, siendo el caso de Grillo, aspecto que resalta el valor de la obra, dándole un lugar en la esfera historiográfica.

La investigación presenta una reconstrucción compleja de hechos donde convergieron: firmas de comerciantes, prácticas económicas y geográficas de comercio desafiantes, así como las personas que, de manera directa e indirecta, se vieron involucradas con Doménico Grillo, quien fuera miembro de una familia genovesa acomodada, derivando en un hombre versátil y reconocido en el mundo mercantil, que nos lleva a pensar en el mercader Thomas Murphy.²

Por otra parte, el primer capítulo, titulado “From Mediterranean Galleys to the Transatlantic Slave Trade: The Tale of the Grillo Family”, ofrece una vista panorámica de la familia Grillo y su trayectoria entre los siglos XVI y XVII, resaltando la convergencia entre hombres de negocios y oligarquías —desde distintos ángulos— cuya presencia en el escenario mundial tuvo lugar desde el siglo XII, logrando no sólo amasar una importante fortuna, sino también obtener títulos nobiliarios, feudos, nexos con la Corona

¹ Para ahondar más sobre el tema pueden verse John Elliott, *La Europa dividida* (Madrid: Siglo XXI, 2002); John Lynch, *Los Austrias (1516-1700)* (Barcelona: Crítica, 2007).

² Véase a Gabriela Sofía González Mireles, *Historia de un comerciante en una época de transición: 1797-1821. Thomas Murphy* (México: Unas Letras Industria Editorial, 2018).

española y con el papado, pasando por matrimonios estratégicos y patronazgos arquitectónicos.

“Resiliency and Adaptation: Genoese Entrepreneurs during the 17th Century” nos adentra en la transformación familiar dentro del contexto local de Génova y su relación con otros empresarios, donde hicieron frente a la competencia portuguesa banquera entre 1580 y 1640. Además, este capítulo muestra el portafolio de negocios de Grillo para la segunda mitad del siglo XVII, las transacciones implementadas con su principal socio, Ambrosio Lomellino y el interés mutuo para buscar la expansión del tráfico de esclavos.

“A New Business Model for the Atlantic World: Monopolistic Asientos and the Slave Trade to Spanish America” se inmiscuye en el asentamiento de esclavos y las negociaciones con la metrópoli a manos de ambos genoveses, dando cuenta de los once años que duró el contrato para el tráfico, así como la estrategia seguida para obtener el favor real, gracias a una fórmula ingeniosa para manejar los recursos de la Corona, logrando así resultados positivos gracias a sus nombres y prestigio conseguido, pese a que otros reinos habían buscado anteriormente, sin éxito, negociar el asiento de esclavos. El éxito de la empresa Grillo-Lomellino sentaría las bases del modelo comercial trans imperial de modo que los privilegios se extendieron a rutas, derechos de comercio exclusivo, bienes, reducción de impuestos y jurisdicciones. Aun cuando la competencia extranjera, España impuso un estanco sobre el tráfico de esclavos, creando nuevos impuestos que se afianzaron en las siguientes décadas;³ sin embargo, cuando en 1672 venció el contrato, no fue renovado. Este tema en particular merece un estudio aparte y más exhaustivo.

El cuarto capítulo, “The Backbone of the Asiento: Factors, Ships’ Captains and Judges”, muestra, de manera detallada, la movilización, reclutamiento y organización de la gente y recursos dispersos por todo el imperio y más allá, para operar el comercio de asiento y los actores que participaron, por lo que el contrato dio a Grillo privilegios comerciales inauditos. La sección retoma la organización tenida en la corporación genovesa para la campaña comercial esclavista, que defendió la compañía comercial y logró componer una flota para implementar el comercio, contando con personajes cruciales como

³ Ello nos remite al estudio de Guillermina del Valle Pavón, coord., *Negociación, lágrimas y maldiciones. La fiscalía extraordinaria en la monarquía hispánica, 1620-1814*. Historia Económica (México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2020).

capitanes, entre quienes se encontraban contrabandistas,⁴ comerciantes locales y los burocráticos jueces conservadores, tema por demás interesante que va ligado al asunto de la corrupción, que amerita una investigación más amplia. Los apartados de este conjunto temático demuestran que la empresa de asiento constituyó una organización privada e institución pública, a la vez, al concretar negocios y trabajar, al mismo tiempo, para la Corona española, denotando la habilidad mercantil y diplomática de los genoveses.

Un elemento trascendental en la obra es la manera en cómo García-Montón se adentra en las operaciones, control y relaciones en la empresa de Grillo, quien tuvo una presencia importante en los puertos americanos clave, como Curazao y Portobelo. Para el caso de Veracruz fue menor su actividad, por cuestiones estratégicas, dejando una veta abierta para investigar, debido a la trascendencia del principal litoral novohispano. Asimismo, la presencia italiana en suelo novohispano nos remite al estudio de Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial [1610-1670]*,⁵ quien refiere, en uno de sus capítulos, a la figura de los italianos avecindados en Nueva España.

“Penetrating the Dutch and the English Atlantic Slaves, Merchandise, and Trans-Imperial Entanglements” indica el método empleado por los genoveses para operar en la dimensión fuera de España, donde no sólo comerciaron con esclavos, sino también con productos europeos y asiáticos los cuales después se distribuían en mercados americanos y españoles.

Un aspecto que llama la atención en este capítulo tiene relación con la cantidad de africanos adquiridos por Grillo. El autor presume que los mercaderes compraron cerca de 22 000 esclavos en once años, quienes fueron destinados a la América española, aunque es posible que hubiera más gente de la contabilizada y de la cual se desconocen sus historias y condiciones de vida con sus amos; ello rememora el fenómeno del cimarronaje africano en Nueva España y, en particular, el caso de Gaspar Yanga, en Veracruz, para inicios del siglo xvii.⁶ Por último, el capítulo expone la manera en que

⁴ En torno a los contrabandistas, existen pasajes en las obras de: Lourdes de Ita Rubio, *Viajeros isabelinos en la Nueva España* (México: Fondo de Cultura Económica; Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2001); Edurné Farías Escalera, “Los Hawkins. Pioneros de la piratería inglesa en América” (tesis de licenciatura, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003).

⁵ Jonathan I. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial [1610-1670]* (México: Fondo de Cultura Económica, 1980) 116-136.

⁶ Sobre cimarronaje, se encuentran los estudios de: Juan Manuel de la Serna, “Excluir para sobrevivir. Los cimarrones en la sociedad novohispana”, en *Comercio, piratería y vida*

Grillo ganó, gracias a su *modus operandi*, el acceso a los negocios en imperios inglés y holandés, aunado a las dinámicas de participación extranjera, donde los neerlandeses presentaron mayor actividad que los anglos.

“Implementing the Asiento and Smuggling: A Perspective from the Isthmus of Panama and Pacific South America” retoma la perspectiva intra imperial en la América española para entender cómo operó en el nuevo asiento, por lo que el autor presta atención en un espacio estratégico: el Istmo de Panamá, por lo cual tampoco quedó fuera del estudio el Pacífico sudamericano.

En torno a la región istmeña, Alejandro García señala ventajas y desventajas panameñas como punto estratégico al conectar a los océanos Pacífico y Atlántico, constituyéndose, a la par, como un eslabón para el tráfico de esclavos gracias a su ubicación geográfica, permitiendo a los genoveses dirigir sus operaciones a otros puertos americanos, donde comerciaron productos locales, gracias a los privilegios con los que contaban, aunque al mismo tiempo enfrentaron problemas administrativos con autoridades civiles, cobradores de impuestos, vendedores independientes e incluso, por increíble que parezca, llegaron a ser acusados de confabularse con algunos piratas ingleses que asolaron Panamá, tema que requiere de un mayor estudio.

Otro aspecto que llamó nuestra atención fueron los “hombres de frente”, quienes hacían las transacciones directas ante los compradores. Sumado a lo anterior, conocimos los medios de obtención de esclavos por parte de los clientes americanos —ya fuera a crédito o pagando una parte en efectivo y la otra en especie—, la cooperación con algunos comerciantes locales y la manera en que, tanto el contrabando como el comercio en Hispanoamérica, fueron posibles gracias a la cooperación de vendedores regionales, autoridades y oficiales reales.

Y en “Genoa: A Mediterranean Hub of Overseas Entrepreneurs” Alejandro García revela cómo el emprendimiento genovés jugó un papel determinante en la globalización del Mediterráneo, pese a la influencia del

cotidiana en el Caribe colonial, coord. de Yolanda Juárez Hernández y Leticia Bobadilla González (Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009), 91-113; Rafael Duharte, *Rebeldía esclava en el Caribe* (Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz, 1992); Carlos Aguirre, *Agentes de su propia libertad: los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud: 1821-1854* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1993), y Pedro Deschamps Chapeaux, *Los cimarrones urbanos* (La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1983).

norte de Europa y sus intereses. Dentro de un escenario local, la obra culmina espacialmente donde inició: en Génova. De este modo, el autor explica a detalle la importancia de dicha ciudad como centro atomizador y forjador de mercaderes.

Al mismo tiempo, analiza el tema de espacios de relaciones, obligaciones, créditos y el modo en que Génova ofreció un interesante mercado de productos americanos, consolidándose como centro mercantil, donde Doménico Grillo siempre vio por sus intereses económicos. No cabe duda de que fue un hombre astuto y exitoso en el mundo de los negocios, creó nuevas oportunidades y forjó excelentes alianzas. Un hombre adelantado a su tiempo que, como lo demuestra la obra, llevaba el comercio en las venas.

Para finalizar, debemos destacar la importancia y valor de esta obra, no sólo para el estudio del capitalismo durante el Antiguo Régimen, sino también para la historiografía y la Historia Económica. Se agradece el uso de fuentes consultadas en archivos y bibliotecas tanto europeas como americanas. En torno al escrito, es importante comentar que está redactado de manera ágil y amena, su lectura resulta comprensible y atrayente, dando la impresión de que García-Montón encontró más información de la esperada y revivió un fenómeno trascendental en el tráfico de esclavos. La reconstrucción de acontecimientos resulta de gran valor, por lo que convergen y se unen historias que nos invitan a explorarlas más detenidamente, adentrándonos en una lectura que resulta envolvente, tanto para los especialistas en el tema, como para aquellos que lo desconocen.

REFERENCIAS

- Aguirre, Carlos. *Agentes de su propia libertad: los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud: 1821-1854*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1993.
- Deschamps Chapeaux, Pedro. *Los cimarrones urbanos*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1983.
- Duharte, Rafael. *Rebeldía esclava en el Caribe*. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz, 1992.
- Elliott, John. *La Europa dividida*. Madrid: Siglo XXI, 2002.
- Fariás Escalera, Edurné. "Los Hawkins: pioneros de la piratería inglesa en América". Tesis de licenciatura, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003.

- González Mireles, Gabriela Sofía. *Historia de un comerciante en una época de transición: 1797-1821*. Thomas Murphy. México: Unas Letras Industria Editorial, 2018.
- Israel, Jonathan I. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial [1610-1670]*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Ita Rubio, Lourdes de. *Viajeros isabelinos en la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica; Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2001.
- Lynch, John. *Los Austrias (1516-1700)*. Barcelona: Crítica, 2007.
- Serna, Juan Manuel de la. "Excluir para sobrevivir. Los cimarrones en la sociedad novohispana". En *Comercio, piratería y vida cotidiana en el Caribe colonial*. Coordinación de Yolanda Juárez Hernández y Leticia Bobadilla González, 91-113. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009.
- Valle Pavón, Guillermina del, coord. *Negociación, lágrimas y maldiciones. La fiscalía extraordinaria en la monarquía hispánica, 1620-1814*. Historia Económica. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2020.

Nicole von Germeten, *The Enlightened Patrolman. Early Law Enforcement in Mexico City* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2022).

Daniela PINEDA RÍOS

<https://orcid.org/0000-0002-9482-1867>

El Colegio de Michoacán (México)

Posgrado en Historia

daniela.pinedar@colmich.edu.mx

The Enlightened Patrolman. Early Law Enforcement in Mexico City, escrito por Nicole von Germeten, es una obra reciente que permite reflexionar sobre temas como el racismo, el alcoholismo, la seguridad, la pobreza, la caridad, la policía, la noche y la iluminación en la Nueva España. En siete capítulos, presenta un panorama de los aspectos que conllevaron a la creación de los serenos (guardafaroles) en el siglo XVIII y cómo fueron parte de las políticas borbónicas que buscaban el orden y la seguridad de la ciudad de México. Además, muestra la dinámica social y los problemas suscitados entre las personas y los vigilantes nocturnos en los distintos barrios de la ciudad en el periodo de 1768 a 1821. Todo esto lo hace de una manera muy didáctica, con sustento documental y haciendo comparaciones con otras ciudades, tales como Boston, Nueva York, Baltimore, Barcelona, Cádiz, París y Madrid, lo que ayuda al lector a ubicar los problemas a escala trasatlántica.

La autora, Nicole von Germeten, es doctora por la Universidad de Berkeley. Tiene más de cien publicaciones entre ensayos, artículos, libros, tanto propios como colaboraciones, entre los que destacan *Black Blood Brothers: Confraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans*,¹ *Death in Old Mexico: The 1789 Dongo Murders and How they Shaped the History of a Nation*.² Sus principales temas de estudio son la religión, las mujeres, el racismo, los indígenas y, principalmente, los afrodescendientes. Esto se ve reflejado en el libro que ahora nos ocupa, donde aborda además temas sobre la criminalidad

¹ Nicole von Germeten, *Black Blood Brothers: Confraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans, The History of African-American Religions* (Gainesville: University Press of Florida, 2006).

² Nicole von Germeten, *Death in Old Mexico: The 1789 Dongo Murders and How they Shaped the History of a Nation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023).



y la justicia, lo cual contribuye a la abundante historiografía que existe al respecto, en este caso hace énfasis en otros aspectos como el alcohol, las malas palabras y la segmentación de la justicia.

Desde la primera página encontramos una postura clara acerca del poder de la monarquía sobre los indígenas y los afrodescendientes, así como del espacio de la ciudad de México donde no sólo convivían, sino que había un ejercicio de poder y dominación. La autora establece que el imperio hispánico constituyó un sistema judicial sesgado a los súbditos, es decir, jerarquizado y en donde consideraba todavía a los indígenas y castas como infantiles, bárbaros y propensos al vicio. Ante estos problemas y el crecimiento de la población urbana en el siglo XVIII, una de las soluciones que se dio fue la creación de patrullas callejeras, dotadas de privilegios y con la posibilidad de ejercer violencia para el control de la población.

Como la misma autora advierte, quien se acerque a este libro conocerá los debates sobre la iluminación de la ciudad de México, las funciones de los guardafaroles, los casos que se mencionan en el *Libro de Reos*, el alcoholismo y el pulque; así como sobre la resistencia tanto de la población como de las milicias ante los serenos. A lo largo de la obra se incluyen algunas tablas, donde pueden observarse los nombres de las personas, sus edades, género, razones de la detención y raza —por su formación y su origen, la autora emplea este último concepto para referirse a los indígenas, mulatos y españoles, lo cual en México no es término que se utilice y se opta por el término de calidad—. No sobra decir que le faltó incluir algún mapa para identificar cómo se fue iluminando la ciudad en los años de estudio, sin duda hubiera sido muy ilustrativo.

La pregunta que guía este innovador trabajo es sumamente interesante, además tal planteamiento nos lleva a la reflexión. Se cuestiona si esta institución ayudó a crear y mantener el orden civil, así como un nivel más alto de vida urbana o llevó a cabo una represión apoyada por el Estado. Lo que la autora demuestra a lo largo de los siete capítulos, es la pretensión de las autoridades de controlar y modernizar la ciudad, mas no se tenían los instrumentos necesarios para llevarla adelante y que la represión se hizo efectiva sobre los indígenas, hecho que marcaba claramente la calidad de las personas que conformaban la sociedad novohispana en la época. Asimismo, demuestra una de sus hipótesis sobre la reforma urbana, que conllevaba proteger a grupos de propietarios, segregando al resto de la población con el fin de mantener el orden, lo que llevó a quejas y demostraciones —tanto verbales como físicas—, de desagrado hacia los serenos.

La autora señala la importancia de su obra a partir del examen de las reformas judiciales y de policía, elaboradas para lograr orden en la ciudad de México. Además, entabla un diálogo con autores que han tratado recientemente el tema de los policías y de los serenos, como son Diego Pulido³ y Salvador Ávila.⁴ En ese sentido, podemos ubicar su libro como una nueva propuesta que no se había realizado, es decir, una historia sobre los serenos en el siglo XVIII que va más allá del estudio de los conceptos, que ofrece algunas biografías de ellos y otorga un análisis social y cultural de lo que conllevó la creación de este cuerpo de guardafaroles. Cabe decir, que se extraña la mención al trabajo de Graciela Flores,⁵ tanto en cuanto al parámetro de los trabajos que se han realizado, como para sus referencias y reflexiones incluidas en el epílogo, donde se mencionan sucesos relativos a los serenos después de 1824.

En el capítulo 1 (*Light*) y 2 (*Men Walking the Beat*), la autora analiza el tema de la noche y la iluminación de las ciudades utilizando el concepto “colonización de la noche”, que a la par originó un proceso de desigualdad polifacético, debido a que este proceso fue una forma de control de los espacios y dependió de quien podía costear la puesta del alumbrado público. Nos menciona la creación del cuerpo de serenos o guardafaroles; y a partir del guardia 23 (José Bernal), identifica el tránsito de las áreas iluminadas, como eran el Callejón de Limón y el puente de Solano, siguiendo el recorrido de ese guardia en algunos mapas. En esta parte, reflexiona sobre las experiencias nocturnas: los gritos, los pregoneros, el entono urbano, el silencio. Hace una alusión muy breve de la matanza de perros, pues es uno de los temas a los que más investigaciones se le han dedicado.⁶ En cambio, hace énfasis en la violencia y señala la legislación y el cambio ocurridos en estos ámbitos con los Borbones.

En el capítulo 3, *The Protect and Serve*, analiza las otras funciones de los serenos a quienes, además de encender lámparas y simplemente caminar,

³ Diego Pulido Esteva, “Policía: del buen gobierno a la seguridad, 1750-1850”, *Historia Mexicana* 60, núm. 3 (enero 2011): 1595-1642.

⁴ Salvador Ávila, *Voces y ladridos* (México: Bubok Publishing, 2021).

⁵ Graciela Flores Flores, “La ciudad, sus guardianes y la justicia. Un estudio de su relación durante la vida republicana de la ciudad de México (1824-1846)”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 57 (junio 2019): 3-40, <https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.2019.57.69978>.

⁶ Salvador Ávila, *Voces y ladridos* (México: Bubok Publishing, 2021); Arnaud Exbalin Oberto, “Perros asesinos y matanzas de perros en la ciudad de México (siglos XXI-XVIII)”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 35, núm. 137 (2014): 91-111.

también se les asignó sacar personas ebrias de espacios públicos, lo que los llevó a desempeñar actividades de paramédicos y bomberos, como los conocemos en la actualidad; en diferentes momentos de la noche tenían que auxiliar a las personas en labores médicas o buscar al cura para impartir los santos óleos a las personas moribundas. Además de proporcionar ese orden a la ciudad, los virreyes planteaban que, a partir del establecimiento de los guardias nocturnos los delitos, como los robos, disminuirían.

El capítulo 4 *Nightlife*, es la parte a la que la autora dedica más espacio, pues se enfoca en el problema del alcoholismo, una cuestión que hasta el Porfiriato se siguió tratando en las leyes con el afán de controlarlo. Inicia con la importancia del pulque en las sociedades mesoamericanas y cómo se adoptó con la llegada de los españoles. En este caso, retoma ideas de Charles Gibson⁷ y William Taylor⁸ para dar cuenta de ese periodo de transición y el problema con el pulque. Para el siglo XVIII, discute y crítica argumentos de Michael Scardaville,⁹ Steve Stern¹⁰ y Aaron Althouse¹¹ para posicionar el uso del *Libro de Reos* y lo que dichos autores proponen respecto de la regulación borbónica sobre los casos novohispanos de alcoholismo, pobreza y violencia.

Los capítulos 5 (*Guardas in Trouble*) y 6 (*Guards under Attack*) muestran los casos de incidencia, revelando la otra cara de la moneda, es decir, el por qué los serenos se hicieron de mala fama y tuvieron el rechazo de la población, principalmente por utilizar la violencia, los sobornos, el robo y los abusos sexuales hacia las mujeres; además de los problemas de alcoholismo que padecían. La respuesta de la sociedad fue el rechazo, los apodos y las burlas hacia los serenos cuando empezaban las rondas. La autora evidencia las palabras altisonantes que se les decían, lo cual provocaba que las personas fueran detenidas y se siguieran procesos para su liberación.

⁷ Charles Gibson, *The Aztecs Under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810* (Stanford: Stanford University Press, 1964).

⁸ William B. Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages* (Stanford: Stanford University Press, 1981).

⁹ Michael C. Scardaville, "Alcohol Abuse and Tavern Reform in Late Colonial Mexico City", *Hispanic American Historical Review* 60, núm. 4 (noviembre 1980): 643-671, <https://doi.org/10.1215/00182168-60.4.643>.

¹⁰ Steve J. Stern, *The Secret History of Gender: Women, Men, and Power in Late Colonial Mexico* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995).

¹¹ Aaron P. Althouse, "Drunkenness and Interpersonal Violence in Colonial Michoacán", en *Alcohol in Latin America: A Social and Cultural History*, ed. de Gretchen Pierce y Áurea Toxqui (Tucson: University of Arizona Press, 2014), 67-86.

El último capítulo (*The Night Watchmen, the Military, and Insurgency*) examina el conflicto entre los militares y los serenos, los casos debieron pasar tras el levantamiento de Hidalgo, lo que pasó en la ciudad y la manera en que, en la noche, no se podían controlar ciertos comportamientos. Es decir, explica cómo fue que se les escapó de las manos a las autoridades la noche, entre otras circunstancias, porque no había un consenso judicial para este tipo de procesos, los militares tenían fuero y se valían de él para delinquir y los serenos no podían detenerlos. En la conclusión y el epílogo expone sus intenciones de seguir su análisis hasta el siglo XIX, con la pretensión de continuar investigándolo o bien, dejar camino abierto a otros historiadores que se interesen en hacerlo.

Un gran acierto que tiene la obra es que da voz y descripción a los serenos, a los hombres y mujeres que tuvieron conflictos e interacción con el cuerpo de guardafaroles. Por ejemplo, la biografía de José Bernal, de quien desarrolla su trayectoria laboral y los casos en los que participó; incluso narra cómo, procedente de un pueblo indígena, se integró a la urbe, y luego como guardafaroles tuvo que controlar a otros indígenas dentro de los barrios, a lo que la autora denomina una historia global de la modernización de la aplicación de la ley, donde no existía una forma única, sino que pasaba tanto en Europa como en América.

De esta manera, como indicamos antes, aplica la historia comparada con el fin de establecer un parámetro en el que tanto estas políticas sobre el sistema judicial como el nuevo ordenamiento urbano, eran equiparables a lo realizado en otras partes del mundo en la época.¹² Además, logra entablar un diálogo con el presente con temas como el racismo, el cual parece ser de gran interés para la autora, especialmente, por los problemas recientes de ese carácter en Estados Unidos.

Considero que algunos aspectos del libro podrían mejorar, por ejemplo, los mapas, los cuales son muy buenos pues ilustran temas que se van exponiendo; no obstante, le falta simbología para ciertos elementos que aparecen señalados en tales planos. Además, hay fallas en la señalización de otros espacios. Podemos agregar que, si bien el libro tiene un gran sustento documental, la autora dejó de lado fuentes del Archivo Histórico de la Ciudad de México, con lo cual queda la puerta abierta para investigaciones que

¹² Peter C. Baldwin, *In the Watches of the Night: Life in the Nocturnal City, 1820-1930* (Chicago: University of Chicago Press, 2012); David G. Barrie y Susan Broomhall, eds., *A History of Police and Masculinities, 1700-2010* (Nueva York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2012).

complementen el tema para la Nueva España u otras partes del virreinato novohispano. Asimismo, su forma narrativa es ejemplo de cómo hacer para presentar nuestras investigaciones y que lleguen a un público más amplio.

REFERENCIAS

- Althouse, Aaron P. “Drunkenness and Interpersonal Violence in Colonial Michoacán”. En *Alcohol in Latin America: A Social and Cultural History*, edición de Gretchen Pierce y Áurea Toxqui, 67-86. Tucson: University of Arizona Press, 2014.
- Ávila, Salvador. *Voces y ladridos*. México: Bubok Publishing, 2021.
- Baldwin, Peter C. *In the Watches of the Night: Life in the Nocturnal City, 1820-1930*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Barrie, David G. y Susan Broomhall, eds. *A History of Police and Masculinities, 1700-2010*. Nueva York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2012.
- Exbalin Oberto, Arnaud. “Perros asesinos y matanzas de perros en la ciudad de México (siglos XIX-XVIII)”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 35, núm. 137 (2014): 91-111.
- Flores Flores, Graciela. “La ciudad, sus guardianes y la justicia. Un estudio de su relación durante la vida republicana de la ciudad de México (1824-1846)”. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 57 (junio 2019): 3-40. <https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.2019.57.69978>.
- Germeten, Nicole von. *Black Blood Brothers: Confraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans*. Gainesville: University Press of Florida, 2006.
- Germeten, Nicole von. *Death in Old Mexico: The 1789 Dongo Murders and How they Shaped the History of a Nation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- Gibson, Charles. *The Aztecs Under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*. Stanford: Stanford University Press, 1964.
- Pulido Esteva, Diego. “Policía: del buen gobierno a la seguridad, 1750-1850”. *Historia Mexicana* 60, núm. 3 (enero 2011): 1595-1642.
- Scardaville, Michael C. “Alcohol Abuse and Tavern Reform in Late Colonial Mexico City”. *Hispanic American Historical Review* 60, núm. 4 (noviembre 1980): 643-71. <https://doi.org/10.1215/00182168-60.4.643>.
- Stern, Steve J. *The Secret History of Gender: Women, Men, and Power in Late Colonial Mexico*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995.
- Taylor, William B. *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*. Stanford: Stanford University Press, 1981.

Mark Santiago, *A Bad Peace and a Good War. Spain and the Mescalero Apache Uprising of 1795-1799* (Norman: University of Oklahoma Press, 2020).

Jesús David MARTÍNEZ ROMÁN

<https://orcid.org/0000-0002-6724-6094>

Universidad Iberoamericana (México)

Centro de Extensión Saltillo

davidmroman.dmr@gmail.com

En 1776, el rey Carlos III ordenó el establecimiento de la Comandancia General en el septentrión de la Nueva España. La jurisdicción formó parte de las Reformas Borbónicas para solucionar los problemas regionales. Estos cambios implicaron asegurar el control de las llamadas provincias internas mediante el sistema de presidios, alejar la presencia de los contrabandistas y otros rivales extranjeros, además de aprovechar las circunstancias para prevenir los ataques apaches o llegar a un tratado de paz con ellos.¹

El desbordamiento del río Conchos, a inicios de la siguiente década, afectó la salud de las comunidades apaches cercanas a la cuenca hídrica antes mencionada. Este problema orilló a los nativos a pedir protección de las autoridades hispanas. El acercamiento dio paso a un acuerdo de paz que trajo como resultado meses de tranquilidad para las provincias del noreste que, después de 1782, se vieron interrumpidos por otro periodo de hostilidades.²

De acuerdo con recientes trabajos acerca de la frontera hispana en Norteamérica, las incursiones de los apaches en los territorios septentrionales volvieron a disminuir entre 1787 y 1792, cuando esta etnia pidió resguardo a los oficiales de la comandancia general ante el desplazamiento de los comanches al oeste.³ Otros motivos que llevaron a los apaches a solicitar la

¹ María del Carmen Velázquez, *Tres estudios sobre las provincias internas de Nueva España* (México: El Colegio de México, 1979), 70-74.

² Cuauhtémoc Velasco Ávila, *Pacificar o negociar. Los acuerdos de paz con apaches y comanches en las Provincias Internas de Nueva España, 1784-1791* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015), 100-107.

³ Véase, por ejemplo, Jesús David Martínez Román, “‘...al servicio del Rey, a la defensa de la Provincia y a la seguridad de vidas y bienes’. La defensa de la provincia Coahuila ante los ataques de los indios apaches (1780-1813)” (tesis de maestría, El Colegio de San Luis,



paz estuvieron las presiones por los enfrentamientos contra los hispanos, sin olvidar la posterior remisión de nativos hechos prisioneros. Dichas circunstancias dieron paso a una nueva época de paz que inició en 1787.

No obstante, en pocos trabajos se da seguimiento a las relaciones entre los hispanos y apaches durante el resto de la década de 1790. Por ello, el presente libro resulta novedoso, pues retoma un momento en la historia de las relaciones hispano-apaches sobre el cual hay pocas investigaciones.⁴

Mark Santiago, quien fue director del New Mexico Farm & Ranch Heritage Museum, nombra a su obra como *A Bad Peace and a Good War. Spain and the Mescalero Apache Uprising of 1795-1799*. La primera parte del título se traduce como “una mala paz y una buena guerra”, palabras que hacen alusión a las *Instrucciones de 1786* del virrey Bernardo de Gálvez. En dicho estatuto se priorizó

[...] mantener la presión militar sobre los indios, al grado de exterminar a los apaches si era necesario; segunda, la confianza sostenida en la construcción de alianzas; tercera, los indios que quisieran la paz debían hacerse dependientes de los españoles mediante los regalos y el comercio. Gálvez seguía creyendo que los regalos eran más baratos que la guerra más efectivos que los “inútiles aumentos de tropas”.⁵

Los primeros capítulos se dedican a introducir a los apaches, su asentamiento en Norteamérica, la localización de las subdivisiones en la región,

2021), donde el autor recupera las cifras de los encuentros hispano-apaches en Coahuila según los informes de los gobernadores del territorio; José Refugio de la Torre Curiel y Ana Isabel Pérez González, “‘Nada les hemos cumplido’. Negociaciones de paz entre apaches y españoles en la Nueva Vizcaya en 1787”, *Historia Mexicana* 69, núm. 3 (enero-marzo 2020), quienes dan seguimiento del conflicto en la provincia mencionada hasta la celebración de los arreglos de paz con varias rancherías; Velasco Ávila, *Pacificar o negociar...*, historiador que presenta una cronología de las relaciones entre las sociedades hispanas y nativas, también muestra los enfoques de los oficiales que manejaron el conflicto.

⁴ Antonio García de León, *Misericordia. El destino trágico de una collera de apaches en la Nueva España* (México: Fondo de Cultura Económica, 2017), 50-55. Esta obra se centra en las campañas en contra de los apaches que frecuentaron el presidio de Bacoachi, en Sonora, y la asimilación de un cautivo por esta sociedad. Años más tarde, durante una redada se localizó a un joven con una fisonomía distinta a la de los nativos, quien fue raptado cuando era niño y que creció en el seno de la cultura apache. Pese a que el muchacho se reintrodujo a la sociedad hispana y sirvió como soldado e interprete, conservó las costumbres apaches. Aspecto que lo llevó a participar en el exitoso escape de reos pertenecientes a dicha agrupación en Plan del Río, Veracruz, a finales de 1796.

⁵ David J. Weber, *La frontera española en América del Norte* (México: Fondo de Cultura Económica, 2000), 327.

su organización social y las relaciones con otros grupos humanos en la frontera, no solo en el decenio señalado, sino a lo largo de la dominación hispana. En estos capítulos también se destacan otros peligros provenientes de los extranjeros que compartieron frontera con el norte de la Nueva España, como la emancipación de las Trece Colonias inglesas, en 1776, o el acceso de los nativos al contrabando de mejores armas de fuego, en comparación con el precario armamento hispano.⁶

El libro continúa con un reporte fechado a comienzos de agosto de 1797, en tal registro se informa que un grupo de apaches, pertenecientes a la subrama de los mezcaleros, dejaron el área donde establecieron su ranchería, la cual se ubicó entre los ríos Conchos y Grande. La situación se agravó, a mediados de aquel mes, con la derrota de una patrulla compuesta por 34 hombres al mando de los alféreces Cayetano Limón y Juan Fernández. De acuerdo con el testimonio de Nolasco Medina, el único soldado sobreviviente, el ataque lo hizo un grupo que rondó los 300 o 400 indios (página 19). El anterior resultado revivió entre las comunidades hispanas de la región el temor por un nuevo periodo de ataques.

Santiago menciona una serie de movilizaciones ocurridas en la segunda mitad de la década de 1790. En estas campañas, los oficiales continuaron con el manejo de las estrategias implementadas por los oficiales del anterior decenio, donde se presionó mediante ataques a los nativos con el fin de que estos buscaran un acuerdo de paz. Las autoridades consiguieron dicho resultado a finales del siglo XVIII.

Otros aspectos para tener en cuenta son las formas como se efectuaron los enfrentamientos en el lustro antes mencionado. No se trata de una exclusiva “guerra a sangre y fuego”, como fue la guerra Chichimeca. En cambio, los oficiales de la Corona recurrieron a la combinación de los combates contra los indios hostiles y las negociaciones de paz con las rancherías que la solicitaran. Esta estrategia demuestra la continuidad de la política mixta implementada por Bernardo de Gálvez una década atrás.

Más que mostrar la burocracia militar en la región, la obra permite conocer los aspectos sociales de los efectivos que sirvieron en las compañías. Además de citar a quienes tienen los cargos importantes en la región, como el comandante general Pedro de Nava y sus oficiales, se da protagonismo a los oficiales de menor grado y soldados poco conocidos, en otras palabras, a la masa de las compañías. Por otra parte, se nombran a los jefes de algunas rancherías apa-

⁶ Weber, *La frontera española...*, 318-319 y 324-325.

ches, los cuales figuran con los nombres cristianos y mote impuestos por los hispanos, así como las denominaciones originarias usadas en sus comunidades.

Una característica de las compañías presidiales, también presente en otros cuerpos armados de la América hispana durante la época borbónica, fue que los principales cargos quedaron en manos de oficiales de origen peninsular y, en menor medida, vecinos con una preminente posición social y económica en su localidad.⁷ Mientras que los cargos de menor responsabilidad, junto al cuerpo de tropa, estuvieron en manos de labradores y vaqueros, en otras palabras, habitantes de algún vecindario que sirvieron a un tercero. Incluso, hubo situaciones en las cuales estos hombres debieron compaginar la defensa del espacio con el trabajo de campo.⁸ También se observa que el oficio de las armas fue una práctica familiar. Por este motivo hubo casos donde hermanos al igual que padres e hijos, entre otros parientes, coincidieron en el servicio en determinada compañía.⁹

Con estos servicios en favor de la Corona, los beneficiados ganaron recompensas y buscaron mejorar su estatus socioeconómico. La anterior práctica de prestigio tuvo un origen medieval, la cual se trasladó a América durante la conquista hispana y continuó vigente hasta finales del siglo XVIII.¹⁰ Santiago hace énfasis en las acciones que permitieron la promoción del personal durante esta época. En el caso de las compañías de la región, el autor destaca el tiempo de servicio dentro de estas agrupaciones, la participación y desempeño en el campo sin olvidar el sobrevivir a los embates de los indios. Aunque las graduaciones fueron propuestas por un oficial superior, en realidad, gozaron de un valor similar al de un interinato hasta no contar con un nombramiento emitido por el rey en turno, según lo indica la documentación de la época.¹¹ También, los listados con méritos figuraron en los expedientes relativos a la creación de nuevas corporaciones o para la designación de algún puesto vacante.¹²

⁷ Christon I. Archer, *El ejército en el México borbónico, 1760-1810* (México: Fondo de Cultura Económica, 1983), 23-58 y 216-282.

⁸ Martínez Román, "... al servicio del Rey...", 176-177.

⁹ Mark Santiago, *A Bad Peace and a Good War. Spain and the Mescalero Apache Uprising of 1795-1799* (Norman: University of Oklahoma Press, 2020), 15.

¹⁰ Ana Isabel Pérez González, "El privilegio de fuero de las milicias provinciales de Nueva Galicia, siglo XVIII" (tesis de licenciatura, Universidad de Guadalajara, 2015), 2-5.

¹¹ "Año de 1784. Despachos del rey al comandante general de las provincias internas sobre el nombramiento del teniente Don Antonio de Munarriz, como capitán de la compañía volante de Santiago del Saltillo", Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, España, *Guadalajara*, vol. 519, exp. 24.

¹² Martínez Román, "... al servicio del Rey...", 213-215.

Entre las reflexiones que genera la lectura están las relaciones entre las sociedades que convivieron en el espacio. Para el caso de los hispanos, las autoridades adaptaron sus instituciones y estrategias a las realidades del noreste. Dichas figuras valoraron la efectividad de los presidios, las formas para relacionarse con los nativos, así como la reacción ante la presencia de los colonos extranjeros. Lo que permite considerar la existencia de un proceso de aculturación de las políticas hispanas en aquel rincón de la monarquía. Este complejo aparato administrativo era inexistente en la organización social de los indios, quienes solo dimensionaron a las poblaciones, oficiales y demás funcionarios con quienes interactuaron.

Las sociedades nativas también experimentaron cambios como resultado de su contacto con los grupos hispanos, sin la necesidad de estar insertos en el orden de los dominantes. Estos grupos autóctonos no adoptaron el modo de vida sedentario, la religión católica y la fidelidad a la Corona. No obstante, asimilaron elementos de la otra cultura, como el consumo del ganado vacuno junto al manejo de los caballos y las armas de fuego, que se hicieron presentes en la resistencia contra los hispanos. Otras posturas consideran que, al adoptar rasgos de los dominantes, se buscó “destruir la base de la cultura nativa como primer paso de la hispanización de los indios”.¹³

Aunque estas sociedades se vieron favorecidas con la entrega de regalos y la asignación de espacios para establecer sus rancherías, los hispanos resultaron los principales beneficiados por la política de enfrentamientos armados y negociaciones de paz, quienes recibieron recompensas por su apoyo. Este condicionamiento permite ver el sentido unilateral en la relación hispano-apache.

Otra tesis del autor sostiene que los acercamientos de los apaches no buscaron llegar a una paz con los hispanos sino sortear adversidades, como catástrofes naturales o enfermedades (páginas 31, 41, 51-52). Estos sucesos repercutieron en los ciclos de recolección alimentaria, amén de la competencia por recursos naturales en contra de los vecinos de la región, tanto hispanos como con otros nativos (página 22). Tal como sucedió con el mencionado desborde del río Conchos en 1780.¹⁴

Por último, queda ver a qué género de la historia pertenece este libro. No se trata de la habitual historia militar que se enfoca en los enfrentamientos, los tipos de armas empleadas por las partes y los resultados de los

¹³ Weber, *La frontera española...*, 328.

¹⁴ Velasco Ávila, *Pacificar o negociar...*, 102-103.

encuentros. La obra también incluye las diferencias culturales y tecnológicas entre ambas sociedades, sin olvidar las transformaciones culturales de estas agrupaciones como resultado del contacto con sus vecinos.

FUENTES CONSULTADAS

Fuentes de archivo

Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, España
Guadalajara

Referencias

- Archer, Christon I. *El ejército en el México borbónico, 1760-1810*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- García de León, Antonio. *Misericordia. El destino trágico de una collera de apaches en la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Martínez Román, Jesús David. “‘... al servicio del Rey, a la defensa de la Provincia y a la seguridad de vidas y bienes’. La defensa de la provincia Coahuila ante los ataques de los indios apaches (1780-1813)”. Tesis de maestría, El Colegio de San Luis, 2021.
- Pérez González, Ana Isabel. “El privilegio de fuero de las milicias provinciales de Nueva Galicia, siglo XVIII”. Tesis de licenciatura, Universidad de Guadalajara, 2015.
- Santiago, Mark. *A Bad Peace and a Good War. Spain and the Mescalero Apache Uprising of 1795-1799*. Norman: University of Oklahoma Press, 2020.
- Torre Curiel, José Refugio de la, y Ana Isabel Pérez González. “‘Nada les hemos cumplido’. Negociaciones de paz entre apaches y españoles en la Nueva Vizcaya en 1787”. *Historia Mexicana* 69, núm. 3 (enero-marzo 2020): 1023-1089. <https://doi.org/10.24201/hm.v69i3.4018>.
- Velasco Ávila, Cuauhtémoc. *Pacificar o negociar. Los acuerdos de paz con apaches y comanches en las Provincias Internas de Nueva España, 1784-1792*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015.
- Velázquez, María del Carmen, *Tres estudios sobre las provincias internas de Nueva España*. México: El Colegio de México, 1979.
- Weber, David J. *La frontera española en América del Norte*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Muriel Laurent, ed., y comp., *El sello de Amberes. Libros flamencos en Santa-fé, siglos XVI y XVII* (Bogotá: Ediciones Uniandes/Universidad del Rosario, 2021).

Idalia GARCÍA

<https://orcid.org/0000-0003-1729-4810>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información

pulga@iibi.unam.mx

Un libro sobre otros libros, así fue titulado el vídeo promocional sobre esta edición que está dedicada a los libros flamencos que llegaron al Virreinato de Nueva Granada durante el periodo colonial y que todavía se conservan en cuatro bibliotecas colombianas. Todas ellas ubicadas en Bogotá: la Nacional, de la Universidad del Rosario, la Luis Ángel Arango y la del Seminario Conciliar de Bogotá. Lo anterior significa que solamente refleja una parte, sin duda importante, del rico legado bibliográfico que se conformó en el Virreinato de la Nueva Granada. Por lo cual, esta edición efectivamente es un libro sobre otros libros, pero también es algo más que un simple catálogo de una exposición, como otros tantos que se han hecho. Podemos mencionar ediciones emblemáticas de algunas exposiciones mexicanas, como la dedicada a las colecciones de la Universidad Nacional Autónoma de México,¹ que sin duda fue todo un descubrimiento para quienes asistieron al Colegio de San Ildefonso para disfrutar de la curaduría de cientos de objetos que realizó el profesor Miguel Ángel Fernández, pero también para quienes tuvieron la oportunidad de hojear la magnífica edición de esta exposición que muestra el rico patrimonio cultural custodiado por nuestra universidad.

De hecho, las exposiciones bibliográficas no son extrañas en México sino todo lo contrario, se trata de una práctica común que realizan las bibliotecas históricas y patrimoniales de forma regular con la intención de socializar parte del legado social que custodian, pero también, en ocasiones, para destacar un conjunto de libros o de prácticas culturales relacionadas con el conocimiento escrito de quienes nos precedieron. Empero, sí que

¹ *Maravillas y curiosidades: mundos inéditos de la Universidad* (México: Antiguo Colegio de San Ildefonso, 2002).



son extrañas en México ediciones como esta colombiana que no sólo contiene algunos textos sobradamente interesantes acompañando la descripción de algunas de las piezas exhibidas durante la exposición que, con el mismo título del libro, se realizó entre febrero y junio de 2021 en la sede cultural del Banco de la República. Ciertamente, hay interesantes publicaciones mexicanas que rescatan exposiciones donde sus protagonistas son los libros, como aquella dedicada a los libros prohibidos que se conservan en la Biblioteca Palafoxiana.² No es la intención aquí enumerar este tipo de ediciones que, indudablemente, requerirían su propio análisis.

Lo importante en esta edición es que se congregan dos líneas de investigación bien definidas, pero indisociables: el patrimonio bibliográfico y la cultura escrita. El primero constituye un campo de conocimiento bastante añejo que se conformó a partir del trabajo hecho para identificar los incunables conservados en la Biblioteca Británica y la Biblioteca Estatal de Berlín a finales del siglo XIX. Ese esfuerzo de registro y control patrimonial coincidirá con las primeras intenciones jurídicas europeas para proteger los libros heredados del pasado como objetos culturales y, por tanto, como una propiedad social. Intenciones institucionales que no se consolidarán sino hasta 1964, con el desarrollo de la teoría de los bienes culturales³ y la consolidación de las constituciones culturales que definieron responsabilidades estatales e institucionales específicas para salvaguardar los bienes bibliográficos conservados en numerosos repositorios públicos y privados de varios países.

De ese esfuerzo británico también resultará la conocida como *New Bibliography*.⁴ Dicha técnica de descripción será el punto de partida de prácticamente todo el conocimiento actual sobre los libros elaborados con las prensas tipográficas, activas desde 1450 y hasta principios del siglo XIX. Es decir, los modos de producción bibliográfica que acompañaron las grandes transformaciones sociales de la Historia como el Renacimiento, la Reforma o la Revolución francesa, entre tantas otras. El desarrollo posterior de las diferentes escuelas de bibliografía en Europa dieron por resultado tanto al famoso *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, entre otros, como al ambicioso

² *Libros prohibidos, censura y expurgo en la Biblioteca Palafoxiana* (México: Biblioteca Palafoxiana, 2004).

³ Máximo Severo Giannini, "Los bienes culturales", *Patrimonio Cultural y Derecho*, núm. 9 (2005): 13-15.

⁴ Ronald B. McKerrow, *An Introduction to Bibliography for Literary Students* (Oxford: Clarendon Press, 1994).

proyecto internacional Incunable Short Title Catalogue (ISTC)⁵ que actualmente registra la mayoría de los incunables conservados en el mundo, incluidos aquellos que se encuentran en bibliotecas mexicanas.

Por su parte, la cultura escrita constituye un campo de conocimiento en expansión constante,⁶ que integra el estudio de los modos de producción de los textos y las imágenes que le acompañan. Ciertamente el mayor desarrollo e interés de esa cultura está depositado en los libros antiguos, impresos y manuscritos, incluyendo lo relacionado con los autores, impresores, operarios de prensa, escribanos, pendolistas y encuadernadores; la circulación y el comercio de esos libros que analiza las formas y medios por los cuales tales objetos se movieron entre ciudades, territorios, y generaciones con y sin intenciones mercantiles; la censura y el control ideológico o político que de esos libros se realizó entre el siglo xv y mediados del siglo xix; la conformación de bibliotecas desde el Medioevo hasta que las grandes colecciones bibliográficas privadas e institucionales pasaron a formar parte de los recursos culturales de los Estados modernos; y, finalmente, la lectura y apropiación de los textos, pues todo lector es potencialmente un autor que reinicia un ciclo permanente en la producción bibliográfica.

Desde estos dos frentes de conocimiento debemos apreciar y leer esta obra con los textos que la integran y las magníficas ilustraciones que los acompañan, pues nos adentramos en ese fascinante legado bibliográfico a partir de lo que fueron los dos ejes medulares de la exposición. Por un lado, las características históricas y económicas que hicieron posible el reconocimiento de Amberes como un centro tipográfico de excelencia y, por el otro, las formas de circulación de los saberes y de los contenidos visuales entre Europa y la América española. Otra parte importante a destacar es la descripción de cada uno de los objetos bibliográficos que se incluyeron en dicha exposición guardando “cierta coherencia con los ejes curatoriales” a palabras de la comisaria Laurent. Sin duda, es un libro que contiene las aportaciones de diferentes autores y cada lector encuentra un camino o preferencia de lectura. Sin embargo, es necesario destacar que esta edición incluye dos trabajos de especialistas en libros flamencos: Dirk Imhof y César Manrique. Dos textos de excelente factura e interesante lectura a la cual tienen acostumbrados a sus lectores.

⁵ Este catálogo se puede consultar en https://data.cerl.org/istc/_search, un sitio gestionado por la British Library y el Consortium of European Research Libraries.

⁶ Antonio Castillo Gómez, “Historia de la cultura escrita: ideas para el debate”, *Revista Brasileira de História da Educação*, núm. 5 (enero-junio 2003): 93-124.

No obstante, si se trata de tales preferencias debo destacar el capítulo dedicado a los lectores y los usos que éstos hicieron de los libros flamencos contenidos en la edición. Dicho capítulo muestra interesantes prácticas culturales compartidas con otros territorios de la América española. En particular, las anotaciones de propiedad institucional, los expurgos inquisitoriales, la información sobre ciertos precios y aquellos que evidencian una lectura más reflexiva o especializada que regularmente suele ser anónima. Aquí, llama poderosamente la atención que se indique la falta de evidencias, en estos libros de anotaciones de mujeres, cuando precisamente una característica importante del predominio flamenco fue la producción de libros de devoción. Éstos encontraron su mayor mercado entre monjas y mujeres de diferentes estamentos sociales durante el periodo virreinal. En efecto, habría que considerar qué tanto se conoce de estas lectoras en la Nueva Granada y, en consecuencia, sobre las evidencias que dejaron en los libros de manera más sistemática como ha comenzado a realizarse en otras latitudes.⁷

Durante la lectura, varios de los autores mencionan la idea de la materialidad como un aspecto casi anecdótico para explicar algunos detalles de estas ediciones. Sin embargo, debemos precisar que la materialidad de los libros antiguos se compone de la comprensión clara de dos valores: los textuales y los históricos. Los primeros son todos aquellos que caracterizan a cada objeto por su propia producción que, no olvidemos, era manual. Por lo tanto, se trataba de una producción que podía favorecer la existencia de variantes (emisiones y estados), que por sí mismas marcan una diferencia sustancial entre algunos de los libros de una edición. Por su parte, los valores históricos son todos aquellos elementos que cada objeto compila a lo largo de su propia historia, es decir, en cuanto termina su producción y se introduce en el mundo social hasta su custodia contemporánea.

De ahí que se extraña en un libro sobre otros libros la mención a las características de su composición tipográfica o a sus formatos, con excepciones que confirman la regla. La otra información ausente en los textos, pero no las imágenes, es lo relativo a las encuadernaciones de cada uno de esos textos flamencos que se distinguen en las colecciones colombianas. Lo mismo ocurre con varios de los sellos que se aprecian en las fotografías a los cuales no se hace ni la más mínima mención. Algunos de estos se parecen

⁷ Nuria Salazar Simarro, “Derecho de uso o pertenencia. *Exlibris* en tres conventos de monjas novohispanas”, *Dieciocho*, Anejo 7 (2021): 233-266, acceso el 6 de junio de 2024, <https://dieciocho.uvcreate.virginia.edu/ANEJO%207/14.Salazar.pdf>.

a otros que podemos apreciar en colecciones mexicanas y españolas, por ello habría que considerar la posibilidad de una práctica que se transmitió desde Europa hacia América en un momento específico. Curiosamente no son sellos que caractericen a las colecciones antiguas de la América española sino todo lo contrario. Parecen una excepción notoria por sus fondos negros sobre los cuales resaltan las instituciones en blanco.

En la edición también se incluye una interesante estadística sobre los libros flamencos que se encuentran localizados en la Biblioteca Nacional de Colombia, de la autoría de Camilo Páez Jaramillo, a la que no se le debe restar importancia. Empero, sin los datos estadísticos de las otras bibliotecas consideradas en la misma exposición y, especialmente, en comparación a los otros textos impresos en diferentes centros tipográficos de Europa, se hace difícil dimensionar la importancia que tuvieron las impresiones de Amberes en el conjunto de cultura impresa de la Nueva Granada. Es decir, qué tan competitivas fueron las ediciones españolas, italianas o francesas, aunque se incluyen otras ciudades de impresión pero vinculadas a los impresores flamencos. Una característica compartida en los países latinoamericanos, es la ausencia de catálogos institucionales de las colecciones de libros antiguos y políticas culturales definidas hacia la obtención de instrumentos de control patrimonial precisos que permitan conocer esos datos, o al menos el porcentaje de avance que se ha obtenido, no sólo para la investigación especializada sino especialmente para garantizar la adecuada salvaguarda de un patrimonio social.

En los demás capítulos, la mayoría de la autoría de Muriel Laurent y Daniel Montilla, se aprecia una permanente influencia además de los clásicos de la historia del libro Roger Chartier y Robert Darton, de trabajos españoles emblemáticos del estudio de la cultura escrita como Pedro Rueda, Carlos Alberto Sánchez y Natalia Maillard. Sin embargo, parecen ausentes las aportaciones de Andrew Pettegree y Angela Nuovo,⁸ las cuales sin duda habría enriquecido notablemente su perspectiva de la circulación de libros europeos y la influencia de Amberes como centro tipográfico en un contexto de mercado libresco más general. Nadie puede discutir que estos libros de manufactura flamenca fueron fundamentales en los procesos de introducción de la cultura occidental y, especialmente, en el ordenamiento

⁸ Andrew Pettegree, "Centre and Periphery in the European Book World", *Transactions of the Royal Historical Society*, 18 (noviembre 2018): 101-128, <https://doi.org/10.1017/S0080440108000674>; Angela Nuovo, *The Book Trade in the Italian Renaissance* (Leiden: Brill, 2013).

y disciplinamiento social de los nuevos territorios de la monarquía hispánica. Esta obra resulta interesante para cualquiera interesado en la cultura escrita del periodo virreinal, para quienes gustan de apreciar el legado bibliográfico de los países latinoamericanos, pero, especialmente, para aquellos interesados en hacer exposiciones bibliográficas y encuentran el sentido de hacer una edición que siempre nos recuerde lo efímero de los libros.

REFERENCIAS

- Castillo Gómez, Antonio. "Historia de la cultura escrita: ideas para el debate". *Revista Brasileira de História da Educação*, núm. 5 (enero-junio 2003): 93-124.
- Giannini, Máximo Severo. "Los bienes culturales". *Patrimonio Cultural y Derecho*, núm. 9 (2005): 11-42.
- Libros prohibidos, censura y expurgo en la Biblioteca Palafoxiana*. México: Biblioteca Palafoxiana, 2004.
- Maravillas y curiosidades: mundos inéditos de la Universidad*. México: Antiguo Colegio de San Ildefonso, 2002.
- McKerrow, Ronald B. *An Introduction to Bibliography for Literary Students*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Nuovo, Angela. *The Book Trade in the Italian Renaissance*. Leiden: Brill, 2013.
- Pettegree, Andrew. "Centre and Periphery in the European Book World". *Transactions of the Royal Historical Society* 18 (noviembre 2008): 101-128. <https://doi.org/10.1017/S0080440108000674>.
- Salazar Simarro, Nuria. "Derecho de uso o pertenencia. *Exlibris* en tres conventos de monjas novohispanas". *Dieciocho*, Anejo 7 (2021): 233-266. Acceso el 6 de junio de 2024. <https://dieciocho.uvcreate.virginia.edu/ANEJO%207/14.Salazar.pdf>.

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

Artículos

Los artículos podrán abordar las diversas facetas de la disciplina histórica: historia social, política, económica, cultural, del arte, del pensamiento, del derecho, la religión, las instituciones, entre otras. Asimismo, se podrán incluir publicaciones que, desde perspectivas interdisciplinarias, aborden la historia de los virreinos americanos.

Los trabajos de investigación pueden estar redactados en español o inglés.

Deben enviarse en archivo de Word, con una extensión de entre 8 000 y 12 000 palabras, incluyendo texto, notas, bibliografía, anexos y cualquier otro texto que forme parte del artículo.

Deben escribirse en letra Times New Roman de 12 puntos, a doble espacio; las notas, al pie, en letra Times New Roman de 10 puntos, interlineado sencillo. El título y el subtítulo del trabajo y de cada apartado deberán escribirse en altas y bajas y en negritas.

Todo trabajo deberá contar con presentación, desarrollo con las subdivisiones necesarias indicadas por medio de un subtítulo, sin numeración, y conclusiones.

Las citas textuales menores a tres líneas deben de incluirse en el cuerpo del texto entrecomilladas y con la referencia a pie de página. Las citas que tengan extensión mayor a tres líneas deben ubicarse en párrafo aparte, con sangría en bloque, sin comillas, con la referencia a pie de página.

En caso de que el trabajo presente la transcripción extensa de documentos históricos, será necesario cuidar los siguientes aspectos:

- 1) Se requiere modernizar la ortografía, lo cual incluye poner en bajas la inicial de varias palabras que en el documento pudieran venir en altas, así como revisar también la ortografía de los nombres de los pueblos y de las personas incluidos para registrarlos en su forma actual.
- 2) Es necesario indicar entre corchetes el folio a renglón seguido cuando sea necesario indicar un cambio de página. Por ejemplo:

... después visité la iglesia, cuya fábrica es de bóveda, y está ya bastante deteriorada, y muy pobre de ornamentos, tiene este curato dos pueblos de visita que son san Andrés Su[f. 1v]miatla, y san Pedro Tecola, distante el que más dos leguas de la cabeza...

Para elaborar las notas, véase la sección “Sistema de referencias”, más abajo. Se recomienda añadir información complementaria en las notas sólo cuando esto resulte estrictamente necesario.

Al final del trabajo deberán enlistarse las fuentes consultadas. Primero deben incorporarse las fuentes consultadas y después la bibliografía (véanse más detalles en la sección “Sistema de referencias”).

Si el trabajo incluye imágenes o ilustraciones, cuadros o gráficas, deben seguirse las indicaciones de la sección “Imágenes, ilustraciones, cuadros y gráficas”.

Todo artículo debe incluir:

- 1) Título en el mismo idioma que el texto completo, que describa adecuadamente y de forma concisa el contenido, sin exceder de 20 palabras (incluyendo el subtítulo).
- 2) Traducción al español o al inglés del título del trabajo (en función del idioma original).
- 3) Resumen en español, en un máximo de 250 palabras. El contenido del resumen debe incluir brevemente la siguiente información: *a)* el propósito general de la investigación; *b)* la hipótesis o el argumento central; *c)* la metodología; *d)* las principales fuentes utilizadas; y *e)* las conclusiones o hallazgos más importantes del trabajo..
- 4) Traducción al inglés del resumen en español (máximo 250 palabras).
- 5) De 5 a 8 palabras clave en español y en inglés.
- 6) Síntesis curricular del autor(a) o de los autores, en español y en un máximo de 150 palabras (por cada autor, cuando sean varios). Debe incluir institución de adscripción actual y país, grado académico, ORCID, líneas de investigación, últimos trabajos publicados y correo electrónico profesional.
- 7) Carta compromiso, conforme a formato, de declaración de originalidad.
- 8) En caso de que el trabajo sea aceptado para su publicación, carta de transmisión de derechos conforme a formato.

Imágenes, ilustraciones, cuadros y gráficas:

Si el trabajo incluye imágenes o ilustraciones, cuadros o gráficas se enviarán en archivos independientes y deberán incluir un listado:

- Cuadros o gráficas en formato Excel, cada una en archivo separado.
- Imágenes o ilustraciones en formato TIFF, un archivo por cada imagen o ilustración, en tamaño al menos de 15 cm de ancho y con una resolución de 300 dpi.
- Para cada ilustración, imagen, cuadro o gráfica se debe indicar con claridad la parte del trabajo donde se propone ubicarla.

El listado de imágenes o ilustraciones debe incluir la siguiente información para cada imagen o ilustración:

- Título o breve descripción de la imagen o ilustración.
- Autor de la imagen y fuente.
- Indicación, si aplica, del dueño institucional o individual de la imagen o ilustración o sus derechos de uso; si se trata de una reproducción, se indicará el poseedor de los derechos (© ...) o se especificará que es de dominio público.

Es responsabilidad del autor tramitar los derechos de reproducción de las imágenes que lo requieran para su publicación en acceso abierto, como se establece en la carta de declaración de originalidad y en la de transmisión de derechos.

Reseñas

Las reseñas bibliográficas deben ser valoraciones de libros publicados en los últimos cuatro años, por editoriales de reconocido prestigio. Los libros reseñados deben tratar total o parcialmente sobre la historia colonial iberoamericana. Las reseñas deben incluir una descripción y valoración crítica de las obras (no se aceptan resúmenes). Los textos deben incluir referencias a otros trabajos publicados sobre el mismo campo de estudio, por ejemplo: para señalar un frente de discusión historiográfica, para remitir a obras que se encuentran en la misma línea de investigación o para dar cuenta de estudios que complementan lo analizado en el libro reseñado.

- Las reseñas pueden redactarse en español o inglés.
- Deben enviarse en archivo de Word, con una extensión de máximo 2 500 palabras, incluyendo notas y bibliografía.
- Deben escribirse en letra Times New Roman de 12 puntos, a doble espacio.
- Deben iniciar con la ficha del libro reseñado. Véanse los modelos de ficha en la sección “Sistema de referencias”. Debe señalarse si hay versión electrónica.

Los autores deben enviar:

- Síntesis curricular del autor(a) en español de máximo 150 palabras, la que debe incluir institución de adscripción actual y país, grado académico, ORCID, líneas de investigación, últimos trabajos publicados y correo electrónico profesional,

- carta compromiso, conforme a formato, de declaración de originalidad, y
- en caso de que el trabajo sea aceptado para publicación, el autor firmará carta de transmisión de derechos conforme a formato.

Sistema de referencias:

Ejemplos detallados:

LIBROS

Libros con un autor

Nota al pie de página

Víctor Castillo Farreras, *La práctica social en el lenguaje de los nahuas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2019), 120-130.

Referencias

Castillo Farreras, Víctor. *La práctica social en el lenguaje de los nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2019.

Libros con dos o más autores

Nota al pie de página

Miguel León-Portilla y Patrick Johanson, *Ángel María Garibay K. La rueda y el río* (México: Gobierno del Estado de México; México: Espejo de Obsidiana, 1993), 25-33.

Referencias

León-Portilla, Miguel, y Patrick Johanson. *Ángel María Garibay K. La rueda y el río*. México: Gobierno del Estado de México; México: Espejo de Obsidiana, 1993.

Libros editados, coordinados o compilados

Nota al pie de página

María Dolores Lorenzo *et al.*, coords., *Historiar las catástrofes* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas; París: Sorbonne Université, Centre de Recherches Interdisciplinaires sur les Mondes Ibériques Contemporains, 2019), 24.

Referencias

Lorenzo, María Dolores, Miguel Rodríguez, y David Marcilhacy, coords. *Historiar las catástrofes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas; París: Sorbonne Université, Centre de Recherches Interdisciplinaires sur les Mondes Ibériques Contemporains, 2019.

Libros con autor desconocido

Nota al pie de página

La Decena Trágica en México. Datos verídicos tomados en el mismo teatro de los sucesos por un escritor metropolitano (León: Imprenta de El Obrero, 1913).

Referencias

La Decena Trágica en México. Datos verídicos tomados en el mismo teatro de los sucesos por un escritor metropolitano. León: Imprenta de El Obrero, 1913.

Nota: Al ordenar alfabéticamente la bibliografía no se toma en cuenta el artículo inicial del título.

Libros con autor corporativo

Nota al pie de página

Dirección General de Construcción y Operación Hidráulica, *Plan maestro de drenaje de la Zona Metropolitana de la ciudad de México: 1994-2010* (México: Dirección General de Construcción y Operación Hidráulica, 1995).

Referencias

Dirección General de Construcción y Operación Hidráulica. *Plan maestro de drenaje de la Zona Metropolitana de la ciudad de México: 1994-2010*. México: Dirección General de Construcción y Operación Hidráulica, 1995.

Libros editados en volúmenes

Si sólo se cita uno de los volúmenes

Nota al pie de página

Obras históricas. José Fernando Ramírez, ed. de Ernesto de la Torre Villar, t. 1, *Época prehispánica* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001), 125-127.

Referencias

Ramírez, José Fernando. *Obras históricas. José Fernando Ramírez. T. 1, Época prehispánica*. Ed. de Ernesto de la Torre Villar. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001.

Si se cita en su conjunto la obra en varios volúmenes

Nota al pie de página

Obras históricas. José Fernando Ramírez, ed. de Ernesto de la Torre Villar, 5 v. (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001-2003).

Referencias

Ramírez, José Fernando. *Obras históricas. José Fernando Ramírez*. Ed. de Ernesto de la Torre Villar. 5 v. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001-2003.

Ediciones subsecuentes

Nota al pie de página

Gisela von Wobeser, *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1600-1821*, 2a. ed. (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2005).

Referencias

Wobeser, Gisela von. *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1600-1821*. 2a. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2005.

CAPÍTULOS DE LIBROS

Un capítulo de un libro

Nota al pie de página

Iván Escamilla González, “Iglesia y memoria de la ciudad. Juan Francisco Sahagún de Arévalo y Cayetano Cabrera Quintero, cronistas de México”, en *La Iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII*, coord. de Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas; Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego; México: Ediciones del Lirio, 2019), 339-363.

Referencias

Escamilla González, Iván. “Iglesia y memoria de la ciudad. Juan Francisco Sahagún de Arévalo y Cayetano Cabrera Quintero, cronistas de México.” En *La Iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII*, coordinación de Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano, 339-363. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas; Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego; México: Ediciones del Lirio, 2019.

Varios capítulos del mismo libro

Nota al pie de página

Miguel Pastrana Flores, “Los graniceros novohispanos del centro de México. Apuntes para una historia”, en *De historiografía y otras pasiones. Homenaje a Rosa Camelo*, coord. de Álvaro Matute y Evelia Trejo Estrada (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016), 197-210.

Referencias

Matute, Álvaro, y Evelia Trejo Estrada, coords. *De historiografía y otras pasiones. Homenaje a Rosa Camelo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016.

Pastrana Flores, Miguel. “Los graniceros novohispanos del centro de México. Apuntes para una historia.” En Matute y Trejo Estrada, *De historiografía*, 197-210.

Silvestre Villegas Revueltas, “La guerra de Reforma. Testimonios de Manuel Doblado y otras crónicas, 1858-1860”, en *De historiografía y otras pasiones. Homaje a Rosa Camelo*, coord. de Álvaro Matute y Evelia Trejo Estrada (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016), 211-240.

Villegas Revueltas, Silvestre. “La guerra de Reforma. Testimonios de Manuel Doblado y otras crónicas, 1858-1860.” En Matute y Trejo Estrada, *De historiografía*, 211-240.

REVISTAS

Artículos en revistas académicas

Nota al pie de página

Francisco Altable, “El ‘verdadero antemural de la Nueva España’. Dos propuestas para la defensa de las Californias novohispanas”, *Estudios de Historia Novohispana*, n. 61 (julio-diciembre 2019): 113, <http://dx.doi.org/10.22201/iih.24486922e2019.61.68519>.

Referencias

Altable, Francisco. “El ‘verdadero antemural de la Nueva España’. Dos propuestas para la defensa de las Californias novohispanas.” *Estudios de Historia Novohispana*, n. 61 (julio-diciembre 2019): 111-140. <http://dx.doi.org/10.22201/iih.24486922e.2019.61.68519>.

Artículos en revistas de divulgación

Nota al pie de página

Jorge E. Traslosheros, “Integración y migración. ¿Es posible unir la diversidad en la pluralidad?”, *Encuentros 2050*, n. 28 (abril 2019).

Referencias

Traslosheros, Jorge E. “Integración y migración. ¿Es posible unir la diversidad en la pluralidad?” *Encuentros 2050*, n. 28 (abril 2019): 29-35.

Artículos en periódicos

Nota al pie de página

Enrique Quintana, “La matemática de la pandemia”, *El Financiero*, 1 de abril de 2020, sección Opinión.

Referencias

Quintana, Enrique. “La matemática de la pandemia.” *El Financiero*, 1 de abril de 2020, sección Opinión.

TESIS Y TESINAS

Tesis y tesinas

Nota al pie de página

Raquel Güereca Durán, “Caciques, lenguas y soldados fronterizos: actores indígenas en la conquista del Nayar (1721-1722)” (tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018), 88-90.

Referencias

Güereca Durán, Raquel. “Caciques, lenguas y soldados fronterizos: actores indígenas en la conquista del Nayar (1721-1722).” Tesis doctoral. Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.

CONFERENCIAS, PONENCIAS Y COMUNICACIONES EN CONGRESOS Y SIMILARES

Conferencia

Nota al pie de página

Andreu Espasa de la Fuente “Historia y globalización financiera” (conferencia presentada en el “Ciclo de conferencias El Historiador frente a la Historia 2020/30 aniversario. Retos y perspectivas de la historia en el siglo XXI”. Universidad Nacional Autónoma de México, 6 de mayo de 2020).

Referencias

Espasa de la Fuente, Andreu. “Historia y globalización financiera.” Conferencia presentada en el “Ciclo de conferencias El Historiador frente a la Historia 2020/30 aniversario. Retos y perspectivas de la historia en el siglo XXI.” Universidad Nacional Autónoma de México, 6 de mayo de 2020.

SITIOS WEB, BLOGS Y OTROS MATERIALES DISPONIBLES EN LÍNEA

Comunicaciones en redes sociales (Twitter, Facebook, etcétera)

Nota al pie de página

Marcelo Ebrard C., La carta enviada por el Presidente López Obrador a las autoridades españolas es una propuesta de reconciliación histórica. No se funda en el rencor sino en la verdad. No busca conflicto sino encuentro. Las relaciones entre ambos países se mantendrán cordiales y vigorosas 27 de marzo de 2019, 11:34 a.m. https://twitter.com/m_ebrard/status/1110943074669219841.

Referencias

NO SE ENLISTAN.

Sitios web

Nota al pie de página

Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, “Amoxtli”, Noticonquista, acceso el 1 de abril de 2020, <https://www.noticonquista.unam.mx/>.

Referencias

Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, “Amoxtli”, Noticonquista, acceso el 1 de abril de 2020. <https://www.oticonquista.unam.mx/>.

Blogs

Nota al pie de página

Felipe Castro Gutiérrez, “Los abusos de los ‘criados’ del señor virrey”, *Peregrinaciones en el pasado. Blog de Felipe Castro Gutiérrez, historiador*, acceso el 1 de abril de 2020, <https://felipecastro.wordpress.com/>.

Referencias

Castro Gutiérrez, Felipe. “Los abusos de los ‘criados’ del señor virrey.” *Peregrinaciones en el pasado. Blog de Felipe Castro Gutiérrez, historiador*. Acceso el 1 de abril de 2020. <https://felipecastro.wordpress.com/>.

FUENTES DE ARCHIVO

Nota al pie de página

“Año de 1774. Inventario de los papeles y bienes que se hallaron existentes en la Iglesia, capillas y Colegio que fue de Sn. Gregorio de esta ciudad. Fechos de orden del Sr. D. Francisco Xavier Gamboa, del Consejo de su Majestad [...], de que se hizo entrega al Dr. D. Antonio Eugenio Melgarejo”, Archivo General de la Nación, *Temporalidades*, v. 173, exp. 5.

Fuentes consultadas

Sólo se enlista el Archivo y el Fondo: Archivo General de la Nación, *Fondo Temporalidades*.

2) En las “Fuentes consultadas”, al final:

- Las fuentes consultadas se separan en dos secciones, según el caso: las fuentes de archivo y las referencias.
- Si aplica, la sección “Fuentes consultadas” es la primera de la bibliografía y la información correspondiente se presenta como en el siguiente ejemplo:

Archivo General de la Nación, *Fondo Temporalidades*.

- La sección de referencias es la segunda de las fuentes consultadas y debe ordenarse alfabéticamente siguiendo el estilo Chicago notas-referencias:

- Se enlistan alfabéticamente las obras iniciando por apellido del autor.
- En los casos de más de una obra publicada de un mismo autor, se deberá repetir el nombre de éste o éstos para efectos de visibilidad de los buscadores electrónicos, y se ordenan alfabéticamente en función del título.

Para mayor información:

Sitio Web del Estilo Chicago: <https://www.chicagomanualofstyle.org/home.html>.

Manual de estilo Chicago Deusto. Guía breve para citas y referencias bibliográficas. <http://www.deusto-publicaciones.es/deusto/pdfs/otraspub/otraspub07.pdf>.

Estudios de Historia Novohispana promueve la difusión de nuevo conocimiento de alta calidad y está a favor del acceso abierto a la información. Sostiene los principios de responsabilidad, probidad, transparencia, imparcialidad y confidencialidad con el objetivo de mantener buenas prácticas editoriales y se rige por el código de ética de la Universidad Nacional Autónoma de México. Suscribe, asimismo, los lineamientos del Committee on Publication Ethics (COPE).

A continuación, se describen los diferentes actores y sus responsabilidades:

El Consejo Editorial

- Es un órgano colegiado compuesto por destacados académicos de instituciones mexicanas y extranjeras, quienes se eligen a partir de una consulta entre pares.
- Una de sus principales funciones es velar por el buen funcionamiento de la revista y el desempeño de sus editores. Asimismo, el Consejo Editorial contribuye a dar visibilidad y prestigio a la revista en el ámbito nacional e internacional.
- Son responsabilidades del Consejo Editorial asesorar a los editores de la revista, ayudar a dirimir posibles controversias, participar en la elaboración de diagnósticos y, ocasionalmente, realizar dictámenes, cuando los materiales a evaluar estén directamente relacionados con su campo de conocimiento.
- Los miembros del Consejo Editorial se comprometen a apearse al presente código de ética y se constituyen en garantes del mismo.

Los editores

- Son académicos pertenecientes al Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, comprometidos a dirigir la revista en cumplimiento con el presente código de ética y buscando los más altos estándares de calidad académica.
- Se encargan de gestionar la recepción, evaluación y, en su caso, publicación de los trabajos que sean presentados a la revista.
- Son los responsables finales de decidir cuáles trabajos recibidos son pertinentes para su publicación. Determinan lo anterior tomando en consideración los temas de especialidad de la revista, la relevancia y

actualidad de las contribuciones, el cumplimiento de los autores en cuanto a los requisitos para la presentación de originales y el resultado del estricto arbitraje por pares.

- Recurren a un programa de detección de plagio, entre otros mecanismos, para asegurarse de que los trabajos propuestos para su publicación en la revista sean inéditos y originales. No se aceptará ningún trabajo en el que se detecte plagio, autoplagio, publicación duplicada, omisión deliberada de referencias o uso de material (datos, imágenes, etcétera) sin el debido permiso.
- Se comprometen a garantizar la imparcialidad y la confidencialidad en el proceso de arbitraje por pares, el cual se lleva cabo con la modalidad de doble ciego.
- Los editores procuran obtener las opiniones de especialistas de la mayor idoneidad posible. Para el arbitraje por pares acuden a dos académicos de reconocido prestigio, pertenecientes a instituciones nacionales o internacionales. En caso de discrepancia en las evaluaciones, los editores solicitan un tercer dictamen.
- Buscan evitar o, en su caso, solucionar los conflictos de intereses, que puedan suscitarse en el proceso de evaluación de los trabajos recibidos.
- Mantienen informados a los autores de las decisiones referentes al proceso editorial de sus trabajos.
- Se comprometen a mantener la confidencialidad sobre los trabajos recibidos, así como de los nombres de autores y evaluadores. En ningún caso divulgarán indebidamente algún trabajo recibido, ni lo utilizarán sin contar con el permiso expreso y por escrito del autor. Sólo tienen acceso a los trabajos recibidos el equipo editorial y los dictaminadores.
- Se comprometen a publicar correcciones, clarificaciones, retractaciones y disculpas cuando esto sea necesario.

Los autores

- El envío de un trabajo implica la aceptación de las políticas de la revista y del presente código de ética.
- Los autores deben garantizar que sus trabajos sean resultado de una investigación original, inédita y reciente; asimismo, que los datos en ellos utilizados han sido obtenidos de manera ética. En consecuencia,

cualquier trabajo que incurra en plagio, autoplagio, publicación duplicada, manipulación de citas, atribución incorrecta de autoría, omisión deliberada de referencias o uso de material (datos, imágenes, gráficas, etcétera) sin el debido permiso no será considerado para su publicación.

- Los autores deberán evitar el envío de artículos que esencialmente describen la misma investigación con cambios menores de otros artículos publicados o en proceso de publicación (publicación salami o duplicada).
- Es obligación de los autores identificar adecuadamente todos los trabajos publicados e inéditos de otros autores que fueron por ellos utilizados o que son antecedentes de su trabajo.
- Los autores deben citar la autoría y la procedencia de todas las imágenes que incluyan en sus trabajos y deben contar, en su caso, con los permisos correspondientes para su reproducción.
- Los autores deben garantizar que sus trabajos no han sido previamente publicados ni se encuentran en proceso para aparecer en otra publicación.
- Todos los autores deben hacer del conocimiento de los editores cualquier conflicto de interés o situación de otra naturaleza que pudiera influir en los resultados de la evaluación de sus manuscritos.
- Para la publicación de sus trabajos, los autores deben seguir estrictamente las normas para la publicación de originales definidas por la revista.
- Es responsabilidad de los autores atender las solicitudes de correcciones o inclusión de materiales adicionales que les señalen los editores, en los plazos estipulados.
- Los autores, una vez que han recibido la notificación de que sus trabajos serán publicados, deben otorgar a la revista los derechos de publicación correspondientes.
- Los autores podrán reeditar sus trabajos después de haber sido publicados en *Estudios de Historia Novohispana*, pero siempre especificando que el trabajo se publicó por primera vez en la revista e incluyendo los datos correspondientes a dicha publicación: el volumen, el año, las páginas y el doi.
- Los autores que envíen trabajos para su posible publicación en la revista se comprometen a apegarse al presente código de ética.

Los dictaminadores

- Son especialistas calificados en las temáticas abordadas en los trabajos presentados para su posible publicación. Sus opiniones contribuyen a que los editores tomen decisiones acerca de la pertinencia de la publicación de los trabajos recibidos.
- Deben informar oportunamente a los editores si existe algún conflicto de interés en relación con el texto que se les solicite evaluar.
- Deben realizar su labor con imparcialidad y rigor académico, expresar sus comentarios en un marco de respeto y ser constructivos en sus señalamientos.
- Deben notificar a los editores, en caso de tener certeza o sospecha, de que el trabajo revisado incurre en plagio, autoplagio, publicación duplicada, omisión deliberada de referencias o cualquier otra práctica no ética.
- Deben respetar los plazos establecidos por la revista para enviar sus evaluaciones.
- Se comprometen a no divulgar ni a utilizar para ningún fin los trabajos que reciban para evaluar o la información contenida en ellos.
- Se comprometen a apegarse al presente código de ética.

Las evaluaciones deben ser dictámenes razonados que tomen en consideración los siguientes aspectos:

- relevancia temática y originalidad del artículo;
- nivel y consistencia en su argumentación;
- claridad, estructura y calidad en su redacción;
- uso y actualización de fuentes y bibliografía; y
- aspectos no incluidos en los incisos previos pero que el evaluador considere importantes.

OBITUARIOS

Pilar Gonzalbo Aizpuru > Jaddiel Díaz Frene

David Brading. *In memoriam* > Alicia Mayer

ARTÍCULOS

El Sitio de Cuautla. Una aproximación al conocimiento de los insurgentes desde la prosopografía y la infidencia (1812) > Eliud Santiago Aparicio

Una clerecía “numerosa e indisciplinada”. Utopía y realidad de la reforma al clero secular del arzobispado de México, 1764-1810 > Luis Fernando Vivero Domínguez

Funerary Emblems in Manila and the Rise of Devotion to Jerónima de la Asunción, OSC (1555-1630) > Wei Jiang

Suicidios, epidemias y muerte en una collera de mujeres y niños apaches (*n'dé*) hacia la ciudad de México (1789-1790) > Hernán Maximiliano Venegas Delgado

“A estos ídolos les levantaban humilladeros”. Retórica sobre el Maligno en la obra de Andrés Pérez de Ribas (1645) > Ismael Jiménez Gómez

El cuestionario de las Cortes de Cádiz. Apuntes y reflexiones sobre el potencial etnográfico de sus respuestas > Cynthia Teresa Quiñones Martínez y Massimo Gatta

“ Toda la causa, según creo, de la censura”. Sátira y escándalo en las primeras gacetas de Alzate: *Diario literario de México* (1768) > Gabriela Goldin Marcovich

RESEÑAS

Sobre Genaro Valencia Constantino y Mario Humberto Ruz Sosa, *El arzobispado de Guatemala. Documentos sobre su creación (1742-1747)* > Pedro Emilio Rivera Día

Sobre Alejandro García-Montón, *Genoese Entrepreneurship and the Asiento Slave Trade, 1650-1700* > Herlinda Ruiz Martínez

Sobre Nicole von Germeten, *The Enlightened Patrolman: Early Law Enforcement in Mexico City. Confluencias* > Daniela Pineda Ríos

Sobre Mark Santiago, *A Bad Peace and a Good War. Spain and the Mescalero Apache Uprising of 1795-1799* > Jesús David Martínez Román

Sobre Muriel Laurent, ed. y comp., *El sello de Amberes: libros flamencos en Santafé, siglos XVI y XVII* > Idalia García



INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

historicas.unam.mx
e-ISSN 2448-6992



Portada: Mota, Joseph. “Verdadero retrato de la Venerable Madre Geronima de la Asumzion...”. En Ginés de Quesada, *Exemplo de todas las virtudes y vida milagrosa de la venerable madre Geronyma de la...* México: por la Viuda de Miguel de Rivera, 1713. Cortesía de la John Carter Brown Library.